١٢٦٥

احقاق الحق

سيد نور الله الامين

الموضوع : التوحيد

مكتبة جامعة الرياض - قسم المخطوطات

اسم الكتاب إحقاق الحق وإزهاق الباطل الرقم ١٢٦٥

اسم المؤلف نور الله الشهيد بن شريف المرعشي الحسيني

تاريخ النسخ ....

عدد الأوراق ٦٢٦ ق المقاس ٢١×٢٦ سم

ملاحظات ٢١٫٧

أ . ش

٢١٧٫٧ احقاق الحق وازهاق الباطل ، تأليف التستري ،
أ . ت نورالله بن شريف الدين - ١٠١٩هـ .
كتب - ١١٥٦هـ .
٦٢٦ ق ٣١ س ٣١٫٥×١٦سم
نسخة جيدة ، خطها تعليق حسن
١٢٦٥ الاعلام ٩ : ٣٠ معجم المؤلفين ١٣ : ١٢٣
١- الشيعة الامامية الاثنى عشرية ، فقه المذاهب الاسلامية . أ- المؤلف .
ب- تاريخ النسخ .

احقاق الحق

هذا کتاب احقاق حق

تالیف قاضی نور الله شوشتری

من ممتلکات حاج عبد کسد

بنو

احقاق الحق شیخ نور الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليا وصيرهم مع نبيه ابراهيم في ذلك الاسم سميا
ورقاهم الى طور الطاقة بخفض جناح الاطاعة ورفض سنن اهل البدعة والمجاعة المتسمين
باهل السنة والجماعة فاشرق نورهم سنيا ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج
الصدق فلم يزل كانوا للحق شيعة وللصدق وليا نحمده كثيرا طيبا زكيا ونشكره
شكر الايزال عقبه بالزيادة حفيا ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
شهادة نكررها بكرة وعشيا ونسلك بها صراطا سويا ونشهد ان سيدنا
محمدا عبده ورسوله الذي ارتضاه صفيا وقربه نجيا واختار له ابن عمه
وكاشف غمه وصيا ووليا فامره يوم الغدير بالنص في شانه نصا جليا
قايلا من كنت مولاه فهذا علي مولاه صلى الله عليه واله صلوة ينال بها
المومنون يوم العطش ريا ويحوزون بها في جنة الماوى حليا وعشيا
رضيا اما بعد فان الله تعالى بعث رسوله محمدا على فترة من الرسل
وشتات من السبل والناس كانوا حيارى في فلوات حب الشهوات
سكارى من نشوات الجهل والهفوات يعبدون الاوثان والاصنام ويعكفون
على الخمر والميسر والانصاب والازلام يخرون في سجود اللات والعزى و
يصرون في كفران من نعمة لا تجزى يرفلون في ثياب الاعجاب ويستكبرون
عن استماع الخطاب واتباع طريق الصدق والصواب فكشف الله تعالى
برسوله طريق الحق واوضح لهم نهج الصدق فاسلم القليل شوقا الى انوار
الانوار اوخوفا من دخول النار واستسلم الكثير رغبة في جاه الرسول المختار
لما سمعوا في ذلك عن راهبهم من الاخبار اورهبة عن اعتضاده باصحاب
ذي الفقار والذين معه اشداء على الكفار فداموا مجبولين على توشح النفاق
وترشح الشقاق يتبسم في كل وقت ثغورهم والله يعلم ما تكن صدورهم او تقدم
الدليل واتضح السبيل وادار عليهم كوس السلسبيل فما شرب الا قليل
عزم صاحب المجلس على الرحيل وازمع على التحويل فاحال الجالس فيما بقي من

ذلك الكاس على الساقي الذي لا يقاس بالناس واوفاه في غدير خم من كاس
من كنت مولاه فعلي مولاه فبخبخ عليه عمر وهناه وبايعه جل من حضر وحياه بما حل
صاحب الكاس واتفق اثر تلك الانفاس خرج الاغيار من الكمين وضيعوا وصية
الرسول الامين فنسوا الكاس الذي عليهم ادير ونقضوا ونكثوا عهد الغدير
وبيعة الامير اذ سقاهم حب الجاه وعقد اللواء كاس الهواء فاعرضوا عن الساقي
الباقي مليا وتركوه نسيا منسيا فصار جل عهدهم رثا وتحمل بيعتهم هباء منثورا
وانجر دارهم الدفين وانتهى بهم الى ان عادوا الى الخلاف الاول وارتدوا
على اعقابهم كما يدل عليه حديث الحوض الذي رواه مسلم والبخاري والحميدي و
اضرابهم فهدموا اركان الشرع والكافة وكسروا اضلاع الدين وقطعوا الكافة
هضموا حق اهل البيت ولم يحقهم فيه مخافة ومنعوا ارث فاطمة من غير ان
ياخذهم فيها رحمة ولا رافة انتصبوا من غاية الجهل والجلافة والخلاف على الخلافة
وغصبها بكل حيلة وحرفة فنصبوا الخالي عن العلم والشرافة المملو من الجهل والكثافة
فلم يزل كانوا بايات الله يمترون نبذوا الحق وراء ظهورهم فاشتروا به ثمنا
قليلا فبئس ما يشترون وكانه الى ما ذكرناه من القضية اشار عباس بن عتبة بن
ابي لهب الهاشمي عند وقوع الرزية بقوله شعر من مبلغ عنا النبي محمدا
ان الورى عادوا الى العدوان ان الذين امرتهم ان يعدلوا الا عن الايمان غصبوا
امير المومنين مكانه واستاثروا بالملك والسلطان بطشوا بفاطمة البتول واخذوا
ميراثها طعنا على القران وتلك النكث والنقض والابرام والغصب والنصب
والاهتضام غير مستبعد عن اقوام صرفوا اكثر اعمارهم في عبادة الاصنام وليس
اول قارورة كسرت في الاسلام فقد صدر عن اصحاب موسى عليه السلام توجه الى الطور
اعظم من هذا الفتور والقطور اذ قد ارتد جمهور اصحابه ومن بني اسرائيل فضلوا
واضلوا السبيل حتى وافقوا السامري في عبادة العجل وعمدوا قتل هرون الوصي
ودفعوه باليد والرجل وقد روي عن نبينا عليه السلام انه قال يقع في امتي ما وقع في امة خلت
من قبل حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل ثم لما قصروا على انف الكافة
مدة امتداد من الافة وغصب الخلافة باناطة صحتها فيها على مجرد اختيار الامة
ونفوا اشتراط النص والعصمة في الائمة ليتيح لكل جلف جاف بين الكثافة
تقمص الخلافة بلا توجه ملامة وتوقع مخافة عن الكافة وجعلوا ذلك من اصول
الطاعة واهم مقالات المتسمين باهل السنة والجماعة لا جرم كل من جاء بعدهم
متقمصا للسلطنة والايالة مع خلوه عن العصمة والعدالة بادر الى تعظيم علماء
المتسمين باهل السنة واستمالتهم ومال الى تكريم شانهم وترويج مقالاتهم وابغضوا
علماء الشيعة الحاكمين بخلافة القايلين بعدم صحة خلافتهم فقد كان لهذه الفرقة

فتهم

خصماء عظماء وجهلاء وسفهاء واعداء اشداء واغوياء واقوياء اولی السیف و
السنان والبغض والشنان والزور والبهتان والبغی والعدوان والکفر و
الطغیان لما فی قلوبهم من نتایج الاحقاد الجاهلیة والاضغان البدریة التی جوزتهم
بالعهود عداوة لمولانا امیر المومنین ووصی رسول رب العالمین امام البررة وقاتل
الکفرة والفجرة ولاولاده السادة المعصومین والایمة القادة المظلومین ولهذا
کانوا فی اکثر الاعصار مختفین فی زاویة التقیة متوقعین عن ملوک عصرهم نزول
البلیة الی ان وفق الله تعالی السلطان الفاضل السعید غیاث الدین
اولجایتو محمد خدابنده انار الله برهانه لخلع قلادة التقلید وکشف الحق ونهج الصدق
بالتامل الصادق والنظر السدید فنقل اولا عن مذهب الحنفی الذی نشا فیه
من الصغر الی مذهب الشافعی الذی کان اقل شناعة من المذاهب الاخر ثم لما
ظهر من مناظرة ولد صدر جهان البخاری الحنفی مع المولی نظام الدین عبد الملک
المراغی الشافعی بطلان کلا المذهبین واطلع علی مجمل من حقیة مذهب الشیعة
فی البین حکم باحضار علماء الامامیة من الامصار واختار منهم لمناظرة
الاغیار الشیخ اجل المصنف العلامة تاج ارباب العمامة حجة الخاصة علی العامة لسان
المتکلمین سلطان الحکماء المتاخرین جامع المعقول والمنقول المجتهد فی الفروع
والاصول الذی نطق الحق علی لسانه ولاح الصدق من بیانه جمال الحق و
الحقیقة حسن بن الشیخ المؤید فی استنباط الحکم الالهی بالسداد العظیم الجلی
سدید الدین یوسف بن المطهر الحلی احله الله فی جوار النبی وآله والبس
من حلل رحمته وعلی افضاله فناظرهم العلامة واثبت علیهم بالبراهین
العقلیة والحجج النقلیة بطلان مذاهبهم العامیة حقیة الامامیة علی وجه تمنوا
ان یکونوا جمادا او شجرا وبهتوا کانهم التقموا حجرا ثم اکد ذلک بتصنیف
الکتاب المستطاب المزیل للارتیاب الموسوم بکشف الحق ونهج الصدق فی الصواب
فعدل السلطان والامراء والعساکر وجم غفیر من العلماء والاکابر الی التزام مذهب
الحق وزینوا الخطبة والسکة باسامی الایمة المعصومین الذین هم بالخلافة
اولی واحق وکان المعاصرون المناظرون للمصنف العلامة خلق کثیر من العلماء الاعلام
کالمولی قطب الشیرازی وعمر الکاتبی القزوینی واحمد بن محمد الکیشی ورکن الدین
المتسید الموصلی والمولی نظام الدین المذکور وغیرهم من الموالی المشهورین ولم
یتعرض هولاء الافاضل الانجاب لذلک الکتاب المستطاب مع اشتماله علی قدح
اسلافهم واجلتهم ونقض ما اعتمدوا علیه من ادلتهم حذرا عن ظهور زیادة لجاجهم
واعوجاجهم وحیاء عن اطلاع الناقدین علی قصور عیار احتجاجهم ثم لما وصل
ذلک الکتاب الذی لاریب فیه الی نظر الفضول السفیه المعدود فی خفافیش

ظلمة العمی

ظلمة العمی وخوافیه فضل بن روزبهان الذی یخرج فضلته من فیه خلع العذار
ولم یتاس بحیاء امامه قتیل الدار فطوی الکشح عن الحیاء ونهی النفس عن الوقاء
واستهدف نفسه لسهام الملام بجسارته وجراته علی المصنف العلامة الامام وزین
کلامه بالشتم ورکیک الکلام کانه قد نزل علیه نزول الضیف علی اقوام
لیام فعاملوه بغیر ما یلیق به من الاجلال والاکرام وکانه اشار المولوی الاولوی
الی مثل هذا الخفاش المحروم عن رویة الانوار المرجوم الظالم المظلوم المحبوس فی ظلام
الجهل والاستکبار فی مقابلة لنیر براهین العلامة الذی کان فی عالم العلوم
کالشمس فی نصف النهار بقوله فی المثنوی المعنوی شعر از همه محروم تر خفاش
بود . که عدوی آفتاب فاش بود . نی تواند در مصافش زخم خورد . نی بنفرین
تاندش مهجور کرد . دشمنی گیرد بحد خویش گیر . تا بود ممکن که گردد او اسیر . قطره
با قلزم چه استیزه کند . ابلهست او ریش خود بر میکند . با عدوی آفتاب این بد عتاب .
ای عدوی آفتاب آفتاب . وکانی اسمع من لسان حال ذلک العلم العلامة
الی هذا الجاهل الجالب علی نفسه الملامة السالب للعافیة والسلامة شعر
ای مگس حضرت سیمرغ نه جولانگه تست . عرض خود می بری وزحمت ما میداری
هیهات هیهات این هو من المبارزة مع فرسان الکلام والمعارضة مع البدر التمام
این الثریا من الثری والنعامة من الکرسی اطرق کری اطرق کری ان النعامة فی القری
فهو فیما قرن به کلام المصنف من النقض والقدح وذیل من الشرح المقصود علی الکلم والجرح
قد قرن الظلمة بالنور وعقب نغم الزبور بهمهمة الزنبور او قابل شوهاء بحسناء
ونظر الی حوراء بعین عوراء بل نظم خرزة فی سلک اللآل ودفع عن جمال المصنف
عین الکمال ولعله جعل هذا النقض والابرام والجرح والایلام انتقاما لما جری علی
اصحابه فی اصفهان من القتل العام عند طلوع صبح السلطنة العلیة وظهور نیر
الدولة المؤیدة الصفویة الموسویة انار الله براهینهم الجلیة فاستولی علیه الحقد
الناشی عن مصیبة الاهل والاصحاب وعاق عین بصیرته عن رویة الحق والصواب
حتی نظر فی شمایل کلام المصنف بعین غیر صحیحة ارتاب فی مقدمات حقة صریحة کما قیل
شعر اذا لم یکن للمرء عین صحیحة . فلا غرو ان یرتاب والصبح مسفر . وها انا بتوفیق
الله تعالی انبه علی بطلان ما اورده علی المصنف العلامة من القدح والملامة وابین انه
من الجهل فی بحر عمیق وبدوام الحریق حقیق وان شبهاته اضعف من احتجاجه علی حقیة
الجبت والطاغوت وادلته اوهن من بیوت العنکبوت والوان ویلات ملاحدة
الالموت واوضح انه فیما اتی به تعصبا وغلوا وابی تکبرا وعلوا جدیر بان یتخذ
عدوا ویلعن اصالا وغدوا ولعمری ان قصور باعه وکساد متاعه غیر خاف علی
من له ادنی مناسبة بحقایق هذا المذهب الشریف فلم یکن لنا حاجة الی تلقی

شرحه الكثيف بالرد والتزييف لكن لما صار ذلك الشرح المنحرف عن النهج المنير الرحيح غبار
على مزايا صفحات الكتاب ومزايا خطابه المستطاب واورث التباس الحق على ذهن
القاصر المرتاب رايت ازالة ذلك علي من الفرض وحرمت على جنبي القرار على الارض
حتى ازلت بتوفيقه سبحانه ذلك الغبار واوضحت نهج الحق كضوء النهار وافضحت
الشارح الجارح الذي آل الى شفا جرف هار وبال في بير زمزم للاشتهار وافضحت
عما وقع اين الخبط والعوار وعار نصبه ونصبه في تقليد كل عجل جسد له خوار وسميت
ما جهزته لنصرة جند الحق من الجيوش البواطل واحرزته لها وحزب الباطل من
كل نصل قاتل ودرع ماطل باحقاق الحق وازهاق الباطل مناديا على اولياء
الشارح الذين هم قواعد الدين مرقوا زملاء وان تعصب الباطل عصبا وعروقا
فاتخذوا واخفض المنصب لانفسهم علوا وشهوقا قد جاء الحق وزهق الباطل
ان الباطل كان زهوقا حامدا لله تعالى ثانيا والصلوة على النبي وآله عنان العزيمة
ثانيا قايلا الحمد لله الذي نصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة
على من لا نبي بعده وآله المعصومين الذين انجز الله فيهم وعده وصب على اعدايهم
برقه ورعده ثم لما تضمن الشارح الجارح الناصب خفضه الله تعالى خطبة شرحه
الاشارة الى حقية مذهب اصحابه المتسمين باهل السنة والجماعة وبطلان
مذهب غيرهم راينا لقديم نقلها واستيصال بقلها فنقول انه افتتح على شاكلة
الحامدين الشاكرين مع ظهور كفرانه وكونه من الماكرين و قال الحمد لله
المتعزز بالكبرياء والرفعة والمناعة المتفرد بابداع الكون في اكمل نظام واجمل
براعة المتكلم بكلام الكم كل منطيق من قروم اهل البراعة فاتخر لواء اخراني حجر
العجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة احمده على ما تفضل بمنح كرايم الاجور
على اهل الطاعة وفضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة
والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود
والعظمى من الشفاعة بقوله صلعم لا يزال طايفة من امتي منصورين لا يضرهم من
خذلهم حتى يقوم الساعة صلعم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذي فرض الله
على كافة الناس اتباعه وجعل شيعة الحق وايمة الهدى اشياعه وهدى
الى انقاد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلم والتحية والرضوان
على عترته واهل بيته وكرام صحبه ارباب النجدة والجود والشجاعة الذين جعل
الله موالاتهم في سوق الآخرة خير البضاعة ما دام ذب الباطل عن حريم الحق افضل
عمل وخير صناعة اما بعد فان الله تعالى لما بعث نبيه صلعم حين تراكم الاهواء الباطلة
وتصادم الآراء العاطلة والناس هايمون في معتكر حنادس ليال الضلال العبدة
الاوثان يخرون للاذقان سجدا عندها بالغدو والآصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون

و الجاه

الى نحلة وكان يسيرهم الى مراتع الحق والارحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء وهداهم
بايضاح الحق الى السنن الميثاء فاوضح للملة منارها واعلم آثارها واسس قواعد الدين
على رغم من الكفرة المارقين هم الذين ابوا الا الاقامة على الكفر والبوار وان هداهم
الى سبيل النجاح فما اذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح فندب
لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين فانتدبوا ونصروا ونصحوا
واوذوا في سبيل الله ثم هاجروا واغتربوا وهم كانوا الرسول الله صلعم الكرش والعيبة
حين كذبه عتبة وشيبة فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم
في رؤياه لطارق من وكر الجفن نومه ولو شاهده يقظان في نومه لاعتكر من ظلام الهموم
يومه ومما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا
الرفض والابتداع بين العباد فاضطرني حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان
وايثار الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان وازمعت الشخوص من وطني اصفهان
حتى حططت الرحل بقاشان عازما على ان لا يأخذ جفني الغرار ولا يضاجع الارض
بقرار حتى استقر مربعا من مرابع الاسلام يسمعني فيه الزمان حيث هولاء اللئام
واستوطن مدينة اتخذها دار هجرتي ومستقر حلي يكون فيها السنة والجماعة غاشية
ولم يكن فيها شيعي واتمسك بسنة النبي صلعم الرصين واعبد ربي حتى ياتيني اليقين فان
التمسك بالسنة عند فساد الامة طريق رشيد وامر سديد وقد قال رسول الله صلعم
من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر ماية شهيد فلما استقر ركابي بمدينة قاشان
اتفق لي مطالعة كتاب من مولفات المولى الفاضل جمال الدين ابن المطهر الحلي
عفر الله ذنوبه قد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد الفه في ايام دولة
السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان
ذلك الزمان اوان فشو البدعة ونبع نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق
الشيعة فان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس
على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وقد ذكر
في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتاليفه اظهار الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية
من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء
بهم ضلالة وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين وحوز اجور الآخرة و
اقتناء الثواب الذين يثبتون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فان جل كتابه
مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين والايمة المرضيين وذكر مثالب العلماء
المجتهدين فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يقصونه على السنة البهايم ان الجمال
سال جملا من اين تخرج قال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجلك النظيف وخفك
اللطيف فنقول نعم ظاهر على ابن المطهر ان من دنس الباطل ودرن التعصب

وجعل مناط امور الدين مرجوعة اليهم فثم وثب
فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة
يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم ويكفرونهم وبكل قبيح
ينسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية التي يسخطون
العصبة المرضية يمرقون من الدين كما يمرق السهم
من الرمية شاهة الوجوه ونالت كل مكروه ثم ان
زماننا قد ابدى من الغرايب لو رآه محتشم ...

مطهر وهو خايض فى مزابل المطاعن وغريق فى خشوش الضغاين فنعوذ بالله
من تلبيس ابليس وتدليس ذلك الخبيس كيف سول له واملى له وكثر فى افشاء
الباطل على زعم الحق املاله ومن الغرايب ان ذلك الرجل وامثاله منسوبون مذهبهم
الى الايمة الاثنا عشر رضوان الله عليهم اجمعين وهم صدور ايوان الاصطفاء
وبدور سماء الاجتباء ومفاتيح ابواب الكرم ومجاويح هواطل النعم وليوث غياض
البسالة وغيوث رياض الايالة وسباق مضامير السماحة وخزان نقود الرجاحة
والاعلام الشوامخ فى الارشاد والهداية والجبال الرواسخ فى الفهم والدراية وهم
كما قلت فيهم شعر شم المعاطس من اولاد فاطمة • علوا روابى طود العز والشرف
فاقوا العرانين فى نشر الندى كرما • بسمح كف خلا عن هجنة السرف • تلقاهم فى غداة
الروع اذ رجفت • اكتاف اكفاءهم من رهبة التلف • مثل الليوث الى الاهوال
سارعة • حماسة النفس لا ميلا الى الصلف • بنو على وصى المصطفى حقا • اخلاف صدق
نموا من اشرف السلف • وهذه الايمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام
الخلفاء الراشدين رضى بما هم اهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ على بن
عيسى الاربلى رحمة الله تعالى فى كتاب كشف الغمة فى معرفة الايمة واتفق جميع الايمة
ان على بن عيسى من عظمائهم والاوحدى النحرير من جملة علمائهم لا يشق غبارة
ولا يتبدد اثاره فهو المعتمد المامون فى النقل وما ذكره هو فى الكتاب المذكور نقلا عن
كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة ان الامام ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله
وسلامه عليه سيل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز قد حلى ابو بكر الصديق
سيفه بالفضة قال الراوى فقال السايل القول هكذا فوثب الامام من مكانه وقال
نعم الصديق نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدقه الله فى الدنيا والاخرة هذه عبارة كشف
الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا فى الكتاب المذكور ان الامام ابا
عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال ولدنى ابو بكر الصديق مرتين وذلك لان
ام الامام جعفر كانت ام فروة بن القاسم بن محمد بن ابى بكر الصديق رضه وكذا كانت
احدى جداته الاخرى من اولاد ابى بكر الصديق رضه وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله النيشابورى
المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير فى كتاب معرفة علوم الحديث
باسناده عن الامام ابى عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى ابايه السلام
انه قال ابو بكر الصديق جدى وهل يسب احد اباءه لا قدمنى الله ان لا اقدمه انتهى
وقد اشتهر بين المحدثين والعلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مايلا الى التشيع
فمن العجب كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لهذا الامام الحكيم الرشيد وقد ذكرنا الايمة
الذين يدعون الاقتداء بهم فى مناقبهم امثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون
انهم لهم معتقدون وباثارهم مهتدون نسال الله العصمة عن التعصب فانه ساء الطريق

وبس

وبيس الرفيق ثم انى لما نظرت فى ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف
الصدق رايت ان صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ فى الانكار اهل السنة حتى ذكر انهم
كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والاوليات فلا يجوز الاقتداء بهم ووضع فى هذا
مسايل ذكرها من علم الكلام اصول الدين ومن علم اصول الفقه ومن المسايل الفقهية
وطعن على الايمة الاربعة لمجتهدين نص الكتاب وبالغ فى هذا اقصى المبالغة ولم يبلغنى
ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه فى كتاب وضعه لذلك وذلك
الاعراض يحتمل ان يكون لوجهين احدهما عدم الاعتناء بكلامه وكلام امثاله لان
اكثر ذلك ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكر ما ذكر فى كلام بالغ فى الركاكة
على شاكلة كلام المتعربة من عوام حلة وبغداد وشين الرطانة وهجنة العوارة
بلوح من مخالبه كرطانات جهلة اهل السواد كما ستراه والنحاة غير خفى على اهل
الفطانات والوجه الثانى ان تتبع ذلك الكلام وتكراره واشاعته مما ينجر الى
اتساع الخرق وتشهيرها حقه الاعراض عنه ولم يكن داعية دينية تدعوا الى ذلك
الرد لسلامة الزمان عن افة البدعة ومن عادة اجلة علماء الدين رضى الله عنهم
انهم لا يخاضون فى التصانيف الا الضرورة الدين لا يصبغون بالمداد ثياب
الاقلام الا لقصارة الدنس الواقع على جيوب حلل الاسلام ولما اطلعت
على مضامين ذلك الكتاب وتاملت فيما نسخ فى الزمان من ظهور بدعة الفرقة
الامامية وعلوهم فى البلاد حتى قصدوا محو اثار كتب السنة وغسلها وتحريقها
بل تمزيقها وتحريقها حدثتنى نفسى بان فساد الزمان ربما ينجر الى ان ايمة الضلال
يبالغون بعد هذا فى التشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستند المذهبهم الفاسد
ويحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد يظهرون على الناس
ما ضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف اراء الايمة الاشاعرة من اهل السنة
والجماعة ويصيحون على العوام والجهلة انهم كالسوفسطائية فلا يصح الاقتداء
بهم وربما يصير هذا سببا لوهن قواعد السنة فهنالك تحتم على وراث المفروض
على ان انتقد كلام ذلك الرجل فى ذلك الكتاب واقابل فى كل مسئلة من العلوم
الثلثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا لحقيقة تلك المسئلة وابين فيه حقية مذهب
اهل السنة والجماعة فى تلك المسئلة واردّ عليه ما يكون باطلا وعن حلية الحق
الصحيح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف
وقد اردت اولا ان اذكر حاصل كلامه فى كل مسئلة بعبارة موجزة خالية
عن التطويل الممل الفارغ عن الجدل ليسهل على المطالع اخذه وفهمه ولا يذهب
الى اباطيله ذهنه ووهمه ثم بدا لى ان اذكر كلامه بعينه وبعباراته الركيكة لوجهين
احدهما ان الفرقة المبتدعة لا يا تمنوا من علماء السنة وربما يخالف بعض اصحاب التعصب

بالتعصب

بان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثاني ان اثار
الغرض في تطويلات عباراته ظاهرة فاردت نقل كلامه بعينه ليظهر على ارباب
الفطنة انه كان من المتعصبين لامن قاصدي تحقيق مسايل الدين وهذا ان الوجدان
حداني الى ذكر كلامه من ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسال ان يجعل سعي مشكورا
وعملي لوجهه خالصا مبرورا وان يزيد بهذا تحقيقا في ديني ورجحانا في يقيني ويثقل
به يوم القيمة عند الحساب موازيني وان يوفقني للتجنب عن التعصب و
التادب في اظهار الحق احسن التادب انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق
وها انا اشرع في المقصود متوكلا على الله الودود واريد ان اسميه بعد الاتمام
ان شاء الله تعالى بكتاب ابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل انتهت
الخطبة اقول لايخفى ان الفقرة الاولى والثانية لامناسبة لهما لما هو
مقصوده الا على مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات
من شدة اهتمامه برعاية ذلك والثالثة والرابعة انما يناسب كتب التفسير
والمعاني ونحوهما من العلوم وما ذكره في الفقرة الرابعة يشير الى ان الاجر
والثواب فضل من الله تعالى لا انه يجب عليه كما ذهب اليه اهل العدل
من الامامية والمعتزلة مدخول بان العدلية في الحقيقة قايلون بان كل ما يصل
من الله تعالى الى عباده تفضل منه واحسان والنزاع لفظي وكيف وهم قايلون
بان اصول النعم من خلق الحي وخلق حياته وخلق شهواته وتمكنه من المشتهى
واكمال العقل الذي يميز به بين الحسن والقبح كلها تفضل منه تعالى سابقة على
استحقاق العبد فالفروع اولى بذلك وفي الادعية الماثورة عن اهل البيت
عليهم السلام يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها لكن تسمية بعضها استحقاقا
وثوابا انما هو لانه تعالى وعده على الطاعات وهو الموجب له على نفسه بصادق
وعده فالوجوب الذي اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب التكليفي الثابت
بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى ويستدعي حاكما ولا يتصور بدونه كما زعمه الخصم
بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لان مرجعه الى صدور بعض
الاشياء عنه تعالى باقتضاء حكمته له وقد استدلوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة وقال السيد معين الدين الايجي الاشعري في بعض رسايله
اي اوجب على نفسه بموجب وعده ان يجازي الحسنة بعشرة على ان الاشاعرة
قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى المعتزلة حيث قالوا في كتبهم الكلامية
بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب
بطريق جري العادة وبسببية القتل الذي يخلق الله عقيبه الموت بذلك الطريق
فانه لو لم يكن جري العادة واجبا عليه تعالى لم يكن مفيدا في اثبات شيء مما ادعوه

٦

ونبهوا على هذه المقدمة وتفصيل الكلام في هذا المرام مذكور في بعض رسايلنا وسنذكر
جملة منه فيما سياتي ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة
الناجية المفضلة على ساير فرق الاسلام هم المتسمون باهل السنة والجماعة
فمقتضاه خروج اهل السنة عن جماعة فرق الاسلام والا لزم تفضيل الشي على نفسه
ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلالهم على ذلك
بحديث ستفترق مدفوع اذ بعد تسليم ما رووه من تعيينه عم الفرقة الواحدة الناجية
نحو تعيين بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة وجهية ولا نزاع
في ان اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من الامور يجب متابعته واين هذا من ذلك
ولو قيل متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة لان الاجماع بعد
ثبوته لم يخالفه احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا التقدير ان من اتبع قول بعض
الصحابة وترك العمل بقول البعض الاخر لم يكن من اهل النجات وهو خلاف ما ذهب
اليه بعض اهل السنة من ان قول الخلفاء الثلثة حجة وايضا يلزم من قال بامامة ابي بكر
يكون خارجا من اهل النجات لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته اذ كثير من خيار
الصحابة تخلف عن بيعته كعلي عم وساير بني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار ومقداد
وسعد بن عبادة واولاده واصحابه وغيرهم ممن صح به رواة الطرفين وفي اتفاق
البعض ليس بحجة فالتابع له يكون خارجا عن زمرة اهل النجات ولا سبيل الى
الثاني ايضا والا لاستحال المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة
ولا الى الثالث بان يراد اي بعض كان كما يتراءى من روايتهم عنه صلعم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من
اتبع قول بعض الجهال بل الفساق والمنافقين منهم وترك العمل بقول بعض العلماء
الصالحين منهم يكون من اهل النجات وهو بديهي البطلان وايضا يلزم ان يكون
التابع بقتله عثمان والذي تقاعد عن نصرته تابعا للحق وان يكون اتباع عايشة
وطلحه وزبير ومعوية الذين بغوا وخرجوا على علي عم وقاتلوه على الحق وان يكون المقتول
من الطرفين في الجنة ولو ان رجلا حارب معوية مثلا الى نصف النهار في نصرة علي عم
ثم عاد في نصفه وحاربه عم في نصرة معوية لكان في الحالين جميعا مهتديا للحق والتوالي
باسرها باطلة ضرورة واتفاقا فتعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا معينا ولابد
ان يكون ذلك المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة الى النجاة
وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح والمخصوص
بهذه الاوصاف من بين الصحابة هو علي عم واولاده المعصومين عم كما سيتضح من بحث
الامامة ولا نزاع في ان من كان تابعا لهم كان من اهل النجات فالفرقة الناجية من تابعهم
في العقايد بعد الاسلامية وهم الشيعة الامامية فظهر ان هذا الحديث دليل عليهم لا لهم

على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب اما كل الصحابة
جمعا او افرادا او بعض مبهم او معين لا سبيل
الى الاول لان معنى العبارة يكون حينئذ
ان كل من اتبع ما يتفق عليه مجموع اصحابي
فهو الناجي وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له
في الاستدلال على ان الفرقة الناجية اهل
السنة وغيرهم بل يكون هذا دليل حجية الاجماع

كما موه به العلامة الدواني في شرحه على العقايد العضدية على انه لا دلالة للحديث
المذكور على ان اهل السنة هم اللذون على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه الكرام اذ ما من فرقة
الا ويزعم انها الناجية التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه والباقي هالكون كل حزب
بما لديهم فرحون فكل من ادعى ان الفرقة الناجية اهل السنة لا بد له اولا من دليل
يدل على ان طريقهم واعتقادهم يكون موافقا لما عليه رسول الله صلعم واله واصحابه
حتى يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم وانت خبير بان مجرد الحديث لا يدل
على هذا المطلوب منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة فلا يخفى انه اشد
انطباقا بحال الشيعة الامامية فان المتبادر من شان المقام وتنكير لفظ طايفة
الطايفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة جماعة اهل السنة ظاهر ان وايضا
احتمال الخذلان انما يناسب الطايفة القليلة التي استمرت عليها الخوف والتقية
دون الكثيرين الذين كانوا متكئين دايما على ارائك الامن وعز الدنيا الدنية
فحاصل الحديث لا يزال طايفة قليلة من امتي منصورين بالحجة والبرهان لا يضرهم
خذلانهم في مواقف استعمال السيف والسنان وهذا المفهوم المحصل لا مصداق له
سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به الانبياء والاولياء وساير
المومنين في القران والحديث النصر بالحجج والبراهين كما ذكرناه وقد ذكره المفسرون
لزم كذب القران المجيد لان كثيرا من انبياء بني اسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما روي
من ان بني اسرائيل كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس الى غروبها سبعين نبيا ثم
يجلسون يتحاكون في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك قتل حبيب النجار
مومن ال ياسين فانهم وطئوه حتى خرجت امعاؤه ويحيى بن ذكريا اهدي راسه
الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه ذكريا نشر والحسين بن علي احد سيدي شباب
اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وايضا قد قتل امام الناصب واصحابه يوم
الدار فكانوا غير منصورين وقاتلوا امامه وهازموا اصحابه كانوا منصورين صلعم نحو
امامه واصحابه مومنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث وايضا سيقول في خطبته
هذا ان في زمانه قد استولى فئة من اصحاب البدعة على البلاد واشاعوا الرفض و
الابتداع وقتلوا وشردوا وطردوا اصحابه من اهل السنة وهذا الناصب الشقي كان
من جملة من هرب منهم الى بلاد ما وراء النهر فنجيب على قوله ايضا ان لا يكون هو واصحابه
وطردوهم ومن كاس الحمام جرعوهم فرحمة الله عليهم اولئك حزب الله الا ان حزب
الله هم الغالبون هذا وقد اجري الله الحق على لسانه حيث قال ان توجيه الصلوة
على النبي عليه الصلوة والسلام الى جعل شيعة الحق وايمة الهدى واشياعه اذ فيهم
من الميل الى ايمة اهل البيت عليهم السلام التبادر الى هذا الوصف في لسان اهل الاسلام وشيوع
استعماله في شانهم عليهم السلام ولذا يفهم منه الاعتراف بحقية الشيعة فان الشيعة اسم قديم

باحسن الدلالات ولو استند في ذلك بمجرد
قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على
المطلوب وهو ظاهر ولنا ههنا زيادة
بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى
بمصايب النواصب فليرجع اليه من
اراد والله الموفق للسداد ثم ما روى الناصب
الناصب من قوله صلعم لا يزال طايفة من امتي م

بموجبش بل انما المومنون الذين قتلوا اصحابه

لهذه الفرقة وليس الاغيارهم لو ارتقوا الى السماء سموا انفسهم اهل السنة والجماعة بمعنى
اهل السنة معوية وجماعة الغاوية الذين سنوا سب علي عليه السلام واجتمعوا عليه فلما قطع
دابر دولة الشجرة الملعونة الاموية وال الملك الى العباسية المبغضين للاموية
اولوا ذلك خوفا منهم ومن شناعته بسنة النبي وجماعته ثم الفقرة المذكورة بقوله وهدى
الى انتقاد نهج الحق وكشف الصدق اتباعه انما يناسب في شان طايفة الشيعة التي
صنف عالمهم العلامة لهدايتهم الكتاب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق وهذا
مما لا يخفى على من له صدق تامل في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال ثم لا يعلم ما فعل
من تخصيص كرام الصحب بالذكر فان توصيف مطلق الصحب بالجود والشجاعة مشكل
بحال من تخلف لغاية بخله عن تقديم شيء بين يدي الرسول صلعم عند النجوى ومحال من
فر في خيبر وغيرها من المواقف التي بها عم البلوى كما نطق بها ما يستخرج من النصوص والاحاديث
الماثورة وصرح بمضمونها ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصايده الخرشوية حيث قال
شعر واعجب انسانا من القوم كثيرة فلم تغن شيئا ثم هرول مدبرا وضاقت
عليه الارض من بعد رحبها وللنفس حكم لا يدافع بالمرا وليس بنكر في حنين فراره
ففي احد قد فر خوفا وخيبرا واما قوله بعدما بعد يعبدون الاصنام ويخرون
للاذقان سجدا الى اخره فهو مشير الى عنوان حال بهيمة وخلفايه في عبادة الاصنام
الملاعين فانهم ما اسلموا الا بعد ان مضى من عمرهم اكثر من اربعين وقد روي عمن
سنح في كفه الحصا من بلغ اربعين ولم يحمل العصا فقد عصا وفسر العصا بالاسلام
كما استفهم من مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي وبعض الاعلام
ثم قوله فتابوا صلعم لنصرة الدين واعلاء كلمة الحق عصبة من صحبه الصادقين الى
قوله عم هاجروا غير مصدق لمقصوده ضرورة ان مصداق الصادقين المهاجرين
بهم اللذون لم يكن مهاجرتهم اليه صلعم مشوبة بالاغراض الدنية والاعراض الزايلة
الدنيوية كما روي في صحاح الجمهور من قوله عليه السلام من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته
الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها او امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه
وقد ذكر شراح الحديث ان سبب وروده ما نقل ابن مسعود رض من انه لما هاجر النبي صلعم
هاجر بعض اصحابه والرسول وهاجر بعض اخر للدنيا وهاجر رجل لامرأة يقال لها
ام قيس حتى يتزوجها فقال النبي صلعم هذا الحديث تذكيرا لاهل الاعتبار وتوبيخا لمن ليس
له الادكار انتهى وقد اتضح بما ذكرنا ونقلناه ان كون من وقع فيهم النزاع من
الصحابة مصداقا للهجرة الحقيقة والصدق والاصابة محل بحث لا بد له من دليل
بل سيقوم الدليل القويم على نفيه في مسئلة الامامة ان شاء الله تعالى واما الوصف
بالكرم والعيبة فانما روي عن النبي صلعم في شان الانصار الذين فتنوا الخيلة الاغيار
اولا وجهوا [illegible] على [illegible] اخرا فلا مضيف للمتنازع فيهم من قريش في ذلك وكذا الكلام

في قوله فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم اذ ليس في القرآن دليل
على ثناء الصحابة المبحوث عنهم ولا على عفوه تعالى ورضاه عنهم وايضا الرضا الذي
وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث كما قال تعالى بعد ما اخبر
بالرضا عنهم ومن نكث فانما ينكث على نفسه والحاصل ان رضوان الله تعالى عن
العباد انما يكون بحسب افعالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي تعالى عنهم وان
فعلوا معصية سخط الله عليهم ولا يلزم من الرضا في وقت باعتبار امر دوام الرضا
له كما قال سبحانه ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا
فان الله تعالى يرضا بايمانهم ويسخط بكفرهم ثم قوله بهذه العبارة لتصريح الجمهور
على ما ذكر في المواقف وغيره ان امامة ابي بكر انما ثبت باختيار طايفة من الصحابة
بل ببيعة عمر وحده وامامة عمر ثبت بتفويض ابي بكر اليه وخلافة عثمان بالشورى
اللهم الا ان يبني ذلك على قاعدة الجبر ويقال ان اختيار تلك الطايفة وبيعة
عمر كساير القبايح كان من فعل الله سبحانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم قوله ثم
وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم و
يسبونهم اه ان اراد به ان تلك الفرقة التي عني بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة
فهو افترا ظاهر وان اراد به انهم يلعنون بعض الصحابة ممن اعتقدوا انه اظهر
بعد وفات النبي صلى الله عليه وآله آثار الجلافة فغصبوا الخلافة وظلموا اهل البيت بكل بلية وآفة
ففي هذا اسوة حسنة بالله تعالى ورسوله ووصيه اذ قد لعن الله تعالى في محكم كتابه على
الجاحدين والظالمين والمنافقين واشار الى وجوب متابعة ذلك او استحبابه
بقوله اولئك عليهم لعنة الله والملايكة والناس اجمعين واللعن في الآية وان
وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه الانشاء والامر كما في قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظايره الامر دون الاخبار على ما صرح
به المفسرون اذ لو كان خبرا لم يكن مطابقا للواقع وعدم المطابقة في خبره تعالى
محال وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه لعن ابا سفيان وعن علي عليه السلام انه كان يلعن في صفين معوية
وعمرو بن العاص وامثالهم من اهل البغي والعصيان ولا ريب في ان المكلف
اذا عمل بمقتضى امر الله تعالى او تاسى بفعل نبيه ووصيه عليهما السلام وكان عمله مقارنا
للاخلاص يصير مستحقا للثواب ثم ان اراد بالشتم والسب ما يرادف اللعن في المعنى
ولا محذور فيه كما مر وان اراد بهما القذف الذي ماله القدح من جهة العرض و
التعيب من جهة الآباء والامهات ونحوهم فلا يجوز عند الشيعة الامامية بشيء
من ذلك بالغيبة الى كافر متجاهر بالشرك فضلا عن مسلم او متظاهر بالاسلام
نعم لما قصد المتسمون باهل السنة والجماعة تنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة
اصطلحوا على اطلاق السب على الاعم من القذف والشتم واللعن حتى يتاتى

وجعل امور الدين مرجوعة اليهم موضوع
بان الله تعالى لم يجعل امور الدين مرجوعة
الى الخلفاء الثلثة الذين قصدهم الناصب م

لهم ان يقولوا ان الشيعة الامامية يتكلمون بالفحش كما هو داب العوام السوقية
والحاصل انا معشر الامامية لا نسب اصلا ولا نلعن كل الصحابة ولا اجلتهم بل نلعن
من كان منهم اعداء لاهل البيت عليهم السلام ونتقرب بذلك الى الله تعالى ورسوله وذوي القربى
الذين امرنا الله تعالى بمودتهم اجرا لتبليغ الرسالة لاستحالة ان يجتمع الضدان
او يحل قلبا واحدا نقيضان كما قال الشاعر تود عدوي ثم تزعم انني
صديقك ان الراي عنك لعازب ثم قوله فويل لهذه الفئة الباغية التي يسخطون
العصبة المرضية يمرقون من الدين انه لا يناسب ما قصده من جعل ذلك كناية
عن الشيعة لان الفئة الباغية سمة قد اختص بها اصحاب معوية الباغي امام هذا
الشارح الناصب الطاغي والمروق لقب من خرج على علي عليه السلام وقدح في عصمته وامامته
فهو انسب بان يكون لقب الشارح الناصب وعلامته ثم في قوله من الغرايب
بالوراء محتلم في رؤياه لطار من وكر الجفن نومه انه فيه تطويل وركاكة لا يخفى ولو قال
من الغرايب ما طارت به البنج عن اوكار رؤوس اهل السنة لكان اعلى واحصر
فانهم يبيحون تناول البنج المسمى بالحشيش بل يوجبون مقدار كف منه على ما نقلوا
من لطايف صدر الشريعة البخاري انه لما سئل عن حكم ذلك اجاب بان الكف منه
واجب ولا ريب في ان اطارة هذه النشاة عن روسهم اشد بلية عليهم من اطارة
نومهم ثم قوله ومما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد
واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد كلام فيه اشتباه والتباس اذ لا يخفى
ان بمرور الزمان وتعاقب تحريفات اهل العدوان يصير السنة بدعة والبدعة
سنة كما يصير بذلك الحجة شبهة والشبهة حجة والمتسمون باهل السنة والجماعة
لما استمروا على متابعة ما ابتدعه خلفاؤهم الثلثة في دين الله تعالى زعموا ان ما اظهره
الشيعة عليهم بعد مرور زمان التقية بانكار الاول وتقرير الثاني من بدع عمر
بهم بيانه ان الله تعالى ومن البدايع ان الشيعة يتبعون ما هو سنة النبي صلعم
اتفاقا كالتختم باليمين وتسطيح قبور المومنين والمتسمين باهل السنة والجماعة
يعدلون عنهما الى التياسر والتسنيم ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة
باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود على انهم اشد تحريفا من ملاعين اليهود واما
قوله ولم يسمع في الزمان صيت هولاء اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان
اللئيم هو من يرضى في دينه بمتابعة تيمي لكع رذل كراهتي معلم للصبيان لا يعرف
الابا والكلالة من القرآن او عدوي ذي ابنة فظ غليظ حطاب جاهل اعترف
بانه اقل فهما وفقها من النسوان واما الشيعة فقد اتبعوا في دينهم وتحصيل يقينهم
من اجمع على علو طهارته وكرامته وشرفه وعلمه وامامته اهل الاسلام وهم الائمة
الهداة وسفن النجاة الذين ورد فيهم ان التمسك بهم لم يضل ابدا وان مثلهم

من اصل ما كان عليه النبي واهل بيته الزكية انما
هو بدعة ناشية من الجهل والعصبية فان من
جملة ما زعموه من بدع الشيعة تقريرهم
حي على خير العمل في الاذان وانكارهم صلوة
التراويح في شهر رمضان وانعكاس القضية م

كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلينظر الناصب الغريق المتشبث
بكل حشيش اي الفريقين احق بالامن ثم ما روي من قول النبي صلعم من تمسك بسنتي عند
فساد امتي فله اجر مائة شهيد انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا عند فساد
الامة وظهور الفتنة في زمان بني امية وبني العباس وغيرهم ممن ملك رقاب الناس
بسنة النبي المنتهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين المنزهين عن الكذب وساير
الارجاس واما السنة التي في ايدي المتسمين باهل السنة فاكثرها موضوعات
ماخوذة من غير ناقدها متلقية من منافقي الصحابة والجاهلين منهم باكثر شرايط
الرواية بل فاقدها كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين ع في جواب سليم بن قيس الهلالي
رحمه الله قال سليم قلت لامير المؤمنين ع اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر
شيئا من تفسير القران واحاديث عن نبي الله ص غير ما في ايدي الناس ثم سمعت
منك تصديق ما سمعت منهم ورايت في ايدي الناس اشياء كثيرة من تفسير القران
ومن الاحاديث عن نبي الله صلعم انتم تخالفونهم وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى
الناس يكذبون على رسول الله ص متعمدين ويفسرون القران بارائهم قال فاقبل
علي فقال قد سالت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا
وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب
على رسول الله صلعم على عهده حتى قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثرت علي
الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ثم كذب عليه
من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم خامس رجل منافق مظهر للايمان
متصنع بالاسلام لا يتاثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله ص متعمدا فلو علم الناس
انه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله ص
ورآه وسمع منه واخذ عنه وهم لا يعرفون حاله وقد اخبره الله تعالى عن المنافقين بما اخبر
ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع
لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمة الضلالة والدعاة الى النار بالزور والكذب
والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما
الناس مع الملوك والدنيا الا من عصمه الله فهذا احد الاربعة ورجل سمع
من رسول الله ص شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده
يقول به ويعمل به ويرويه فيقول انا سمعته من رسول الله ص شيئا امر به ثم نهى عنه
وهو لا يعلم او سمع ينهى عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ
فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه منسوخ لرفضوه واخر
رابع لم يكذب على الله تعالى ولا على رسوله مبغض للكذب خوفا من الله تعالى
وتعظيما لرسول الله ص لم ينسه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه

بما اخبر

فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه
ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث
سمعه من رسول الله صلعم صح

ولم ينقص

٦

ولم ينقص منه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي صلعم
مثل القران ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله
الكلام له وجهان فكلام عام وكلام خاص مثل القران وقال الله تعالى عز وجل
ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى
به رسول الله ص فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج من
اجله فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به رسول الله صلعم وليس كل اصحاب رسول الله
كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى ان كانوا ليحبون
ان يجيء الاعرابي والطاري فيسال رسول الله ص وانا كل يوم دخلت عليه وكل ليلة دخلة
عليه فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله ص انه لم يصنع ذلك
باحد من الناس غيري فربما كان في بيتي وكنت اذا دخلت عليه بعض منازله اخلاني
واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي لم يقم عني
فاطمة ولا احد من بني وكنت اذا سالته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتداني
فما نزلت على رسول الله ص آية من القران الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني
تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله
ان يملاء قلبي علما وفهما وحكما ونورا فقلت يا نبي الله بابي انت وامي منذ دعوت الله
بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه افتتخوف علي النسيان فيما بعد فقال
لا لست اتخوف عليك النسيان والجهل انتهى كلامه ع واما قوله والناس على دين ملوكهم
السواد الاعظم فالتعريض الذي قصده في هذه الفقرة قد رجع اليه كما لا يخفى واما قوله قد ذكر
في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتاليفه اظهار الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية
من اهل السنة الخ ففيه ايهام ان المص قدس سره حاول بيان خطاء اهل السنة مع
وصفه اياهم بانهم الفرقة الناجية وهذا كذب محض لان خطاء فرقة الناجية غير معقول
وبالجملة الوصف بالنجاة مما اضافه الناصب في اثناء تقرير كلام المص النحرير على طريقة
قصاد تقرير شعر المتاع في خلال المشاجرة والنزاع ثم في قوله وقد الفه في ايام دولة
السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده غفلة عظيمة حيث لقب مروج
مذهب الامامية الذين هم مبتدعة عنده بغياث الدين اللهم الا ان يقال انه لقبه
بذلك على طريقة تسمية الشيء باسم ما كان او يكون لما افتراه في حاشية شرحه على
السلطان الفاضل المستبصر بالدليل من رجوعه اخرا عن ذلك السبيل وما اشار اليه
من ان شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان انما كان بمجرد اتباع ميل السلطان
من غير دلالة حجة وبرهان مردود بما اشرنا اليه سابقا من فضيلة هذا السلطان وانه كان من اهل
البصيرة والفحص عن حقائق المذاهب وانه انما نقل المذهب وتغيير الخطبة
والسكة انما وقع بعد ما ناظر المص العلامة الهمام علماء ساير المذاهب واوقعهم في مضيق

الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم
فالمستثنى منه فيه انما ينطبق على الشيعة
الامامية الذين وصفهم انما ... في مواضع
من حججه هذا بالقلة والشذوذ دون اصحابه
الذين افتخر بكثرتهم وعمومهم فيها وانهم صح

الالزام

والانجام وانثبت عليهم حقيقة مذهب اهل البيت الكرام فمن اختار مذهب الامامية
في تلك الايام كان المجتهد دليله وظهور الحق بين اظهر الناس سبيله فكانوا آخذين
عن المجتهد وسلوكه لا عمن روج المذهب من ملوكه فلا يتوجه ههنا ما كان يتوجه في
بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس يأخذون المذاهب من السلاطين في
سلوكهم والناس على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور لم يكن
مدعيا للخلافة النبوية ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته الى ما ارتكبه ملوك تيم وعدي و
بني امية وبني العباس من دفعهم اقتدار اهل بيت النبي صلعم وتغيير دينه اصولا وفروعا
ترويجا لدعوى خلافتهم ليسلك الناس مسلكهم من مخالفتهم بخلاف هؤلاء الذين
تقمصوا الملك والخلافة وابتلوا الدين بكل بلية وآفة محرفين كتاب الله وغيروا
سنة رسول الله متعمدين بخلافه ناقضين لعهده مبالغين في محو آثار اهل بيته
مهتمين في غصب حقهم واخذ مستحقهم ليوقعوا بذلك في اوهام الناس انهم
من اصحاب الرأي والاجتهاد المطلعين على اسرار شريعة النبي صلعم واحكامها المستطيعين
لطلع الخلافة من اكمامها وليستدرجوا الى اذلال اهل البيت وخفض معاليهم
وتشتت شملهم وتفرق مواليهم فيتم الامر لهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا
امير المؤمنين ع في اثناء بعض خطبه مقبلا بوجهه الى من كان حوله من اهل بيته
وخاصته وشيعته فقال قد عملت الولاة قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله صلعم
متعمدين لخلافه ناقضين لعهده مغيرين لسنته ولو حملت الناس على تركها و
حولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله صلعم لتفرق عني جندي حتى ابقى وحدي
او مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي من كتاب الله وسنة
رسول الله صلعم الى آخره في قوله فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين نظر لا يخفى
اهمال واخلال وحق العبارة ان يقال بعض الخلفاء لظهور ان المصنف قدس سره
من خلص شيعة علي ع فلا يطعن فيه وحينئذ ينبغي ترك الوصف بالراشدين
اذ الخصم لا يسلم رشد من عادى عليا ع في الدين وكذا الكلام في وصف ائمته بالمرضيين
وعلمائه بالمجتهدين واما ما نقله عن بعض الظرفاء في تمثيل قدح المصنف على خلفاء اهل
و ائمتهم ومجتهديهم بمقال جرى بين الجمال فلا يخفى على الظرفاء الاذكياء عدم مناسبته
بالمصنف الكنى بابن المطهر وكونه من اناس يتطهرون وانما يناسب ذلك حال
الانجاس من الناصبة الذين لا يبالون بالبول قياما كالجمال وفي ازالة البول
والغائط لا يوجبون الاغتسال بل يمسحون الفم كالحمار على الجدار ويمسحون
اخفافهم في وضوئهم ولو وطئت الاقذار واشد مناسبة من بين هؤلاء الانجاس
بهذا الناصب الرجس الفضول الذي يسمى بالفضل ومسماه فضلة فضول اخرجه
خرج من مزبلة فمه بعرة الجمل مرة وخرى الكلب اخرى واما ما انشده وذكره من

للائمة

١٠

للائمة المهديين الاثني عشر عليهم السلام فانما ذلك حيلة وتلبيس منه لدفع تهمة
النصب الذي قد انخفض به في نظر اهل زمانه ولا اختصاص لهذا الناصب بذلك
اللوم فان قلوب اكثر اهل نحلته في الامس واليوم خالية عن حب اهل البيت
ومشكوة صدورهم فاقدة لهذا الزيت ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء
الدفين الذي ورثه من بغاة صفين حيث قال في كتابه المشهور الموسوم بوفيات
الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي ع ان محبة علي
لا يجتمع مع التسنن هذا كلامه بعبارته الملعونة التي قصد بها الاعتذار عن انحراف
ابن جهم المذكور والفكر فيهم طويل واما ما زعمه الناصب من وقوع ثناء ائمة
اهل البيت عليهم السلام على الصحابة والخلفاء الثلثة فليس على ظاهره واطلاقه
ولعله غفل عن مغزى كلامه وسياقه على ما سيجري عليه القلم ان شاء الله تعالى مشترا
عن ساقه واما ما ذكر من ان ما ذكر صاحب كتاب كشف الغمة فيه انما ذكره نقلا
عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول اكاذيبه الصريحة ومفترياته الفضيحة
التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى
على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد
ذلك من ناصب الشقي فقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث النقل من كتب
الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول وموافق راي الجميع متى رجعوا الى الاصول ولان
الحجة متى قام الخصم بتشييدها والفضيلة متى نهض المخالف باثباتها وتقييدها
كانت اقوى يدا واحسن مردا واصفى موردا واورى زنادا واثبت قواعدا واركانا
واحكم اساسا وبنيانا واتل شائنا واعلى شانا والتزم بتصديقها وان ارمضته وحكم
بتحقيقها وان امرضته واعطى القياد وان كان حرونا وجرى في سبل الوفاق وان كان
حرونا الوافق ويود لو قدر على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو بمعزل عن
الانصاف ولان نشر الفضيلة حسن لا سيما اذا انبه عليها الحسود وقيام الحجة
بشهادة الخصم اوكد وان تعددت الشهود ومليحة شهدت لها ضراتها
والفضل ما شهدت به الاعداء ونقلت من كتب اصحابنا ما لم يتعرض له الجمهور انتهى
ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمة وهو صريح من كذب الشارح الناصب والخرافة و
تحريفه كما قلنا وكذا الحال فيما نقله عن راس التعصب والحيف من حدث حلية السيف
اذ ليس في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا اثر وايضا لا مناسبة لذكر ذلك في هذا
الكتاب المقصور على ذكر النبي والائمة الاثنا عشر عليهم السلم وذكر اسمائهم وكناهم واسماء
آبائهم وامهاتهم ومواليدهم ووفياتهم ومدتهم ومعجزاتهم كما لا يخفى على من
طالع ذلك الكتاب ولو اغمضنا عن ذلك كله نقول القايل ان يحمل ذلك الكلام
منه ع على التقية من بعض المخالفين الحاضرين في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون
النقيض

مجمة علي لا يجتمع التسنن

لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم المنذري
الشافعي في آخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب
وغيره في غيره وانما قلنا بكذب ما ذكره في شأن
صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف
ذلك في خطبة كتابه وقال اعتمدت في الغالب

مقصوده ع الاحتجاج بفعل ابی بکر بل بکونه مقررا بتقریر النبی صلعم بان یکون معنی قوله ع
قد حلی ابو بکر سیفه بالفضة انه فعل ذلک فی زمان النبی صلعم وقرره علیه فالحجة حقیقة
فی تقریر النبی صلعم لا فی فعل ابی بکر واما ما نقله الناصب بعد ذلک من حدیث تولد مولانا
ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع فلیس فی المنقول عنه وصف ابی بکر بالصدیق
وانما المذکور فیه فی باب احوال ومناقبه ع مجرد قوله ولقد ولدنی ابو بکر مرتین ولا
اشعار بسوقه هناک ایضا بما یفید الثناء والتعظیم بل الظاهر انه ذکر ذلک عند تفضیل
حال الآباء والامهات من غیر ارادة الافتخار والمباهات واما استناده بالحدیث الذی
رواه عن الحاکم ابی عبد الله النیشابوری فمن قبیل استشهاد الثعلب بذنبه فانه ایضا
عندنا من جمهور ذوی الاذناب وما نقل من میله الی التشیع انما کان بمجرد قدحه فی عثمان
فقط دون ابی بکر وعمر کما صرح به الذهبی الشافعی ذهب الله بنوره فی بعض تصانیفه
وغیره فی غیره وهذا القدر لا یوجب التشیع المانع عن وضع الحدیث فی مناقب ابی بکر
علی ان نسوق الحدیث المذکور صریح فی صدوره علی وجه التقیة اذ الظاهر کون ما روی عنه ع
جوابا عن سوال من اتهمه بسب ابی بکر ودفع تلک التهمة لم یکن بادنی من ذلک لما لا یخفی
مع ان کلامه ع قد وقع علی اسلوب جوامع الکلم حیث قال الصدیق جدی یعنی من
جانب الام ثم اظهر الکراهة بسب الآباء یعنی لا من ذلک الجانب فان اطلاق الاب
علی الجد من قبل الام اطلاق مجازی علی ما یدل علیه کلام الناصب فیما سیاتی
من مبحث المیراث وایضا انما نفی ع السب وقد سمعت منا ان السب بمعنی الشتم
لا یجوز عند احاد الامامیة ایضا بالنسبة الی احد وانما المجوز اللعن ولما اتهمه السائل
المخالف بالسب الذی استعملوه فی الاعم من الشتم واللعن غالطه ع بنفی السب مستعملا له
فی معناه الاصلی الذی هو الشتم فقط کما مر فلا یلزم من کلامه ع نفیه اللعن علی انه لا مانع
شرعا ولا عقلا من لعن المومن بل المسلم بل الکافر آباءه اذا کانوا ظالمین الا لعنة الله
علی الظالمین واما الدعاء بجملة لا قدمنی الله ان لم اقدمه فمع ظهور مخایل الوضع علیه
لعدم ظهور ارتباطه بما قبله یمکن ان یحمل علی نحو من التقدیم کتقدیمه فی الزمان او تقدمه
علی عمر وعثمان مثلا فی اظهار الایمان فلا دلالة له علی تقدیمه علی علی ع کما توهمه الناصب
ولا یستبعدون عنهم علیهم السلام صدور امثال هذه الکلمات الابهامیة الجامعة
فی مقام التقیة ومغالطة اهل الخلاف والعصبیة فقد صدر عنهم اکثر من ذلک واظهر
منها ما روی انه سال انه رجل من المخالفین عن الامام الصادق ع وقال یا ابن رسول الله
ما تقول فی ابی بکر وعمر فقال ع هما امامان عادلان قاسطان کانا علی الحق وماتا
فعلیهما رحمة الله یوم القیمة فلما خلا المجلس قال له رجل من خاصته یا ابن رسول
الله لقد تعجبت مما قلت فی حق ابی بکر وعمر فقال نعم هما اماما اهل النار کما قال الله سبحانه
وجعلناهم ائمة یدعون الی النار واما القاسطان فقد قال الله تعالی واما القاسطون

واما القاسطون فکانوا لجهنم حطبا

فکانوا

فکانوا لجهنم حطبا واما العادلان فلعدولهما عن الحق کقوله تعالی والذین کفروا بربهم یعدلون
والمراد من الحق الذی کانا مستولیین علیه هو امیر المومنین ع حیث اذیاه وغصبا
حقه عنه والمراد من موتهما علی الحق انهما ماتا علی عداوته من غیر ندامة عن ذلک والمراد
من رحمة الله رسول الله صلعم فانه کان من رحمة للعالمین وسیکون خصما لهما ساخطا
علیهما منتقما منهما یوم الدین وبما قررناه اندفع ایضا العجب الذی فرعه الناصب علی
تلک الاحادیث الموضوعة تعصبا وحیفا وظهر ان سواله للعصمة عن التعصب
وذمه ایاه بانه ساء الطریق وبئس الرفیق من قبیل المثل المشهور الشعیر یوکل ویذم
واما ما ذکره فی وجه اعراض علماء السنة عن رد کلام المصنف من الوجهین فقد مر منا فی الخطبة
ما یرشدک الی عدم اتجاهه فتذکر ومن العجب طعنه فی ضمن الوجهین علی کمال کلام المصنف
الذی جمع بین السلیقة والکسب فی العربیة بنسبته الی الرکاکة والرطانة مع اشتمال
شرحه بل جرحه هذا علی العبارات الملحونة الملعونة الخالیة عن المتانة الملفقة من
کلام غیره بالف حیلة وتضمنه للمعانی الذی لا یلیق قصدها باهل الفهم والفطانة وکانه
قیل فی طعنه امثاله علی کلام اهل الکمال نظم طعنه بر هر کامل از گفتار ناموزون زند
خر چو سر گینش بود خنده بر گردون زند ثم ما ذکر انه یرد فیما رد علی وجه التحقیق والانصاف
لا عن جهة التعصب والاعتساف مردود بمناقضة ذلک لما اتی به من تناول
المصنف العلامة بضروب الشتم والملامة وحینئذ یتوجه علیه مثل ما تمثل به سابقا فی شان
المصنف اعلی الله شانه وصانه عما شانه من سوال الجمال عن الجمل فانا نقول علی طبق ما ذکره
ثمة نعم ظاهر علی الناصب المجبول علی عداوة اهل العصمة والتعفف علی وجه لا یعتریه
الندامة والتاسف انه منزه عن درن التعصب والتعسف مع خوضه فی فر ابل الشتم
وجعل فمه بالوعة الفضلات علی الختم ثم ما ذکره من ان الفرقة المبتدعة لا یاتمنون علماء السنة
فی روایاتهم ویقولون لهم کلام صحیح وحق صریح ولقد ظهر صدق ذلک من کذبه الصریح علی
کتاب کشف الغمة ووضع الحدیث علی لسان الائمة وتبین ان من عبر عنهم بالمبتدعة
یعذرون فی عدم ائتمانهم بعلماء السنة واتضح ان الکذب سنة هذا الرجل من جماعة
اصحابه لا ممن تنزه عن تصور ذلک وارتکابه وستضح لک فی بحث الاجماع من
مسائل اصول الفقه اختراعه للآیة وجراته علی الله تعالی فوق الغایة وهذا دیدن الاشاعرة
القاصرة والحشویة الفاجرة یشتهون المکابرة فی جمیع المسائل ویتشبثون فی ذلک
بسائر الوسائل یختلقون الاکاذیب المموهة ویبتدعون الاعاجیب المشوهة یوحی
بعضهم الی بعض زخرف القول غرورا ویقولون منکرا من القول وزورا واما ما ذکره
من ان آثار التعصب والغرض فی تطویلات عبارة المصنف ظاهرة ففیه انه لو سلم وجود
تطویل فی کلام المصنف ظاهرة ففیه ایضا انه یوهم وجود تطویل ... من یفهم الکثیر من القلیل
... ذلک سهولة وصوله الی اذهان المخالفین القاصرین فی معقولهم ومنقولهم

وتقريبه الى اذهان فروعهم واصولهم على طبق تكلم الناس على قدر عقولهم فانه لو اجمل في الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده ونسبوه الى التعمية والالغاز او ايراده مالا قرينة عليه من المجاز فيقصر عن ادراكه الآذان والاسماع وينقبض عنه الاذهان والطباع كما قيل نظم
صد بار بيت كرده ام آهنگ قول خويش : تا بو كه اين سخن بمذاق تو در شود : وقد اشار المصنف قدس سره في آخر المبحث السابع الى ما ذكرناه حيث قال ولو جاز ترك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطاء الذي ارتكبه مشايخهم ان الصفحوا لم نتطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى آخر الكلام واما سؤال الناصب عن الله تعالى ان يجعل سعيه مشكورا فيها انا اشره منتهكما ماجورا انه قد شكر الله تعالى سعيه وجعل في مرعى الزقوم رعيه وامر زبانية الجحيم باذاقته من الحميم وخطابه بذق انك انت العزيز الكريم واما تسمية طرحه للمهمل بالاهمال فمهمل واما بالابطال فمنشاؤه اهماله واخلاله في تحقيق الحق وقصر غرضه في ترويج الباطل ولنعم ما قال افلاطون الالهي ان من كان غرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين يديه وسنكشف بعون الله تعالى هذا المعمى ونبين ان ذلك اسم بلا مسمى قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الاولى في الادراك وفيه مسائل الاول لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على ما ياتي وبه يعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البداية به فلهذا قدمناه اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبداء الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس آلات بها يحصل الادراك وهي القوة الحاسة فيحس الطفل في اول ولادته بحس اللمس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري على سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج في المطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الآلات ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة احساسه بالامور الجزئية ثم اذا استكمل العلوم وتفطن بمواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فقد ظهر من هذا ان العلوم الكسبية فرع العلوم الضرورية الكلية والعلوم الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله فالطعن في الاصل طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة الا القليل من فقهاء ما وراء النهر انكروا قضايا محسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة انتهى كلامه قدس سره قال الناصب خفضه الله تعالى اعلم ان هذه المباحث التي صدر بها كتابه كلها ترجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تبعهم من الامامية وغيرهم وذلك في رؤية الله تعالى التي تجوزه الاشاعرة وينكره المعتزلة كما ستراه واضحا ان شاء الله تعالى فنجعل المسئلة

الاول

الاولى في الادراك مع ارادة الرؤية التي هي اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام وارادة الخاص بلا ارادة المجاز وقيام القرينة وهذا اول اغلاطه والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على ما ياتي وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البداءة به وانما ظهر مقالاتهم العجيبة على زعمه في الرؤية لا في مطلق الادراك كما ستعرف بعد هذا فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فثبت انه اطلق الادراك واراد به الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة للعام على الخاص ثم ان قوله الادراك اعرف الاشياء واظهرها وبه تعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان عنى ان الرؤية التي اراد من الادراك هي اعرف الاشياء في كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقة حالها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة هذا الكلام غير محصل المعنى ثم قوله ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبداء الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة ومقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال كلام باطل يعلم منه انه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبداء الفطرة الذي يذكر الحكماء ويقولون النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شيء من الحكمة فان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبداء الفطرة ان تعلق النفس بالبدن فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاته وهذا التحقيق ذكر في موضعه من الكتب الحكمية والايناسب بسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن فيه انه يشنع على الاشاعرة من الطرق العقلية ثم قوله وانكروا قضايا محسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم انكار ادراك المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت ستعلم ان كل ما ذكره ليس انكارا للقضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اريد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس وهذا مذهب جماعة من العقلاء غير الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر في المحسوسات كما اشتهر هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات فان

غلط ...

سعى ... غلط ... نقد ... القيامة ... اصل ... لا يفضح ...

المسئلة الاولى في الادراك ...

الاول

... الفاضي ... الذي يخفض ... الفراعنة ... يخفض كل شيء يريد خفضه ... الرفع منه

مبادی البرهان اشیاء متعددة من جملتها المحسوسات فمن این هذه الملازمة فعلم
ان ما اراد فی هذا المبحث ان یلزم الاشاعرة من السفسطة لم یلزمهم بل کلامه
المشوش علی ما بیناه عین الخلط والسفسطة والله اعلم انتهی **اقول** فیه وجوه
من الکلام وضروب من الملام اما اولا فلانا لا نسلم رجوع المباحث المذکورة الی
بحث الرؤیة وانما یکون کذلک لو کان البحث فیهما مقصورا علی البحث عن الرؤیة
ولیس کذلک کیف وقد صرح المص فی هذا المبحث بیان احکام العلم الضروری والکسبی
وادراک الحواس الخمسة من الابصار واللمس وغیرهما حیث قال بعد بیان حکم حس
البصر واللمس وکذا یتدرج فی الطعوم وباقی المحسوسات الی ادراک ما یتعلق بتلک
الآلات انتهی وکذا فی المباحث الآتیة عمم الالزام فی باقی الحواس نعم عمدة ما وقع
البحث فیه هو مسئلة الرؤیة واین هذا من الرجوع واما ثانیا فلان ما اشعر به کلامه
من ان الامامیة تابعون فی هذه المسئلة ونحوها للمعتزلة فریة بلا مریة فان الامامیة
اید هم الله بنصره مقدمون علی الکل فی الکل متفردون بالعقاید الحقة المقتبسة عن مشکوة
النبوة والولایة فکان المعتزلة هم المتاخرون المرتکبون موافقة الشیعة فی بعض
المسایل وبالجملة قدم الشیعة وتابعیة المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم ع امر ظاهر مشهور
ویدل علیه کلام الشهرستانی الاشعری فی کتاب الملل والنحل حیث قال ان ابا الهذیل
العلاف شیخ المعتزلة ومقدم الطایفة والمناظر علیها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد
الطویل عن واصل بن عطا واخذ واصل عن ابی هاشم عبد الله بن محمد الحنفیة انتهی
ولاریب فی ان ابا هاشم واباه رض عنهما کانا من ائمة الشیعة ولهذا نسبت الکیسانیة
من فرق الشیعة الامامیة الیهما ولهذا قال الشهرستانی ایضا فی ذیل احوال طوایف
المعتزلة منهم من یمیل الی الروافض ومنهم من یمیل الی الخوارج والجبائی وابنه ابو هاشم
قد وافقا اهل السنة فی الامامة وانها بالاختیار انتهی واما ثالثا فلانا نقول من این علم
ان المص قدس سره اطلق العام واراد الخاص بلا ارادة المجاز سوای فساد فی عدم ارادة
ذلک مع ما تقرر عند ائمة العربیة من ان اللفظ اذا استعمل فی امر خاص لا من جهة
الخصوص بل من جهة ان الموضوع له فی ذلک الخصوص کان حقیقة کاطلاق الانسان
علی زید فانه من حیث الخصوصیة مجاز ومن حیث انه موضوع له حقیقة وقد صرح
بهذا سید المحققین قدس سره الشریف فی حاشیة شرح العضد وغیره فی غیرها واما
رابعا فلانا لا نسلم ما ذکره من ان المص جعل العنوان الادراک بمعنی الرؤیة وهو ظاهر مما
قدمناه نعم الاختلاف فی الابصار والرؤیة اعظم من غیرهما وهذا لا یستلزم حمل لفظ
الادراک ههنا علی الرؤیة واما خامسا فلان آخر کلامه مناقض مبطل لاوله حیث
نفی قیام القرینة فی اطلاق الادراک علی الرؤیة ثم قال والدلیل علی انه اراد بهذا
الادراک الذی عنون به المسئلة الرؤیة انه قال لما کان الادراک اعرف الاشیاء انتهی

١٣
واعجب من ذلک انه بالغ فی اظهار قوة القرینة حتی سماه دلیلا نطقیة فی تاسیس المقال
وهدمه وابطاله بلا امهال یشبه بناء الاطفال بنوا وخربوا فی الحال والتحقیق ان المراد
بالادراک قد یطلق ویراد به الاحساس بالحواس وقد یطلق علی الصورة الحاصلة من المدرک
عند المدرک فیتناول الاحساس والتخیل والتوهم والتعقل وعلی المعنی الاول وقع قول
المحقق الطوسی طیب الله مشهده فی الهیات التجرید حیث قال فی اثبات صفتی السمع
والبصر له تعالی والنقل دل علی اتصافه تعالی بالادراک بل ربما یدعی زیادته فی هذا المعنی کما صرح
بعض الفضلا فی رسالة الحدود فی کلام المتکلمین اذا اطلق یراد به واحد لا قسام التسعة
من الاعراض اعنی وجدان المرئیات وسماع الاصوات ونحوها کما صرح به بعض الفضلاء
فی رسالة الحدود وقد صرح المص ایضا بذلک فی کتابه الموسوم بمنهج المسترشدین حیث
جعله قسما مقابلا للاعتقاد المنقسم الی العلم والتقلید والجهل المرکب واراد به اطلاع
الحیوان علی الامور الخارجة بواسطة الحواس وحکم بکونه زایدا علی العلم مستندا بانا
نجد تفرقة ضروریة بین علمنا بحرارة النار وبین اللمس الذی هو ادراکها اذ الثانی
مولم دون الاول وایضا لو کان الادراک غیر زاید علی العلم لزم ان یتصف بالعلم کلما
اتصف به ولیس کذلک ان الحیوانات العجم یتصف به دون العلم واما سادسا
فلان ما ذکره من التردید فی بیان کون کلام المص غیر محصل للمعنی تردید مردود نتیجة
لا محصل له لاتحاد عنوان الشقین اعنی قوله الرؤیة التی اراد من الادراک وقوله الاحساس
الذی هو الرؤیة وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفیة فی التحقق والثبوت کما ذکره الناصب
فی الشق الاول یقتضی ان یکون الادراک اعرف تحققا وثبوتا لا مجرد کونه محققا
ثابتا حتی یلزم اشتراکه مع کثیر من الاجسام والاعراض کما زعمه الناصب وایضا
کون کثیر من الاجسام والاعراض محققا ثابتا لا یصلح سند المنع اعرفیة الادراک بقوله
فلا نسلم الاعرفیة لان کون کثیر من الاجسام والاعراض محققة معروفة لا یقتضی
عدم اعرفیة الادراک عنها وکذا لا محصل لقوله فی الشق الثانی انه ان اراد ان الاحساس
الذی هو الرؤیة اعرف بالنسبة الی باقی الاحساسات ففیه ان کل حاسة بالنسبة
الی متعلقه حالها کذلک الخ لظهور انه اذا اعتبر الاعرفیة بالنسبة الی باقی الاحساسات
وسلم ان الاحساس البصری اعرف بالنسبة الی باقی الاحساسات ثم کلام المص ولا یقدح
فیه ان یکون لباقی الاحساسات اعرفیة بالنسبة الی متعلقاتها او غیرها وبالجملة
اعرفیة الرؤیة بالنسبة الی باقی الاحساسات یکاد ان یکون محسوسا ولهذا تراهم
یقدمون فی کتب الکلامیة والحکمیة القوی المدرکة الظاهرة علی الباطنة لظهورها وقوة
الابصار علی غیرها من الظاهرة لاظهریتها واعرفیتها کما نبه علیه سید المحققین فی شرح
المواقف وغیره فی غیره وبما قررنا ظهر انه یمکن الجواب بارادة الشق الثالث وهو
ان یراد بالادراک ما یشمل سایر الحواس الظاهرة فانها اعرف الادراکات الباطنة

الی متعلقه

نعقصور فهمه و

من ادراک نفس النفس وآلاتها الباطنة کما عرفت فظهر ان الشارح الناصب
استعداده وبعده عن اهل التحصیل لم یحصل معنی کلام القوم ولا معنی کلام المص الجلیل و
اما سابعا فلان قوله وکل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس مما لا یحصل له اصلا
لان المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحدان بالذات
اراد ان العلم بمعنی الصورة الحاصلة فی العقل متحد مع المعلوم الحاصل فیه لان العلم
بمعنی ادراک الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود فی الخارج فان هذا غلط و
سفسطة کما لا یخفی واما ما ذکره من ان المص حسب ان مبدء الفطرة هو حال الطفولیة
مدخول بان ذلک مما لا یفهمه من کلام المص الا معاند حریص فی الرد علیه فان ظاهر معنی
قوله وذلک مشاهد فی حال الاطفال هو ان خلو النفس فی مبدء الفطرة عن مجموع العلوم
وکونها قابلة لها مشاهد معلوم فی حال الطفولیة التی هی قریبة من مبدء الفطرة فان
النفس خالیة فیها ایض عن جمیع العلوم وقابلة لها غایة الامر ان الخلو فی مبداء الفطرة
اکثر من الخلو فی حال الطفولیة فقوله قدس سره وذلک مشاهد فی حال الاطفال
تنبیه علی دعوی خلو النفس الانسانیة فی مبدء الفطرة مع شاهد خلوها فی حال الطفولیة
لا تفسیر لمبدء الفطرة بحال الطفولیة کما توهمه هذا الجارح فلا یلزم من کلام المص الحکم
بان الطفل لا یعرف شیئا من العلوم العقلیة کما توهمه ثانیا علی انه لو تم ما اورده علی
عبارة المص لکان اظهر وروداً علی عبارة حاشیة المطالع لسید المحققین قدس سره
الشریف الذی کان تلمیذ تلمیذه وممن لا ینکر احد کونه من علماء المعقولات سیما
الجارح الذی استمر فی جرحه هذا عن شرحه قدس سره علی المواقف فقد قال قدس سره
الشریف عند تحقیق قول شارح المطالع ویمکن حمل قراین الخطبة علی مراتبها الاربع ان
خلو النفس فی مبدء الفطرة عن العلوم کلها ظاهر وان نوقش فیها بانها لا تغفل عن
ذاتها اصلا وان کانت فی ابتداء طفولیتها انتهی فان مقتضی کلمة ان الوصلیة ان یکون
ابتداء الطفولیة اسبق الاحوال ولا اسبق من مبداء الفطرة فیکون فی کلامه ایضا
اشعار ابل تصریحا باتحادهما تامل واما ثامنا فلان الحکم بخلو النفس فی مبدء الفطرة
عن العلوم وایراد الاعتراض علیه بمثل ما ذکره الناصب والجواب عنه مذکور فی
کتب القوم فلا وجه لذکر الاعتراض من غیر ذکر جوابه وذلک لان عمر الکاتبی القزوینی
من اهل نحلة الناصب قال فی بحر الفواید فی شرح عین القواعد وجه الحاجة الی
المنطق ان الانسان فی مبداء الفطرة لیس له شیئ من العلوم الخ واعترض علیه
بان المراد من مبدء الفطرة اما اول حال تعلقت فیها النفس بالبدن او حالة الولادة
وایا ما کان فلان الانسان فی تلک الحالة عالم بخصوصیة ذاته وساير الوجدانیات
من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع فلا یکون عاریا عن جمیع العلوم واجیب
بان الشعور بخصوصیة الذات ادراک جزئی ولا یسمی علما لکنه اذا طلب بعد العلم

بتلک الخصوصیة ماهیته فذلک علی وجه کلی فهناک یسمی علما مثل ان یعلم ان نفسه
جوهر مجرد قایم مفارق وهذا المجموع امور کلیة وکذلک الوجدانیات لیست علوما بل
هی من قبیل الادراکات الشبیهة بالاحساسات فی کونها جزئیة والعلوم ادراکات
کلیة فلا یرد الاشکال علی ان المص لم یقل ان النفس خالیة عن العلوم بل صرح بخلوها
عن جمیع العلوم والمراد انها خالیة فی مبدء الفطرة عن جمیع العلوم لا عن کل واحد
کما نبه علیه شارح المطالع رحمه الله بتاکید العلوم بقوله کلها فلا یتوجه ما اورده الناصب
من ان الجنین فضلا عن الطفل له علوم کثیرة بل لو لم یکن لفظ الجمیع موجودا فی العبارة
لامکن تصحیحها بحمل الالف واللام فی العلوم علی الاستغراق واما ما ذکره من ان المص
لم یکن من اهل المعقولات فخلا یروج علی من وصل الیه مصنفات المص فی العلوم العقلیة
کشرحه الموسوم بکشف الخفاء فی حل مشکلات الشفا وحاشیته علی شرح الاشارات
وشرحه علی التجرید وغیر ذلک مما اعترف بنفاستها العلماء الاعلام والیه منتهی سلسلة
تلمذ سید المدققین صدر الملة والدین محمد الشیرازی فی العقلیات واما تاسعا فلان
ما ذکره من ان المص اراد بقوله انکروا قضایا محسوسة علی ما بنی انهم انکروا وجوب
تحقق الرؤیة شرایطها انه غیر مسلم وانما اراد انکارهم وجوب تحقق اثر کل من الحواس
عند تحقق شرایطه کما اوضحناه سابقا وسیاتی من المص فی البحث الرابع ایض ما هو
صریح فی ذلک حیث نسبهم الی تجویز خلاف ما حکم به حس البصر والسمع واللمس
وظاهر ان الاقتصار علی هذه الثلثة من باب الاکتفاء بالاهم فظهر صدق قول المص
انهم انکروا قضایا محسوسة مرادا به المحسوسة بالاعم من البصر والسمع واللمس والذوق
والشم مع ان وجه انکارهم للمحسوس بواحد منها جار فی الاعم فافهم واما عاشرا فلان
ما ذکره بقوله ثم ان انکار القضایا المحسوسة اراد به انهم یمنعون الاعتماد علی القضایا
المحسوسة الخ ففیه نظر من وجوه الاول انا لا نم ان المص اراد بالانکار المذکور منع الاعتماد
علی القضایا المذکورة حتی یتجه ان هذا مذهب جماعة من العقلاء غیر الاشاعرة فان
الاشاعرة لم یعللوا انکارهم للقضایا المحسوسة بشیء اصلا ولهذا نسبوا الی المکابرة
الثانی ان المذکور فی شرح المواقف ان ذلک منسوب الی جماعة من الفضلاء وفیه اشارة
الی بطلان تلک النسبة فحکم هذا الناصب الجارح بان هذا مذهب جماعة من العقلاء
تمویه صریح قد ارتکبه لدفع الاستبعاد عما وقع من اصحابه الاشاعرة قریبا من هذا
المکابرة الثالث ان ما دل علیه کلامه من ان الاشاعرة ذکروا مذهب تلک الجماعة
من العقلاء وابطلوه غیر مسلم وانما ابطل ذلک من تاخر عن هولاء الجماعة من عقلاء
الحکماء ووافقهم المتاخرون من الاشاعرة فی ذلک الابطال وذکروا ذلک فی کتبهم
مع عدم تنبههم لکون بطلان ذلک الی بطلان ما ذهبوا الیه الرابع ان قوله لیس
کل من یعتقد ببطلان حکم الحس یلزمه انکار کل المعقولات مدخول بان المص قد استدل

على ذلك تمنع المدعى المستدل عليها من غير تعرض لدليلها مناقشة غير مسموعة **قال المص**
رفع الله درجته **البحث الثاني في شرايط الادراك** اطبق العقلاء باسرهم عدا الاشاعرة
على ان الادراك مشروط بامور ثمانية لا يحصل بدونها الاول سلامة الحاسة الثاني
المقابلة او ما في حكمها كما في الاعراض والصور في المرايا فلا يبصر شيئا لا يكون مقابلا
ولا في حكم المقابل الثالث عدم القرب المفرط فان الجسم لو التصق بالعين لم يمكن
رويته الرابع عدم البعد المفرط لان البعد اذا افرط لم يمكن الروية الخامس عدم الحجاب
فان مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الروية السادس عدم الشفافية
فان الجسم الشفاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رويته السابع تعمد الرائي للادراك
الثامن وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لا نشاهده في الظلمة وحكموا بذلك حكما
ضروريا لا يرتابون فيه وخالفت الاشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين
والفلاسفة ولم يجعلوا للادراك شرطا من هذه الشرايط وهو مكابرة محضة لا يشك
فيها عاقل انتهى كلامه **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول اعلم ان شرط الشيء
ما يكون وجوده موقوفا عليه ويكون خارجا عنه فمن قال شرط الروية هذه الامور ما اذا يريد
من هذا ان يراد ان الروية لا يمكن انه يتحقق عقلا الا بتحقق هذه الامور واستحال عقلا
تحققه بدون هذه الامور فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لانا وان نرى في الاسباب
الطبيعية وجود الروية عند تحقق هذه الشرايط وفقدانها عند فقدان شيء منها الا انه لا يلزم بمجرد عند فقدان م
ذلك من فرض تحقق الروية بدون هذه الشرايط محال وكل ما كان كذلك لا يكون
محالا عقليا وان اراد ان في العادة جرى تحقق المشروط الذي هو الروية عند حصول هذه
الشرايط ومحال عادة ان يتحقق الروية بدون هذه الشرايط مع جوازه عقلا فلا نزاع
للاشاعرة في هذا بل غرضهم اثبات جواز الروية عقلا عند فقدان الشرايط ومن ثم
تراهم يقولون ان الروية تكون بدون هذه الشرايط مع جوازه عقلا فلا نزاع للاشاعرة
في هذا بل غرضهم اثبات جواز الروية عقلا عند فقدان الشرايط ام يخلقه الله في الحي
ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرايط التي اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من نفي
الشرطية ما ذكرنا لا انهم يمنعون جريان العادة على ان تحقق الروية انما يكون عند تحقق
هذه الشرايط ومن تتبع قواعدهم علم انهم يحيلون كل شيء الى ارادة الفاعل المختار
وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة
ومن يلحق فضلائهم كالمعتزلة ومن تابعهم فحاصل كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق
الروية في حي مع فقدان هذه الشرايط وان كان هذا خرقا للعادة فاين هذا من السفسطة
وانكار المحسوسات والمكابرة التي نسب هذا الرجل اليهم وسيأتي عليك باقي
التحقيقات انتهى كلام الناصب **اقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حاصل
كلام المص قدس سره في هذا المقام دعوى البداهة ومرجع رد الناصب المطيد وترديده

١٥

المردود منع البداهة وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل كما قال المص وكثيرا ما يجاب عن مثل
هذا المنع بانه مكابرة لا يستحق الجواب او لا يلتفت اليها كما اجاب به صاحب المواقف
عن مناقشة من قدح في حجية الاجماع وغيره عن غيرها والحاصل انا لا نثبت اشتراط الامور
المذكورة في الروية بدليل حتى يتجه ايراد المنع والنقض على مقدماته بل نقول ان بديهة
العقل الصريح يقتضيه كما اجاب بمثله افضل المحققين قدس سره في نقد المحصل عن شبهة
من استشكل حكم الحس ونسبه الى الغلط حيث قال لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت
المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة
العقل من غير رجوعه الى دليل فليس لنا ان نجيب عن هذه الاشكالات انتهى وقال
المص فيما سيجيء من مسألة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضروري باطل
كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت الاستدلالات في مقابلة
الضروريات انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك لعموم قدرته تعالى لكنه خارج عن محل النزاع
اذ النزاع في ادراك الباصرة بالآلة المشهورة والقوة المودعة فيها والحاصل ان الروية
لها معنى معروف لا يتصور الا بان يكون المرئي في جهة والرائي له حاسة فلو اطلقوا
الروية على معنى آخر غير المعنى المشهور كالانكشاف التام والابصار بغير تلك القوة
فسلم انه يمكن ذلك امكانا عقليا لكن يصير به النزاع لفظيا وهو كما ترى واما ثانيا
فلان ما نقله عن الاشاعرة من انهم بنوا مسألة الروية ونحوها على ما اسسوه
من احالة كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء
توقفه على الاسباب الطبيعية بل الواجب تعالى مع ارادته كاف فيها حقيقة بحيث
لو فرض انتفاء جميع ما يتوهم ان له مدخلا فيها بحسب الظاهر من ساير العلل لم يلزم
الاختلال في تلك الوجودات والعدمات حتى انه يجوز ان يتحقق الاحتراق في شيء
بدون النار اذا اراد الله تعالى احتراق شيء مما يقبله فاقول في ذلك الاساس اختلال
والبناء عليه محال وذلك لظهور استلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف تحقق
الكل على تحقق جزئه واللازم باطل اما بيان الاستلزام فلان تحقق الجزء جزء تحقق
الكل وكون الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضروري بل اولي وكذا يستلزم عدم توقف
تحقق العرض على الجوهر ووجه الاستلزام بين مما بين وبطلان اللازم مما حكم به
بديهة العقل وان قال شرذمة قليلة لا يعتد بشانهم بقيام العرض بنفسه على انا
نقول الا نظر حصول معلول حادث لا يكون قبله حادث بجري العادة مع قولهم
بحصول حادث كذلك وقال الخطيب الكاذروني الشافعي في بعض تعليقاته ان
القول بان مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشياء يستلزم شيئا آخر وان
لا علاقة لزومية بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود
الجوهر ولا يعقل عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك

والى اصل انه قد يكون شيآن لا يمكن وجود احدهما بدون الآخر وقال فخر الدين الرازى
فى المباحث المشرقية الحق عندى ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها
على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف فى صدوره عن البارى تعالى من غير شرط ومنها
ما لا يكفى امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود
استعدادا تاما صدرت عن البارى تعالى ولا تاثير للوسايط فى الايجاد بل فى الاعداد انتهى
وظاهره يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان التاثير مخصوصا بالبارى تعالى
فتامل واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الامامية يلحسون من فضلات الفلاسفة فليس
الا لمجرد اظهار عصبيته على الحكماء والامامية وبعده عن سراير الحكمة الالهية وانه تعالى ما وفق
الناصب واصحابه لفقه الحكمة ضالة المؤمن اما تعصبه على الحكماء فلظهور ان بالارتقاء
الى اعلام الفطنة والاهتداء الى اقسام الحكمة تصير الناظر فى حقايق الاشياء بصيرا
ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكماء الاسلام
الذين اخذوا جواهر الحكمة عن معادنها اهل البيت وفازوا برحيق التحقيق من منابعها
الكافلة لاحياء الميتة فاشتدت فى علوم الاسلام عراهم وتاكدت فى دقايق الحكمة قواهم
وان وافقوا الرعيل الاول من الحكماء فى بعض المسايل والاحكام فلا يقتضى خروجهم
عن قواعد الاسلام حتى يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة كل الشناعة
على من لم يصل يده الى مائدة الحكمة ولم يظفر على زلال الفطنة وشرب فى ظماء الجهل
من سؤر الحشوية واختار الصوم والبصل على الطيور المشوية ولنعم ما قال الحكيم الكامل
ابو على عيسى بن زرعة فى بعض رسايله تعريضا على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم
من فرق اهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق
ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان علم الحكمة اقوى الدواعى الى متابعة الشرع و
من زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهو مغالطة لها قد بنى فيه على مقدمة فاسدة
غير كلية تقريرها ان الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشىء مفسد له والكبرى
غير كلية فان الحلاوة تخالف البياض ولا يفسده والصورة تخالف المادة
ولا يفسدها واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان الناظر فى المنطق
مستخف بالشريعة فان ذلك القايل طاعن فى الشريعة لان كلامه فى قوة قول
من يقول ان الشريعة لا تثبت عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل
للدراهم البهرجة التى يهرب من النقاد ويانس بمن ليس من اهل المعرفة
فمن قال ان الحكمة تنفى الشريعة فهو الطاعن فى الشريعة لا المنطق الذى يميز
بين الصدق والكذب انتهى كلامه وايضا فذلك تشنيع بما هو واصحابه اولى به لا فتراء
احلتهم على الامامية والمعتزلة فى مسئلة خلق الاعمال وغيرها بموافقتهم للفلاسفة
فيها فهو فى ذلك حقيق بان ينشد عليه شعر لا تنه عن خلق وتاتى مثله

16

عار عليك اذا فعلت عظيم ومما ينبغى ان ينبه عليه فى هذا المقام ان المقالات
العجيبة التى تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينتهى الى مقدمات دقيقة قد اطلع
هو عليها بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم وتواتر انه لم يكن
من اهل هذا الشان والعلماء المطلعين على قوانين الحد والبرهان بل انما ذهب
الى بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة ارباب الاعتزال وحب التفرد فى المقال
طلبا لرياسات الجهال ولهذا ترى الحكيم شمس الدين الشهرزورى جعل متابعة
فخر الدين الرازى لمذهب الشيخ الاشعرى قدحا على ذكائه وشعوره ودليلا على نقصان
كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين فقال واعجب
احوال هذا الرجل انه صنف فى الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين
وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع
وينصر مذهب ابى الحسن الاشعرى الذى لا يعرف اى طرفيه اطول لانه كان خاليا
عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف حد ترتيب حد ولا يفهم برهانا بل هو شيخ مسكين
متحير فى مذاهب الجاهلية التى يخبط فيه خبط عشواء انتهى والى كنت اظن اولا ان
الحكيم المذكور ربما يتعصب فى اظهار نقص الشيخ الاشعرى لعداوة دينية ونحوها حتى
رايت فى رسالة عملها السيد معين الدين الايجى الشافعى الاشعرى صاحب التفسير
المشهور فى مسئلة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويصدقه حيث قال وليت
شعرى ما للاشعرى لم يجعل مطلب الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم
وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة
والسؤال عنه بدعة فلا ادرى لم فر عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم انه من
قلة ورعه ذهب الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف
لصرايح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معللة بغرض ودليله
كما صرح به فى كتبه انه يلزم تاثر الرب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يتاتى ذو مرية
ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه
فاين التاثر نعم صفة فعلية موقوفة على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة
على صفة مثلها انتهى بل يفهم من شرح جمع الجوامع للفنارى الرومى فى مبحث القدرة
ان اكثر تلك المسايل التى تفرد بها الاشعرى قد اخذها من السنة القصاص والوعاظ
حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم يصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة
لا لنقص فى القدرة ولم يخالف فى ذلك الا ابن حزم فقال فى الملل والنحل ان الله
عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه
الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشىء قد يكون لقصورها عنه وقد
يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوب او امتناع والعجز هو الاول

دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك
ادريس ع حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة
وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال هل الله تع يقدر ان يجعل الدنيا
في سم هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس
بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلعم فقد اشتهر
وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس ع اجوبة في مسايل
كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم و
قدوتهم في مذهبهم قال المص رفع الله درجته البحث الثالث في وجوب
الروية عند حصول هذه الشرايط اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعرة على ذلك
للضرورة القاضية به فان عاقلا من العقلاء لا يشك في حصول الروية عند
استجماع شرايطها وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك وارتكبوا السفسطة
وجوزوا ان يكون بين ايدينا بحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء
محيطة بنا من جميع الجوانب ملاصقة لنا تملاء الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة
مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها
ولا نبصرها ولا شيئا منها البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات هايلة تملاء اقطار الارض
بحيث ينزعج منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا سليمة
ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد البتة بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسها
اصلا وكذا اذا لمس بباطن كفه حديدة محمية بالنار حتى تبيض ولا يحس بحرارتها
بل يرمي في تنور اذيب فيه الرصاص او الزيت وهو لابث في التنور ولا الرصاص
المذاب ولا يدرك حرارته وتنفصل اعضاءه وهو لا يحس بالالم في جسمه
ولا شك ان هذا هو عين السفسطة والضرورة تقضي بفساده ومن يشك فيها
فقد انكر اظهر المحسوسات انتهى كلامه قال الناصب خفضه الله تع اقول
مذهب الاشاعرة ان شرايط الروية اذا تحققت لم يجب الروية اذا تحققت
لم يجب الروية ومعنى نفي هذا الوجوب ان الله تع قادر على ان يمنع البصر من الروية
مع وجود الشرايط وان كانت العادة جارية على تحقق الامور المذكورة ومن انكر
هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على
روايته ونقله اصحاب جميع المذاهب من الاشاعرة والمعتزلة والامامية
ان النبي صلعم لما خرج ليلة الهجرة من داره والقريش قد حفوا بالدار يريدون قتله
نثر سهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرء سورة يس وخرج ولم يره احد وكانوا
جالسين غير نايمين ولا غافلين فمن لا يسلم ان عدم حصول الروية جايز مع
وجود الشرايط بان يمنع الله تع البصر بقدرته عن الروية فعليه ان ينكر هذا وامثاله

ومن الاشاعرة من يمنع وجوب الروية عند استجماع الشرايط بانا نرى الجسم
الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا انا نرى بعض اجزايه دون البعض مع
تساوي الكل في حصول الشرايط والتحقيق ما قدمناه انهم يريدون من عدم
الوجوب جواز عدم الروية عقلا وامكان تعلق القدرة به فاين انكار المحسوسات
واين هو من السفسطة ثم ما ذكر من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع
ما وصفها من المبالغات والتقعقعات الشنيعة والكلمات الهايلة المرعدة
المبترقة التي يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل ورايه الكاسد
الفاسد فهو شيء ليس بقول ولا مذهب لاحد من الاشاعرة بل يورد
الخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرايط الروية في زمان وجب
حصول الروية والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها هذا هو
الاعتراض واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجملة العاديات فان
الامور العادية يجوز نقايضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا
الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك
لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون
سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الروية لا تجب
عقلا عند تحقق الشرايط ويجوز العقل عدم وقوعها عندها مع كونه محالا
عادة والخصوم لا يفرقون بين المحال العقلي والعادي وجملة اعتراضاته ناشية
من عدم هذا الفرق ثم ذكر من الامنواء وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها
من قعقعة الشنان بعد ما قدمنا لك البيان انتهى اقول ما ذكره
لاصلاح سفسطة الاشاعرة في هذه المسألة من وقوع خرق العادة في
معجزات الانبياء سيما ما اتفقوا عليه من معجزة نبينا صلعم ليلة الهجرة بمروره
على الكفار من غير ان يراه احد منهم لا يصلح لما قصده من الاصلاح ع ولن
يصلح العطار ما افسد الدهر وذلك لانه لا يلزم ان يكون خرق العادة في المعجزة
المذكورة بعدم الروية مع وجود الشرايط ولم لا يجوز ان يكون باحداث حايل من
غشاوة غيم او دخان او غبار دفعة كما اشار اليه الباري سبحانه في سورة البقرة
بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وبقوله في سورة
يس وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون
ومعنى فاغشيناهم جعلنا على ابصارهم غشاوة وحلنا بينهم وبينه كما ذكر في اكثر
التفاسير واما ما تكلف به من بناء الاشاعرة ذلك على قاعدة جريان العادة
وان حاصل كلامهم هو ان الروية لا تجب عقلا عند تحقق الشرايط الى آخر ما سبق
من الكلام على هذه القاعدة المشومة مردود بان عند تحقق الشرايط واجتماعها

يكون العلة التامة للرؤية متحققة ضرورة فلو انكر معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف
المعلول عن العلة التامة هف فظهر ان منشاء غلط الاشاعرة عدم الفرق
بين ما نحن فيه من المحال العقلي والمحال العادي وان الناصب المقلد جرت
عادته باعادة كلامهم فان التخلف العادي فيما نحن فيه من الرؤية واسبابها
وشرائطها انما يتصور بان يعدم القادر المختار جميع اجزاء علتها التامة او بعضها
ويوجد بدلها معلولا آخر مثلا كما قيل في انقلاب الحجر ذهبا ونحوه لا ان يوجد
ذلك المعلول اعني الرؤية بعينه بدون علة التامة واما نفيهم للعلية والمعلولية
الحقيقية بين الحوادث فهو سفسطة اخرى اولى بالتشنيع واخرى فافهم واما ما ذكره
الناصب في حاشية ترجمة هذا من انه ان اريد من تجويز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكان الذاتي فهذا عين مذهب الاشاعرة
وليس يظهر فيه فساد اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم التيقن
بانتفائها وعدم اباء العقل من تحققها فهو ممنوع او عند الرجوع الى الوجدان نعلم
تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى فمردود بان المراد
بالجواز هو الحكم بامكان عدم تحقق الرؤية عند شرائطها الذي هو نقيض ضرورة
حكم العقل بانها واقعة عند شرائطها فلا يمكن ان يتحقق مع الحكم بوجوب تحقق
الرؤية عند شرائطها وقد تلقت خلافه هف والتحقيق ان مبنى الدليل وجوابه
على مقدمة اختلف فيها الفرقتان وهي ان المعلول عند تحقق جميع ما يتوقف
عليه بحسب العادة هل يجب تحققه ام لا فمن قال باستناد الافعال اليه تعالى
وهم الاشاعرة قالوا بانه غير واجب الامر عادته جارية بايجاده عند تحقق
ما يتوقف عليه ومن قال باستناد بعض الافعال الى غيره تعالى وهم الامامية
والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والبديهة حاكمة به كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته **البحث الرابع في امتناع الادراك** مع فقد جميع
الشرائط الاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك وجوزوا الادراك مع فقد
جميع الشرائط فجوزوا في الاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد ويبصر النملة الصغيرة
السوداء على صخرة سوداء في طرف الغرب في الليل المظلم وبينهما حجب جميع
الجبال والحيطان ويسمع الاطروش وهو في طرف المشرق اخفى صوت يسمع
وهو في طرف المغرب وكفى من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة للضرورة ودخولا في
السفسطة هذا اعتقاده وما اعجب حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم الاجسام قدرا
واشدها لونا واشراقا واقربها الينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن
سماع الاصوات الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى لاصغر الاجسام
واخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية

في انكارهم المحسوسات الى هذه الغاية ووصل الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء
حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاواني التي في دار الانسان حال
خروجه اناسا فضلاء مدققين في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل
هذه الاشخاص في الحضور ولا نشاهدهم فهم ابلغ في السفسطة من اولئك فلينظر
العاقل المصنف المقلد هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه و
بين الله تعالى ويكون معذورا برجوعه اليهم وقبوله منهم ام لا فان جوز ذلك لنفسه
بعد تعقل ذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من اثمه وباء هو بالاثم نعوذ بالله من
مزال الاقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل جرب الامور فانه لا يشك
في ادراك السليم حرارة النار اذا بقي فيها مدة حتى تنفصل اعضاؤه ومحال ان يكون
اهل البغداد على كثرتهم وصحة حواسهم يجوز عليهم جيش عظيم ويقتلون ويضرب
فيهم البوقات ويرتفع الريح وتشتد الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم ولا يسمعه
ومحال ان يرفع اهل الارض باجمعهم ابصارهم الى السماء ولا يشاهدون نهارا ومحال
ان يكون لانسان واحد مشاهد عليه ان عليه رأسا واحدا الف رأس ولا يشاهدو نها
وكل واحد منها مثل الرأس الذي يشاهد وينهاه ومحال ان يخبر واحد باعلى صوته
الف مرة بمحضر الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيدا قام
ويكون قد اخبر بالنفي ولم يسمع الحاضرون حرف النفي مع تكرره الف مرة وسماع
كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بانا حال خروجنا
من منازلنا لم تنقلب الاواني التي فيها اناسا مدققين في علم المنطق والهندسة
والى ان ابني الذي شاهدته بالامس هو الذي شاهدته الآن وانه لم يحدث حال
تغميض العين الف شمس ثم انعدم عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك
وهو في نفسه ممكن وان المولود الرضيع الذي يولد في الحال انما يولد من الابوين
ولم يمر عليه الف سنة مع امكانه في نفسه وبالنظر الى قدرة الله تعالى وقد نسب
السوفسطائية الى الغلط وكذبوا كل التكذيب في هذه القضايا الجائزة فكيف
بالقضايا التي جوزها الاشعرية التي تقتضي زوال الثقة عن المشاهدات ومن اعجب
الاشياء جواب رئيسهم وافضل متأخريهم فخر الدين الرازي في هذا الموضع حيث
قال يجوز ان يخلق الله تعالى في الحديدة المحماة بالنار برودة عند خروجها من النار فلهذا
لا يحس بالحرارة واللون الذي فيها والضوء يجوز ان يخلقه الله تعالى في الجسم البارد
وغفل من ان هذا ليس بموضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي في غاية الحرارة
يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس تلك الحرارة
فان اصحابه يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره انتهى **قال** الناصب خفضه   جوابا م
الله اقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع القعقعة ان الاشاعرة

لا يعتبرون وجود الشرايط وعدمها في تحقق الروية وعدم تحققها ولعدم هذا الاعتبار دخلوا
في السوفسطائية ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة في الروية لتعرف
ان هذا الرجل من فضيلة قد اخذ سبل التعصب عين بصيرته فنقول ذهب السوفسطائية
الى نفي حقايق الاشياء فهم يقولون ان حقيقة كل شيء ليست حقيقته فالنار ليست
بالنار والماء ليست بالماء ويجوز ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة الماء
حقيقة الهواء وليس لشيء حقيقة فيلزمهم ان يكون النار التي نشاهدها لا يكون نارا
بل ماء وهواء او غير ذلك وهذا هو السفسطة وينجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات
ويبطل به الحكمة الباعثة عن معرفة الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة في مبحث
الروية وغيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل و يوجد
بارادة الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت
القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شيء واجبا عند حصول الاسباب
الطبيعية ولا يكون شيء مفقودا بحسب الوجوب عند فقدان الاسباب والشرايط
ولكن جرت عادة الله تع في الموجودات ان الاشياء يحصل عند وجود شرايطها
وينعدم عند انعدامها فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشيء الذي له
شرايط في الوجود يجب تحققه عند وجود تلك الشرايط وانتفاؤه عند انتفائها بحسب
ما جرى من العادة وان كان ذلك الشيء بالنسبة الى القدرة غير واجبة لا في صورة التحقق
لتحقق الشرايط ولا في الانتفاء لانتفائها بل جاز في العقل تحقق الشرايط وتخلف
ذلك الشيء وكذا تحقق ذلك الشيء مع انتفاء الشرايط اذ لم يلزم منه محال عقلي وذلك
بالنسبة الى قدرة المبداء الذي هو الفاعل المختار مثلا الروية التي نحن نباحث فيها لها
شرايط وجب تحققه عند تحققها او امتنع وقوعها عند فقدان الشرايط بحسب ذلك
بحسب ما جرى من عادة الله تع في خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب
الطبيعية دون انتفائها فعدم تحقق الروية عند وجود الشرايط وتحققها عند فقدان
الشرايط محال عادة لانه جار على خلاف عادة الله وان كان جائزا عقلا اذا جعلنا
قدرة الفاعل وارادته علة تامة لوجود الاشياء هذا حاصل مذهب الاشاعرة فيا معشر
الاذكياء اين هذا من السفسطة واذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما اورده هذا
الرجل في هذه المباحث من الاستبعادات والتشنيعات واما جواب الامام الرازي
فهو واقع بازاء الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة الخارجة من التنور
عقيب بروده في تلك يجوز عقلا لا يحرق شيئا فذكر الامام وجه الجواز عقلا بخلق الله تعم
الخروج من التنور بروده في تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب
واما قوله ان المتنازع فيه ان الجسم الذي في غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية
السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان الاشاعرة يجوزون

ذلك

ذلك فنقول فيه قد عرفت انفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز وانه لا ينافي الاستحالة عادة
فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لا يلزم منه محال عقلي كاجتماع الوجود
والعدم فيجوز ان يتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة من التاثير ومن
انكر هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابرهيم انتهى كلامه **اقول** حاصل
ما ذكره في حل هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي او جعل النزاع لفظيا كما
حققناه سابقا ولتفصيل الكلام في تزييف ما نسجه من المقدمات لئلا يظن
بنا ظان ان اكتفاءنا بالاجمال للعجز عن ايضاح المقال فنقول اولا لا نم ان جميع
السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقايق الاشياء فان افضل السوفسطائية وهم اللاادرية
على ما في المواقف قائلون بالتوقف في بطلان الحسيات لا بنفي حقايق الموجودات
وهم الذين نسبوا اليهم جواز انقلاب الاواني في الدار اناسا وفضلاء وشبهوا مقالة
الاشاعرة بمقالتهم فما ذكره في بيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي
حقايق الاشياء ليس على اطلاقه نعم ذلك النفي منسوب الى طايفة اخرى منهم يسمون
بالعنادية ولا يلزم من عدم مناسبة قول الاشاعرة لقول الفرقة الثانية عدم
مناسبة قول الاشاعرة لقول الفرقة الثانية عدم مناسبة ومشابهته للسفسطة
مطلقا ثم لا يخفى ان ما ذكره في تقرير كلام السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة الماء
حقيقة النار الخ ان هذا التجويز فرع القول بثبوت الحقيقة والمفروض انهم ينفون حقايق
الاشياء تامل وايضا ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم
عقلاء ينتحلون ما نسب الى جماعة سموهم بالسوفسطائية بل كل غالط ذو سفسطة في
موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المصنف العلامة في قوله وهل بلغ احد من السوفسطائية
او على هذا المعنى حتى لا يقع في الغلط وثانيا ان ما ذكره في بيان حاصل كلام الاشاعرة
من ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته
التي هي العلة التامة لوجود الاشياء الخ مدخول بانه كلام متناقض لان حصره للعلة
التامة في القدرة اخرا مناف لقوله انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار بل ربما
يشعر بعدم مدخلية ذات الفاعل في ذلك وفيه ما فيه مع ان في كون البارى تعم وقدرته
القديمة علة تامة للحوادث كلام مذكور في علمي الحكمة والكلام وحاصله انه لو كان
الواجب تعم علة تامة للحوادث لزم قدم الحادث او حدوث الواجب تعم
واستوضح ذلك في الكتب المتداولة بما لا مزيد عليه فليطالع ثمة وباقي المقدمات
اعادة لما ذكره في شرحه للمباحث السابقة وقد ذكرنا ما فيه ثمة فتذكر وثالثا ان
ما ذكره في تاويل جواب الرازي غير منطبق على دفع الاستبعاد انما دفع في تجويز عدم   الذي قرره هذا الشارح فان الاستبعاد مع
الاحساس بمس الجسم الحار حال حرارته لا مطلقا كما يدل عليه تصويره للصورة التي
استبعدها الخصم وبما قررناه سابقا من عدم جدوى المعنى الذي ذكره لتجويزهم ما وقع

فيه الاستبعاد واندفع ما ذكره ههنا بقوله فقد عرفت انفا ما ذكر من معنى هذا التجويز ا
ورابعا ان ما ذكره من ان من انكر هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم ع
مدفوع بما ذكره في حاشيته شرحه من انه لا يلزم من انكار هذا انكار الاية لجواز ان يكون
واقعة ابراهيم ع على طريق ان الله تع سلب الحرارة من النار وما ذكره ثمه في جوابه
من ان الظاهر من لفظة على في قوله تع بردا وسلاما على ابراهيم ان النار مع الصافه
مع اتصافه بالحرارة لم يوثر في ابراهيم ع لا انه صار باردا والا كان الانسب الاكتفاء
بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف ما حكم بانسبيته وكيف يكون كذلك
مع ظهور ان الاكتفاء بقوله بردا يوهم كون البرد المتعدي بعلى للمضرة وما قال من ان هذا
يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على احد فان مذاقة الصفرا
واتي المبتلي بمرارة عداوة اهل البيت ع وشيعتهم ربما يجد الامر على خلاف ما هو
عليه كما يجد الصفراوي العسل مرا وان اراد به ذوق غيره فعلى تقدير حجيته لا نسلم
انهم يجدون معنى الاية على حسب ما وجده كما او منحناه وهذا لم يكن مما يخفى على من به
ادنى مسكة لكن ديدن المحجوج المبهوت دفع الواضح وانكار المستقيم بدعوى
الذوق والفهم السقيم شعر وكم من عايب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم
قال المص رفع الله درجته البحث الخامس في ان الوجود ليس علة تامة في الروية
خالفت الاشاعرة كافة العقلاء ههنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا
ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا فجوزوا روية كل شيء موجود سواء كان في حيز
اولا وسواء كان مقابلا اولا فجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة
والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية مما لا يناله البصر كالروايح والطعوم والاصوات
والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولا شك في ان هذا مكابرة للضروريات
فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروايح انما يدرك
بالشم لا بالابصار والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس
لا بالبصر والصوت انما يدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا فان فاقد البصر يدرك هذه
الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله وبالجملة فالعلم بهذا الحكم
لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه فهو سوفسطائي ومن اعجب الاشياء تجويزهم
عدم روية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساتر بيننا وثبوت رويتهم هذه الاعراض
التي لا تناله ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا من تغفل قايله انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على اثبات جواز
روية الله تع وتقرير الدليل كما ذكر في المواقف وشرحه انا نرى الاعراض كالالوان
والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجواهر
ايضا لانا نرى الطول والعرض في الجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم

لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك
الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء
واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فروية الطول والعرض هي روية الجواهر
التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الروية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه
الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم
ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح
وهذه العلة لابد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد
بالعلل المختلفة وهو غير جايز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث
اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث عدمي لا يصلح للعلية فاذن
العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الروية متحققة
في حق الله تع فيتحقق صحة الروية وهو المط ثم ان هذا الدليل يوجب ان يصح روية
كل موجود كالاصوات والروايح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ
الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم من صحة الروية لشيء تحقق الروية له وانا لا نرى
هذه الاشياء التي ذكرنا ما لجري العادة من الله بذلك اي بعدم رويتها فان الله تع
جرى عادته بعدم خلق رويتها فينا ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رويتها كما خلق في
غيرها والخصوم يشددون عليه الانكار ويقولون هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز
العقل بالكلية ونحن نقول هذا الانكار الاستبعاد ناش عما هو معتاد في الروية
والحقايق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا يوخذ من العادات بل مما
يحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوايب التقليد ثم نحن الواجب في هذا
المقام ان نذكر حقيقة الروية حتى يبعد الاستبعاد عن الطبايع السليمة فنقول
اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا
وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الروية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة
الزائدة ليست هي تاثر الحاسة فقط كما حقق في موضعه بل هي حالة يخلقها الله تع
في العبد شبيهة بالبصيرة في ادراك المعقولات وكما ان البصيرة في الانسان
تدرك الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر يدرك الاشياء ومحلها
الحدقة في الانسان ويجوز عقلا ان يكون تلك الحالة تدرك الاشياء من غير
شرط ومحل وان كان يستحيل ان يدرك الاشياء بالمقابلة وباقي الشروط عادة
فالتجويز عقلي والاستحالة عادية كما ذكرناه مرارا فاين الاستبعاد اذا تامله المنصف
وما ل هذا يرجع الى كلام واحد قدمناه انتهى اقول لا يخفى ان جميع ما ذكره
من التوجيه والتعليل الذي سماه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي كما ذكره
المص فلا يلتفت اليه كما في ساير البديهيات على ما مر ثم ان الدليل الذي نسبه

الى شيخه الاشعري قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق ان يسمى بالشبهة
وفيه سوى ما ذكر من النقض مفاسد اخرى مذكورة في كتب الاصحاب وغيرهم حتى
ان فخر الدين الرازي اورد عليه في كتاب الاربعين عدة من الاسولة واعترف
بالعجز عن الجواب عنها وسيجي كلامه عنقريب انشاء الله تعالى واقبح من ذلك
التزامه لازم النقض المذكور الذي اوقعه في مضيق الالزام الاشعري الذي هو معزول
عن الشعور وما اشبه حال مدافعته مع الخصم الذي اوقعه في مضيق الالزام بالالزام
بحال رجلين تضاربا وكان احدهما اقوى في القدرة من الآخر فيطرحه ويدوس
صدره حتى ينقطع نفسه ثم لما سئل بالفارسية عن ذلك العاجز الذي لم يكن
يعترف من غاية الجهل والعصبية بعجزه چگونه بود با حريف تو بافلان قال في
الجواب او لگد بر سينه من ميزد ومن نفس ميزدم فليضحك قليلا وليبك
كثيرا واما ما ذكره في دفع الاستبعاد فقد فرغنا عنه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقيق
المشهور لا يقتضي ان الرؤية ليست بالابصار حتى يدفع استبعاد ما جوزه الاشاعرة
من عدم رؤية المرئي مع شرائطها بل هو انما ذكر لتحقيق محل النزاع وانه لا نزاع
لنا في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من
المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا
راينا الشمس الخ وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد فلا فايدة
في ذكر ذلك الا تكثير السواد وتضييع المداد كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد

قال المصنف رفع الله درجته **البحث السادس** في ان الادراك ليس

البحث السادس

بمعنى الاشاعرة خالفت العقلاء في ذلك وذهبوا مذهبا غريبا عجيبا الزمهم
بواسطته انكار الضروريات فان العقلاء باسرهم قالوا ان صفة الادراك
يصدر عن كون الواحد منا حيا لا افة به والاشاعرة قالوا ان الادراك انما
يحصل لمعنى حصل في المدرك فان حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك

لم يحصل

وان فقدت جميع الشرائط وان لم يحصل الادراك وان وجدت جميع الشرائط
وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدومات لان من شان الادراك
ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل
حال وجوده فان الواحد منا يدرك جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم
في عموم التعلق وح يلزم تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشيء سيوجد وبان الشيء
قد كان موجودا وبان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس
والسمع لانه لا فرق بين رؤية الطعوم والروايح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم
باستحالة رؤية المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم وايضا يلزم
ان يكون الواحد منا رائيا مع السلامة العظيم البتة ولا يرى الفيل العظيم ولا الجبل

التشابه

رث بحق مع عدم الساتر على تقدير ان يكون المعنى قد وجد في الاول وانتفى في الثاني
وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم ان كل موجود يصح رؤيته
ويتسلسل لان رؤية المعنى انما يكون بمعنى آخر واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من
يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز
لمس العلم والقدرة والطعوم والرائحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها
بالانف وسماعها بالاذن وهل هذا الا تجرد سفسطة وانكار المحسوسات ولم يبالغ
السوفسطائية في مقالتهم هذه المبالغة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
الظاهر انه يستعمل الادراك واراد به الرؤية وحاصل كلامه ان الاشاعرة يقولون
ان الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط وهذا ما
قدمناه ذكره غير مرة وبينا ما هو مرادهم من هذا الكلام ثم ان قوله وجوزوا بسبب
ذلك ادراك المعدومات لان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو
عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده استدلال باطل على مدعى
مخترع فان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى
انه يتعلق بكل موجود كما ذكرهو في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب
الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم في الرؤية ثم ما ذكره من ان العلم باستحالة رؤية الطعوم
والروايح ضروري مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان اراد بهذه
الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم والاستبعاد لا يقدح في الحقايق
الثابتة بالبرهان ثم ما ذكره من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان يصح منا
ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما
يكون بمعنى آخر فالجواب ان العقل يجوز رؤية كل موجود وان استحالة عادة فالرؤية
اذا كانت موجودة فيه يصح ان يرى نفسها عقلا فالرؤية اذا كانت موجودة به
لا يصح ان يرى نفسها لا برؤية اخرى فانقطع التسلسل كما ذكر في الوجود على تقدير كونه
موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادقة للضرورة ثم ما ذكره من باقي التشنيعات
والاستبعادات قدم جوابه غير مرة ونزيد جوابه في هذه المرة بهذين البيتين
شعر
وذي سفه يواجهني بجهل ... واكره ان اكون له مجيبا
يزيد سفاهة وازيد حلما ... كعود زاده الاحراق طيبا
انتهى كلامه اقول لا يخفى ان كلام
المصنف قدس سره صريح في هذا البحث ايضا في استعمال الادراك في الاعم واصح
من الكل في التعميم للكل قوله في آخر هذا البحث واي عاقل يرضى لنفسه تقليد
من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين
وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والرائحة الخ واما ما قدمه من البيان فقد
اتينا عليه سابقا بما يجري مجرى العيان واما ما ذكره من ان كون الرؤية معنى

حتى يكونوا مجوزين لادراك المعدومات كما ادعاه
ولا يلزم من كون الرؤية معنى يتعلق بالمرئي حصوله
حال العدم ٣

يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما
ذكر هو في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم
من اقوالهم فاقول وهنا ظاهر لان ما ذكره المص في الفصل السابق هو ان الاشاعرة
قالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا وقد ذكر الش الجديد للتجريد تصحيح امام الحرمين
لدفع بعض مفاسد الدليل المشهور الماخوذ فيه كون الوجود علة للرؤية كما نقله
الش سابقا بان المراد بالعلة هٰهنا ما يصح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على
ما فهمه الاكثرون ويلزم من ذلك رؤية المعدوم لانهم جعلوا الوجود بشهادة امامهم
متعلقا للرؤية وهو امر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج كما تقرر في محله ان قلت
يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر به كلام الش بناء على المسامحة المشهورة
قلنا لا يفيد لانه لا يخ اما ان يراد به مفهوم الموجود فهي مفهوم الموجود الكلي
فالكلام فيه كالكلام في الوجود واما ان يراد به صدقات الموجود فهي ليس امرا
واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض كما اخذ في الدليل المذكور ثم ما ذكره من التزيد
في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروايح مردود بما قدمناه ايض فتذكر ثم ما اجاب به
عن لزوم التسلسل في الرؤية من ان الرؤية اذا كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها
تخصيص بارد من هذا الرجس المارد في القاعدة الكلية التي زعم اصحابه عقلية
في الرؤية واف منه ما ذكره من ان القوم دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه
موجودا بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية فانه فرية بلا مرية فان القوم ذكروا ان
الوجود ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايض وتسلسلت
الموجودات الخارجية ولم يقولوا ان التسلسل ينقطع بكون الوجود موجودا بنفسه
لا بوجود آخر واما ما انشده في دفع استبعادات المص قدس سره من البيتين فهو
معارض لعدة ابيات انشاها ابو العلاء المغربي في شان اسلافه من الفاجرين
المجاهدين في طعن الكملة الماهرين وهي هذه شعر اذا وصف الطائي بالبخل مادر
وعير قسا بالفهاهة باقل ❊ وقال السهى للشمس انت خفية ❊ وقال الدجى للصبح لونك
حائل ❊ فيا موت زر ان الحيوة ذميمة ❊ ويا نفس جدي ان دهرك هازل قال المص
رفع الله درجته **البحث السابع** في انه تعالى يستحيل ان يرى خالفت الاشاعرة
كافة العقلاء في هذه المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئي للبشر اما الفلاسفة
والمعتزلة والامامية فانكارهم لرؤيته تعالى ظاهر ولا شك فيه واما المشبهة والمجسمة فانهم
انما جوزوا رؤيته تعالى لانه عندهم جسم وهو مقابل للرائي فلهذا قالوا بامكان رؤيته
ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا بامتناع رؤيته فلهذا خالفت الاشاعرة باقي العقلاء
وخالفوا الضرورة ايض فان الضرورة قاضية بان ما ليس بجسم ولا حال في الجسم
ولا في جهة ولا مكان ولا حيز ولا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل فانه لا يمكن

ادنه

رؤيته ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا
وخالفوا ايض آيات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى فانه قال لا تدركه الابصار
تمدح بذلك لانه ذكره بين مدحين فانه لا يحسن ان يقال فلان عالم فاضل ياكل الخبز
... ورع واذا تمدح بنفي الابصار له كان ثبوته له نقصا والنقص عليه تعالى محال وقال تعالى
في حق موسى ع لن تراني ولن للنفي المؤبد واذا امتنعت الرؤية في حق موسى ع ففي حق
غيره اولى وقال الله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم واذا كانت الضرورة قاضية
بحكم ودل محكم القرآن ايض عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم والاشاعرة
قالوا بخلافه وانكروا ما دلت الضرورة عليه وما افاد القرآن اليه ومن خالف الضرورة
والقرآن كيف لا يخالف العلم النظري والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير
الى اقواله وجعله اماما يقتدون به وهل يكون اعمى قلبا ممن يعتقد ذلك واي ضرورة
تقود الانسان الى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة
التقوى والانقياد الى ما دلت الضرورة عليه وقطعت به الآيات القرآنية بل اعتمدوا
مخالفة نص الكتاب وارتكاب ضد ما دلت الضرورة عليه ولو جاز ترك ارشاد
المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطاء الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا لم تطول الكلام
بنقل مثل هذه الطامات بل اوجب الله تعالى علينا ابداء العاقبة بقوله تعالى ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ان نمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما
يضل عليها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا المبحث خلاف
الناس في رؤية الله تعالى وما اختص به الاشاعرة من اثباتها مخالفة الباقين وذكر انهم
خالفوا الضرورة لانه لا يمكن رؤية ما ليس بجسم فقد علمت ان الرؤية بالمعنى الذي
ذكرناه ليست مختصة بالاجسام ولا يشترط بشرط لكن جرى في العادة اختصاصها بالجسم
المقابل وقد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة
وتقلب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة
البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة
المعتبر عنها بالرؤية فمن عبر الرؤية بما ذكرنا وجوز حصوله في حقه تعالى على الوجه المذكور
فاين هو من المكابرة ومخالفة الضرورة ثم ان ما استدل به على عدم جواز الرؤية من
قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة الا ترى في قوله تعالى
قال اصحاب موسى انا لمدركون فلا شك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى
المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لان في كلام العرب يكون الادراك بمعنى
العلم والاحساس ولا شك ان الاحاطة به تعالى نقص فيكون نفيه مدحا والرؤية التي نثبتها
ليست احاطة ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى لن تراني لما سال الرؤية

ولان للنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى ع نفي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد بل هو للنفي المؤكد وعندي انه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ولكن التابيد المستفاد فيه بحسب مدة الحيوة مثلا اذا قال احد لغيره لن اكلمك فلا شك انه يقصد التابيد في زمان حيوته لا التابيد الحقيقي الذي يشمل زمان الآخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد لكن ترانى نفي الرواية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي رؤية موسى ع في الآخرة وكذا في قوله تعم ولم يتمنوه ابدا فان المراد منه تابيد نفي التمني مدة الحيات للعلم بان اليهود في الآخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الآخرة ثم ما ذكره من اعظام الله تعم سوال الرؤية من اليهود في القران والذم لهم بذلك السوال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسوال فالجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا نسبهم الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى ع عن ذلك كما منعهم حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل لهم الها فلما علمت ان العقل لا ينافي صحة رؤية الله تعم والنصوص لا يدل على نفيه فقد تحققت ان ما ادعاه هذا الرجل من دلالة الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة ولولا ان الكتاب غير موضوع لبسط الدلايل على المدعيات الصادقة الاشعرية بل هو موضوع للرد على ما ذكر من القدح والطعن عليهم لذكرنا من الدلايل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ما تتحير فيه الباب العقلاء لرزانتها ومكان رصانتها ولكن لا نشغل بنا فيه الكتاب الا كرطامات ذلك الرجل ومزخرفاته وبالله التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي بعد التامل في مسئلة الرؤية ان المنازعة فيها قريبة بالمنازعات اللفظية وهذا شيء ما اظن سبقني فيه احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة الرؤية يذكرون في معنى الحديث المشهور وهو قوله صلعم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ان المراد الانكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه النشأة الدنيوية وسيحصل هذه الانكشاف في نشأة الثانية والاشاعرة المتبعون عن وجه ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعم ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرايط ثم ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الخمس الظاهرة انها علم بمتعلقاتها فالابصار الذي هو عبارة عن الادراك بالباصرة يكون علما بالمبصرات وليست الرؤية الا ادراكا بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غاية الامر انه حاصل من هذه الحاسة المخصوصة فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعم التي دلت عليه الاحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع في محل حصولها فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف قلبا فليجوز المجوز ان يكون محله عضوا آخر هو البصر ليرتفع النزاع بالكلية والله تعم اعلم انتهى كلامه **اقول** كل ما ذكره ترهات باطلة وتخيلات مموهة عاطلة لا يعود الى طايل ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلما علمت

من حال ما احاله ههنا على ما سبقه بقوله فقد علمت وقد علمت اذ قد سبق منا ما حاصله ان احدنا لا يرى الا بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا كالجسم او حالا في المقابل كاللون او في حكم المقابل كالوجه في المرات والله تعم ليس كذلك وقد ذكرنا ان الضرورة قاضية بذلك ولهذا بادر الى تكذيب من اخبر بانه راى شيئا ليس كذلك كما نكذب من اخبر بانه راى جسما غير متحرك ولا ساكن وجحد الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء واهل العدل من المعتزلة والامامية ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب واصحابه لان لهم مدخلا عظيما في المكابرة وصناعة التمويه كما لا يخفى على العاقل النبيه واما ثانيا فلان ما استدل به من حديث انكشاف الله تعم على عبده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعدم صحة سنده فان راويه قيس بن حازم وقد اختل عقله في آخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته فمن الجائز ان يكون المراد من الرؤية فيه العلم التام كما في قوله تعم الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل اولم ير الانسان انا خلقناه ويكون معناه انكم ستعلمون ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر علما كذلك والتشبيه الدال عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما روي في المشهور عن مولانا امير المؤمنين ع وقد سئل عنه هل ترى ربك فقال لا اعبد ربا لم اره قيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقايق الايمان لا يقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين لانا نقول العلم قد يكون يقينيا ومع لا يتعدى الى المفعولين ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له مفعول ثان قد حذف لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تعم ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتيهم الله من فضله هو خيرا لهم من قراءة من قرا بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة فلعله اخذ ما يحكى من كلام الشارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال اهل التنزيه بالآية المذكورة فانهم على ما ذكره اجابوا بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقة النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته انتهى وفساده ظاهر لان تخصيص معنى الرؤية بذلك مما لا يوجد في كتب اللغة المعروفة فيكون القول به على سبيل التشهي والعناد ولان كون حقيقة الادراك النيل والوصول كما اعترفوا به لا يدل على ان الادراك بالبصر هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولان اخذ ذلك من ادركت فلانا اذا لحقته غير ظاهر ولانا لا نسلم صحة قوله رايت القمر وما ادركه بصري فلا يثبت ما هو بصدده على انه معارض بانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها واما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة تمدح له تعم غير مسلم لان السماء

وغيرها من الاجسام العظيمة يشارکه فی انه لا يحيط بها الابصار تامل وما قال الرازی من ان
انما يحصل التمدح بنفی الرؤية اذا کانت الرؤية جايزة عليه وکان تعالی قادرا علی منع الابصار
عن ذلک مدفوع بجريان ذلک فی المدح بنفی السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه
جوابنا واما قياسه ذلک علی المدح بنفی الظلم والعبث فغير صحيح لان المدح بهما
راجع الی الفعل وما کان کذلک فلا يتم المدح فيه الا مع القدرة عليه ولهذا لا يصح المدح
بنفی الجمع بين الضدين ونحو ذلک بخلاف ما کان راجعا الی الذات فانه غير مقدور
واما خامسا فلانه ان اراد سبق کون الادراک فی لغة العرب بمعنی العلم او الاحساس
عدم کونهما داخلين تحت مفهوم الادراک فتوجه المنع عليه ظاهر وان اراد عدم تفسيرهم
اياه بذلک وان کان ذلک التفسير صادقا عليهما فلا يفيد لان ارباب اللغة يفسرون
بعض الالفاظ لمفهومات کلية صادقة علی افرادها من غير تعقلهم لتفاصيل الافراد
عند الوضع بل يکفی عندهم فی کون تلک الافراد افرادا لبعض المفهومات کونها بحيث
يصح ان يحکم عليها بذلک وهو حاصل فيما نحن فيه وارتکاب التجوز فی وصول العلم
الی المعلوم والاحساس الی المحسوس والرؤية الی المرئی مطلقا مشترک واما سادسا
فلان ما ذکره من جواب الاشاعرة عن استدلال اهل العدل بقوله تعالی لن ترانی من ان
کلمة لن للنفی المؤکد دون المؤبد مردود بان الحمل علی التاکيد مجاز بدليل سبق الذهن
عند اطلاق هذه اللفظة الی التابيد وايضا الآية دالة علی نفی رؤيته تعالی فی المستقبل مطلقا
فلا بد لجوازها او وقوعها فی وقت من المستقبل من مخصص ولا مخصص وما توهم من
تخصيصه بقوله تعالی وجوه يومئذ ناضرة الی ربها ناظرة مدفوع بان النظر ليس بمعنی
الرؤية فقط بدليل انه يثبت عند انتفائها فيقال نظرت الی الهلال فلم اره ويثبت
الرؤية عند انتفاء النظر فيقال فی الله تعالی رای ولا يقال ناظر وتعقب الرؤية بالنظر
فيقال نظرت فرايت ويجعل وصلة للرؤية فيقال انظر لعلک تری ويجعل غاية
فی الرؤية فيقال ما زلت انظر حتی رايت وما قيل من ان النظر اذا قارن بالی افاد
الرؤية منقوض بقوله تعالی وتراهم ينظرون اليک وهم لا يبصرون الی غير ذلک من
الآيات والاشعار المنقولة فی هذا المقام من کتب اصحابنا الاعلام فی علم الکلام
علی ان نفی الادراک فی الآية علی الاطلاق ينصرف علی عموم الاوقات فی المستقبل
فيؤدی الی تابيد النفی بدلالة الاطلاق لا بدلالة النافية عند من ينکر التابيد فيها
ثم ان تابيد لن ثابت بالنقل فالمنع فی مقابله کما تری نعم اذا دل الدليل علی ارادة
خلاف الاصل کما فی قوله تعالی لن ابرح الارض حتی ياذن لی وجب العدول والحمل علی النفی
المؤکد فی مثل ذلک الموضع لنوع من المبالغة فاندفع استدلال بعض شارح الکافية علی نفی
کون لن للتابيد بالآية المذکورة واما سابعا فلان ما ذکره من عند نفسه من انه
لو سلم ان العرف يفهم من کلمة لن التابيد فی مدة الحياة فانما يسلم فهم ذلک اذا کان

الرؤية ادراک

المدرک

النظر

تکلم بها المتکلم بتلک الکلمة والمخاطب له قابلا للغناء ولا نسلم انه يفهم ذلک اذا کان
المتکلم بها حيا ابديا باقيا سرمديا کما فيما نحن فيه فتدبر واما ثامنا فلان ما ذکره من ان المراد
من قوله تعالی ولن يتمنوه ابدا تابيد نفی التمنی فی مدة الحيوة للعلم بان اليهود فی الآخرة يتمنون
الموت للتخلص من عذاب الآخرة ففيه ما لا يخفی علی معاشر العقلاء من ان احدا
لا يتمنی الموت عن صميم القلب وخلوص العقيدة خصوصا فی الآخرة التی يعلم کل احد
ان الحيوة فيها ابدية نعم يتمنون التخلص عن العذاب بان يرحمهم الله تعالی ويخلصهم عن
العقوبة بلطفه ويعطيهم الحيوة ابدا کسائر عباده المؤمنين اما انهم يتمنونه عن صميم القلب
فلا کما يشهد به وجدان غير المعاند وقد قيل به فی تفسير قوله تعالی فيقول الکافر يا ليتنی
کنت ترابا وفی موضع من الکشاف تصريح به ولو سلم فنقول نظم الآية ظاهر فی التابيد
ولما تحقق انهم يتمنونه فی الآخرة علم بهذه القرينة ان المراد التابيد بالنسبة الی اوقات
الدنيا فمنع کون لن للتابيد مطلقا والتنظير بهذه الآية محل نظر واما تاسعا فلان ما ذکره
فی جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالی امر الرؤية ففساده ظاهر اما اولا فلان
کل منصف لا ينکر ان العقاب والعتاب فی کلا الآيتين لطلبهم الرؤية وامتناعها
کما يظهر من التامل فی قوله تعالی فقد سالوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم ومن ينکر ذلک فهو ظالم فانها لو کانت ممکنة لما عذبهم الله تعالی
بايقاع الصاعقة عليهم حين طلبها اذ نعلم بالضرورة وان الله تعالی لا يرضی بتعذيب جماعة
علقوا ايمانهم علی امر ممکن طلبوه واعترفوا بان يؤمنوا بعد وقوعه کما يدل عليه قوله
لن نؤمن لک حتی نری الله جهرة بل کان يخبرهم بعدم امکانها علی وجه ملايم کما قيل
فی قوله تعالی واما السائل فلا تنهر وقال النبی العربی عليه السلام اعطوا السائل ولو بصغرة تمرة
فعلی هذا ظهر ان حمل ذلک علی تعنتهم وعنادهم بعنت وعناد اذ لا يعقل تعذيب
جماعة علقوا ايمانهم علی امر ممکن ولو فی الآخرة وطلبوا الهداية عن نبيهم لکونهم متحيرين
من ان الآخر ويعلمهم فهموا التعنت من اقتراح دليل زايد يدل علی صدق المدعی
بعد ثبوته کما ذکره الفاضل النيسابوری فی تفسيره وفيه ان اقتراح دليل زايد سيما
اذا کان الدليل الاول نقليا والزايد دليلا عقليا ليتوافق النقل والعقل ويحصل
الاطمينان التام لا يدل علی التعنت ولا يوجب العقاب والعتاب کيف وقد
اتی شيخ الانبياء ابراهيم عليه السلام بمثل ذلک حيث اقترح اراءة احياء الموتی لاطمينان
قلبه کما اخبر عنه فی القرآن مع علمه بذلک من الوحی وغيره من الادلة حتی انه لما خاطب تعالی
بقوله اولم تؤمن قال بلی ولکن ليطمئن قلبی ای بتعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم
لن نؤمن لک علی لجاجهم وانه بعد ما رد موسی عليهم الرؤية لجوا وقالوا لن نؤمن لک
اذ لا يقال ابتداء لن يقوم بل يقال لا يقوم فاذا اختلف يقال للتاکيد الرد لن يقوم
انتهی فاقول سقوطه ظاهر لان وقوع الرد عليهم من موسی عليه السلام قبل ذلک من قبيل الرجم

بالغيب ولم يذكره احد من المفسرين في شان نزول هذه الآية وما ذكره من دلالة كلمة لن
على ذلك لانه لا يذكر في ابتداء الكلام فهو مقدمة كاذبة افتراها على اهل اللسان
وكم لها نظير في فصيح الكلام بل الوجه في ايراد كلمة لن ههنا هو انهم لما سالوا موسى
اولا ان يكلمهم الله تعم واجاب الله تعم سوالهم فتشرفوا بلذة استماع كلامه ازداد
طمعهم وجرهم الى طلب ما هو اكبر واللذ كما ورد في المشهور اللهم زدني بكرم المولى سوء ادب
غلمانه فلغاية الاهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في الابرام واوردوا كلمة
لن في الكلام واما ثانيا فلان قوله ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك
اذ يدل على ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه وليس كذلك كما
يدل عليه ما روي في شان النزول وسياق قوله تعم اذ قلتم يا موسى لن نومن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون مع قوله تعم اتهلكنا بما فعل
السفهاء كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام واما ثالثا
فلان ما اتى به من اظهار القدرة على اقامة الدلايل البرهانية العقلية على صحة
الروية ففيه ازراء بجلالة قدر شيخه الاشعري وساير مشايخه حيث لم يقدروا مع
كثرتهم في مدة ثمانماية سنة على اقامة دليل عقلي اقناعي على ذلك سوى الدليل
المشهور الذي قد صار من توارد سهام الاعتراض عليه كبيت الزنبور بل في ذلك
اهانة عظيمة لامامه فخر الدين الرازي لما سنذكره من انه هرب عن هذا المضمار
وارتكب عار الفرار فظهر ان ما ذكره من التصلف زيادة نغمة منه على طنبور
شيخه الاشعري لا كسرا لما اتماه ظلامات من كلام غيره واما الحادي عشر فلان ما سنح
له بعد التامل فيه مسالة الروية من جعل النزاع لفظيا وزعم انه لم يسبقه
احد من علماء السلف ففيه انه من بعض الظن لان امامه فخر الدين الرازي
وشيخه الفاضل التفتازاني قد سبقاه في ذلك لكنه رجع عنه صريحا وهرب
فضيح عن غير عذر يفي باصلاح قباحته ويدفع لوث لوم الفرار عن ساحته فان
جعل النزاع المشهور الممتد بين الجمهور على مر الدهور لفظيا بامثال التكلفات التي
ارتكبوها كما ترى مع ان بعده عن التوفيق المذكور ظاهر لظهور ان ما قرعه على ما نسخه
بقوله فعلى هذا يكون الروية علما خاصا وانكشافا تاما غير متفرع على ما نقله عنهم
عن الامامية في معنى الحديث المشهور كيف وقد نقلنا سابقا عن المصنف في كتاب
نهج المسترشدين انهم جعلوا الاحساس باقسامه مقابلا للعلم والاعتقاد
وبهذا ظهر كذب ما ذكره بعيد ذلك من اتفاق الفريقين على ان روية الله تعم
هو العلم التام والانكشاف الكامل واتضح ان ما تكلفه من التوفيق بين
الفريقين صلح عن غير تراضي الخصمين فالاولى به ان يتركه في مخلات تحملاته او يخفق
نغمه باعقابه واهل موالاته وما اشبه تكلفه هذا بما يحكى انه قد سمع بعض الاكابرين

حاملة

والفارسين ان العنبر خثا البقر البحري فتشاوروا في ذلك واسروا النجوى مع الرئيس
فاجمعوا عن آخرهم على ان لنا ثيرانا فنضع حوضا عظيما وندخل تلك الثيران
فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنتطيب به ونهديه الى الاصحاب والاحباب
ونبيع ما فضل من ذلك ونصرفه في حوائجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من الاعمال
الشاقة والحركات العنيفة ونخلص بذلك الشغل عن الاخراجات والخراجات
والمطالبات الديوانية فجزموا على هذا الراي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء
وادخلوا ثيرانهم فيه وقت الربيع فلما راثت الثيران اخذوا من خثاها واستطابوه
لان لخثاء البقرة في ذلك الوقت رايحة غير منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل
عن حاجاتهم حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوا منه فلما رآه العطار قال هذا عنبر
زكي الرايحة لا يوجد مثله من خزانة السلاطين فاحفظوه لنفسكم ولاحبائكم وما
فضل منكم فادخروه لاعقابكم فانه علق نفيس لا يعرف قدره الا البصير كامل الخبير
عاقل مثلكم واني لكم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الجاء فخر الدين الرازي
ومن تاخر عنه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز عن اتمام الدليل العقلي على
امكان الروية حتى ان الرازي فضح نفسه في كتاب الاربعين فقال بعد ذكر
دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات الكثيرة عليه اعلم ان الدليل
العقلي المعول عليه في هذه المسالة هذا الذي اوردناه واوردنا هذه الاسولة عليه
واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسالة
ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة روية الله تعم بالدلايل
العقلية بل نتمسك في المسالة بظواهر القران والاحاديث فان اراد الخصم تاويل
هذه الدلايل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الروية اعترضنا
على دلايلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقال في
شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي للاشاعرة بما امكنه فالاولى ما قد قيل
من ان التعويل في هذه المسالة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما
اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية هذا كلامه
ونحن نقول ليس لهذا الرجل المتسمي بالامام ولا للسيد المحقق الشريف الهمام
مع علو شانهما وشهرة مكانهما بين الانام ايثار هذا الطريق واثبات صحة روية
الله تعم وامكانه بالظواهر اذ لا يمكن التمسك بالظواهر النقلية الا بعد اثبات
الامكان الذاتي للروية بالبرهان العقلي والا وجب التاويل كما في ساير آيات
التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على
ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع
امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا

بيغار

بما يقال ان الاصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يزد عنه الضرورة
لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج اذ
وقد صرح بمثله تلميذ الخيالي في بحث المعاد من حاشية شرح العقايد وقال الغزالي
في رسالة المشهورة الكافلة لبيان معنى النفخ والتسوية في قوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي الآية ان امر الظواهر هين فان تاويلها ممكن والبرهان القاطع
لا يدل بالظاهر بل يسلط على تاويل الظاهر كما في ظواهر التشبيهية في حق الله تعالى
انتهى او الحق ان الحق سبحانه وتعالى لا يرى فانه بالمنظر الاعلى اذ لا يخفى على احد ان
نور الشمس يكاد ان يذهب بالابصار فكيف يقدر الانسان على مشاهدة نور
الانوار الذي نسبة نور الشمس اليه كنسبة نور الذرة اليها بل اقل منه وانت خبير
بان الهواء لا يرى ولذا السماء للطافتهما والظاهر ان الله تعالى الطف الاشياء
ولذلك تقول جل جلاله في مقام التمدح لا تدركه الابصار وهو اللطيف الخبير
فظهر ان كونه مرئيا نقص بالنسبة اليه تعالى كيف لا وقد عرفت مما مر ان الرؤية
بالبصر سواء كان في الحاضر او الغايب مشروط بامور ثمانية ومن الشروط المقابلة
او ما في حكمها والجهة وهذان الامران من اللوازم المساوية لا خص الممكنات
اي السفليات اي الحية الكثيفة لانك علمت ان اللطافة المفرط مانعة
عنها وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه مستور بحجب الانوار ومحجوب بسرادقات
الجلال والجمال فكيف يدركه عيون خفافيش الجهال تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا وقال جل جلاله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق
قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين والظاهر ان تسبيحه عم في هذا المقام
تنزيهه عن مشابهة الاعراض والاجسام وتبريه عن سؤال الرؤية ولذا قالوا
انما اخذتهم الصاعقة لذنوبهم بسؤال الرؤية ويحتج بابطال انه لولا كرامة
كرامة نبينا صلعم انه تعالى رفع عن امته المسخ وبعض العقوبات الفضيحة لنزل
عليهم ايضا صاعقة من السماء وانما اطنبنا في هذا المقام لكونه مزلة الاقدام للخصام
وبالله التوفيق في نيل المطلوب واصابة المرام قال المص رفع الله درجته
المسئلة الثانية في النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يستلزم العلم
لان الضرورة قاضية بان كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين
نصف الاربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين
وانه لا يحصل من تينك المقدمتين ان العالم حادث ولا ان النفس جوهر وان
... باطل او لا اولى من حصول هذين وخالفت الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك
فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب
المقدمتين اتفاقيا يمكن ان يحصل وان لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم

وهو يدرك الابصار

البحث الاول

بان الواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان
نصف الاربعة وبين حصول العلم بان العالم محدث او ان النفس جوهر او ان
الانسان حيوان او ان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين و
الاثنان نصف الاربعة واي عاقل يرضى لنفسه اعتقاد ان من علم ان الواحد
نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة يحصل له علم ان العالم محدث
وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل له العلم بان الواحد نصف
نصف الاربعة وان زيدا ياكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث وهل هذا
الا عين السفسطة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري ان حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما
ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه
ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها
ولا يجب عليه ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق
بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء
فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقعة
بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد
الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في ساير الافعال واذا تكرر صدور الفعل
منه وكان دايما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر
قليلا فهو خارق العادات او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث
يحتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه
وهو دايم او اكثري فيكون عاديا هذا مذهب الاشاعرة في هذه المسئلة وقد
وردنا فيما سبق ان المراد من العادة ماذا عند الخصم اما ان يقول ان استلزام
النظر الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم
علم التعقل مع حصول جميع الشرايط عقلا فلا يكون التخلف محالا وان
وان اراد انه عادة بمعنى استحالة التخلف عادة وان جاز عقلا فهذا عين
مذهب الاشاعرة كما بينا واما قوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب
المقدمتين اتفاقيا فافتراء محض لان من قال بالاستلزام عادة على حسب
ما ذكرنا من مراده لم يكن قايلا بكونه اتفاقيا كما صوره هو في الامثلة على
شاكلة طاماته وترهاته وكانه لم يفرق بين اللزوم العادي وكون الشيء اتفاقيا
او يفرق ولكن يتعامى ليتيسر له التشنيع والتنفير والله اعلم اقول
فيه نظر اما اولا فلان ما فرعه على كونه تعالى قادرا مختارا
ولا وجوب شيء عليه مردود بانه لا يلزم من كون الشيء قادرا مختارا ان لا يجب عليه

بالنتيجة

عقل

ش عدم وجوب صدور شيء

شيئ كما قالوا ان الوجوب بالاختيار عين الاختيار فانهم قالوا انه يجب
صدور الاشياء عنه الله تعالى على مقتضى علمه ويمتنع عدم صدورها مع انه لا ينافى
الاختيار واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الخصم اما ان يقول كذا واما ان يريد
كذا مدفوع بان الخصم لا يقول ولا يريد شيئا من ذلك بل يدعى البداهة ههنا لكن
مع تجشم الاستغراب لتعليق الف ترديد وتشكيك مثل ذلك ويقول ان بديهة
العقل حاكمة بان تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلا
والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبق ما يوضح هذا في اوايل الكتاب واما
ثالثا فلان ما ذكره من ان نسبة الاشاعرة الى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين
اتفاقيا افتراء محض غلط محض وما ذكره في بيان ذلك تلبيس لان البحث في ان
القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم احد الطرفين للاخر
لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محلها واللزوم العادي ليس من العلاقات
المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد اعترف
هذا الناصب ههنا في بيان مذهب شيخه بانه لا علاقة بوجه بين الحوادث
المتعاقبة الا باجراء العادة فيكون مصاحبة امرين عادة مصادفة لوقوعهما
اتفاقا كما اشار اليه المص قدس سره بل اطلاق اللزوم على ذلك مجاز من
قبيل اطلاقه على اللزوم العرفي الذي اعتبره اهل العربية في الدلالة الالتزامية
ومن القضايا الاتفاقية ان هذا الناصب حاول ببيان الفرق دفع التشنيع
عن اصحابه فانعكست القضية بل زيد نغمة في طنبور الشنيعة زادهم الله البلية
مرضا وجعلهم لسهام البلايا غرضا بحق النبي الامين وعترته المعصومين
قال المص رفع الله درجته المبحث الثاني في ان النظر واجب بالعقل
الحق ان مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وان كان السمع قد دل عليه ايضا
بقوله تعالى قل انظروا وقالت الاشاعرة قولا لزم منه انقطاع حجج الانبياء
وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم مع ان الله تعالى قال
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل
وليس يجب بالعقل شيئ البتة فيلزمهم افحام الانبياء واندحاض حجتهم
لان النبي اذا جاء الى المكلف فامره بتصديقه واتباعه لم يجب ذلك عليه
الا بعد العلم بصدقه اذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه ولا بمجرد ظهور المعجز على يده
ما لم ينضم اليه مقدمات ومنها ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق لكن العلم
بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل نظريا
فللمكلف ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا
وجب علي وعرفت وجوبه ولا اعرف وجوبه الا بقولك وقولك ليس

المبحث الثاني

منها ان يحدث المعجزة من عند الله تعالى ومنها انه تعالى فعله لغرض التصديق

بحجة قبل العلم بصدقك فينقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب يخلص به فينتفى فائدة
بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد الى اقوالهم ويكون المخالف لهم معذورا
وهذا هو عين الالحاد والكفر نعوذ بالله منه فلينظر المنصف من نفسه هل يجوز اتباع
من يؤدي مذهبه الى الكفر وانما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف ودفع الخوف
واجب بالضرورة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان النظر
في معرفة الله تعالى واجب بالاجماع والاختلاف في طريق ثبوته فعند الاشاعرة
طريق ثبوته السمع لقوله تعالى انظروا ولان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهي لا تتم
الا بالنظر وما لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ومدرك
هذا الوجوب هو السمع لما سنحقق بعد هذا واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية
فهم ايضا يقولون بوجوب النظر لكن يجعلون مدركه العقل لا السمع ويعترضون
على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء
وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل والجواب من وجهين
الاول النقض وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي
الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا
وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه
والاستدلال لكونه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة
وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل
واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر لا يقال انه يمكن ان يكون وجوب
النظر فطري القياس فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف
ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا
محتاجا الى تنبيه على طرفيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه
من المقدمات الدقيقة الانظار باطل وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر
فللمكلف ان لا يستمع اليه والى كلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع
اذ لم يثبت بعد وجوب شيئ اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام
والجواب الثاني الحل وهو ان يقال للنبي له ان يقول اذا قال المكلف لا اعرف
صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه ان الوجوب
عليك محقق بالشرع في نفس الامر ولكن لا يلزم ان تعرف ذلك الوجوب فان
قال الوجوب موقوف على علمي به قلنا لا يتوقف اذ العلم بالوجوب موقوف
على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور وليس الوجوب
في نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب فان قال ما لم اعرف الوجوب لم انظر

قلنا ماذا تريد من الوجوب الذي مالم تعرفه لم تنظر فان قال مالم اعرف ابتداء بالوجوب
ما يكون ترك الواجب به اثما وفعله ثوابا فقلنا فقد اثبت الشرع حيث قلت
بالثواب والا فبطل قولك ووجوبه لا اعرف الا بقولك فاندفع الافحام وان
قال اردت بالوجوب ما يكون ترك الواجب به قبيحا لا يستحسنه العقلاء ويترتب
عليه المفسدة فيرجع الى استحسان العقل قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا
راجعت العقلاء وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر
في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة فبطل قوله لم انظر مالم اعرف الوجوب
واندفع الافحام لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح العقليين
وليس هذا مذهب الاشاعرة بل هذا اذعان لمذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا ليس
من الحسن والقبح الذين وقع فيهما المنازعة اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح
والثواب او الذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة
عقلي واما الحسن والقبح بمعنى ملايمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليه
فهما عقليان بالاتفاق وهذا من ذلك الباب وسنبين لك حقيقة هذا المبحث
في فصل الحسن والقبح ان شاء الله ثم اعلم انا سلكنا في دفع لزوم الافحام عن الانبياء
مسلكا لم يسلكه قبلنا احد من السلف واكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع
الافحام كما هو ظاهر على من يراجع كلامهم والله اعلم اذا عرفت هذا علمت ان الافحام
مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا المبحث فاين الانجرار الى الكفر والالحاد
ثم من غرايب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة
بادنى تامل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل والتعصب وهو رجل
يريد ترويج طاماته التي يعتقده القلندرية والاوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة
انتهى كلامه اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في رفع الايراد عن النقض مردود
بان للمعترض ان يقول نحن نعلم بالبديهة ان النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن
تلك المقدمات ورفع الخوف واجب فينتقل الذهن بهما الى وجوب النظر ويحصل
العلم من غير تعب ومشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما فانا نعلم انه اذا جاء رجل
موصوف بالصفات الكاملة فقال انا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي
فمن له عقل وفهم يحصل له خوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره المصنف والظاهر
ما ذكره من انه على تقدير صحة كونه فطري القياس للمكلف ان لا يستمع اليه غير مسموع اذ ليس
له ان لا يستمع اليه اذا كان وجوبه عقليا فان الزام العقل له حينئذ لا يقتضي الاستماع
عن النبي بل عن العقل وليس له ان لا يستمع من العقل لوجود مقدمات عقلية نظرية
مثبتة له انه يجب سماعه نفاه عليه والحاصل انه اذا كان شرعيا فكل الواجبات بعد
ثبوت الشرع فللمكلف ان يقول للنبي ثبت العرش ثم انقش واذا كان عقليا فالكل

بعد العقل وهو ثابت له فهو نفس النقوش فقاه عليه وماله محيص عنه وعن حكمه وله محيص
قبل ثبوت الشرع وعن الشرع واحكامه فلا يكون الالزام مشتركا على انه يمكن ان يقال
في دفع النقض عن اهل العدل بناء على اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى انه يجب
عليه تعالى اراءتهم المعجزة فلا يلزم الافحام وايضا يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض
بان يقال ولو كان الحسن والقبح عقليين لكن ان يتحقق الالزام في بعض من الاوقات
بالنسبة الى من حصل تلك المقدمات وعرف بها عقلا ان النظر في المعجزة واجب
سواء كانت تلك المقدمات ظاهرة او خفية وبالنسبة الى من يلقي النبي مقدماته اليه تلك
المقدمات الموصلة الى وجوب النظر وبواسطة تلك المقدمات حصلت له العلم
بوجوب النظر واما لو كانا شرعيين فلا يمكن ان يتحقق الالزام لانه لا وسيلة حينئذ الى معرفة
وجوب النظر الا قول النبي واخباره الموقوف قبوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة
صدقه الموقوفة على معرفته وجوب النظر الموقوفة على قوله والحاصل انهما لو كانا شرعيين
لزم عدم صحة الزام النبي المكلف بالنظر في بعض من الاوقات وكفى به محذورا واما
ثانيا فلان ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب في الشرع في نفس الامر ان اراد
بنفس الامر فيه مقتضى الضرورة والبرهان ونحوه مما فسروه به فهو راجع الى الحسن و
القبح العقليين وان اراد به ما في العقل الفعال ونحوه من المعاني فيتوجه عليه ان نفس
الامر بهذا المعنى مما لا يطلع اليه الا المعصومين فثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع
الافحام وانما يندفع باثبات الوجوب على المكلفين والحاصل انه لا نزاع لاحد في ان
تحقق الوجوب بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما
النزاع في ان وجوب الامتثال لقول النبي حين امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت
اذا ثبت حجية قوله وهي لا يثبت عقلا على ذلك التقدير فيكون بالسمع فمتى لم
يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فله ان لا ينظر ولم
يعرف بانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما اذا وجب علينا حكم ولم يظهر عندنا
وجوبه فلم نات به لم ناثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه
اذا قال انظر ليظهر لك صدق مقالتي ليس له تركه لوجوبه عقلا لثبوت الحسن العقلي
الحاكم بحسن التكليف ومن المكلف به ما لا يستقل العقل للاهتداء الى دركه فيجب الرجوع
في مثله الى المويد من عند الله تعالى واما ثالثا فلان ما خص به في هذا المقام من افاداته المضحكة
الباطلة مردود من وجوه اما اولا فلانه لا يلزم من قول المكلف اريد بالوجوب الذي
الزمتك اثباته على ما يكون ترك الواجب به اثما وفعله ثوابا اثباته للشرع واذعانه
به اذ يكفي في الزامه للنبي سماعه لتلك العبارات من اهل الشرع قديما وحديثا عن ادعائه
لحقايقها واما ثانيا فلان قوله فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه
مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة الخ مدخول بان مجرد العلم بنحو من القبح لا يوجب اقدام المكلف

الى الفعل الحسن او امتناعه عن الفعل القبيح بل الداعي له الى ذلك انما يكون كون
الفعل حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه اى كونه مستحقا للثواب او العقاب
او جديرا بالذم من الله تع او المدح منه فان المعاني الاخر الذي لا نزاع في عقليتها
لا يؤدي بمفهومها الى خوف المكلف عن مواخذة في العاجل او الآجل حتى يجب
له الاقدام الى الفعل والاحجام عنه فان كثيرا ممن يعتقد الخير والشر وترتب الثواب
او العقاب من الله تع على الفعل ولا يستحل فعل القبيح وترك الحسن ربما يخل
بالواجب لتورطه في الشهوات فكيف بالمكلف الذي نشأ في ايام الجاهلية ولم
يعتقد بعد شيئا من ذلك لظهور ان مجرد تعقله لكون الفعل متضمنا لصفة كمال
او نقص او مشتملا على مصلحة او مفسدة من غير توقع خوف عاجلا او آجلا
لا يوجب له ذلك نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب
دون ما يعتبر من ذلك في مجاري العادات لحصل الخوف لكن اذا فسر المصلحة
والمفسدة بذلك يرجع الى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله
قلنا هذا ليس من الحسن والقبح الذين وقع فيهما المنازعة مدفوع بما اشرنا اليه
من ادراك حسن شيء وقبحه بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا او قبيحا عند الله
مستحقا للثواب او العقاب منه فلا يوجب للمكلف شيئا من الفعل والترك
وانما الموجب له علمه بانه حسن او قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب او العقاب
وبما حققناه وقررناه ظهر ان ما سلكه في دفع لزوم الافحام انما هو مسلك الشيطان
وحقيق بان يضحك منه الصبيان وان انجرار اصحابه الى الكفر والالحاد بيّن التوجه والتعبير
عن كلام المص بالطامات غير متجه واما الطامات ما ذكره هو من المقدمات السخيفة
والكلمات التي هي اوهن من استحسان ابي حنيفة فموه بها العذب الفرات
بالملح الاجاج وتوقع منها دفع ما لا مدفع له من الاحتجاج ولعمري لا يروج ذلك
المزيف المردود الا على اهل نحلته الذين هم اشد غباوة من كفار اليهود واكثر
غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود قال المص رفع الله درجته البحث
الثالث في ان معرفة الله تع واجبة بالعقل الحق ان وجوب معرفة الله تع
مستفاد من العقل وان كان السمع قد دل عليه لقوله تع فاعلم انه لا اله الا الله لان
شكر النعمة واجب بالضرورة وآثار النعمة علينا ظاهرة فيجب ان نشكر فاعلها
وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تع رافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
ودفع الخوف واجب بالضرورة وقالت الاشعرية ان معرفة الله تع واجبة
بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب
يتوقف على معرفة الموجب فان من لا تعرفه لشيء من الاعتبارات البتة نعلم
بالضرورة انا لا نعرف انه واجب فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب

البحث الثالث في ان معرفة الله تع واجبة بالعقل

لزم الدور المحال وايضا لو كانت المعرفة انما يجب بالامر لكان الامر بها اما ان يتوجه
الى العارف بالله تع او الى غير العارف والقسمان باطلان فتعليل الايجاب
بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني
فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله تع قد امره وان امتثال امره
واجب واذا استحال ان يعرف الله تع قد امره وان امتثال امره واجب استحال
امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وسيأتي بطلانه قال الناصب خفضه الله
اقول لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله تع الذي
اختلف اهل فيه انه مستفاد من الشرع او العقل ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة
فلا يبعد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته و
الشكر واجب بهذا المعنى بالعقل ولا نزاع للاشاعرة في هذا وان اريد به ما يوجب
ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له
ان يحكم بما يوجب الثواب عند الله والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان
الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز ان في العقل لكن الشرع كاشف عنهما فيفهم المذهبين
لا بد وان يؤخذ من الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة بقولهم
ان الشرع كاشف الوجوب لان في القولين لا بد من الشرع ليحكم او يكشف ثم ما ذكر
ان معرفة الله تع دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب
بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم كون حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما
يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور
بما جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل
ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا
بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون
عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نسلم ان العرفان
الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر
فيكون الخوف ح اكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع
في نفس الامر لا يتوقف على معرفة الايجاب وان توقف على الايجاب في
نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر ان المعرفة لا يجب الا بالامر والامر اما يتوجه الى
العارف او الغافل وكلاهما باطل فنقول في جوابه المقدمة الثانية القايلة
بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره
لا العلم والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف
فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء والله اعلم انتهى كلامه اقول
فيه نظر اما اولا فلانا سنبين حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب

اما الكرة حاكم او كاشف فكل ما يرد على
الاشاعرة ... المقام من ... ان الشرع ...

فانتظروا واما ما ذكره من ان المعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح
بهذا المعنى مركوز ان في العقل مسلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح
على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل بالحسن والقبح على انكشاف
الشرع عنهما بل قالوا ان فيما حسنه وقبحه نظريا لا يستقل العقل بمعرفة جهة المحسنة
او المقبحة يكون العقل كاشفا عن جهته لا ان حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف
على انكشاف الشرع عن ذلك كما يفهم من كلام هذا الناصب الجاهل البعيد عن ذلك
فبطل ما فرعه على ذلك بقوله فعلى المذهبين لا بد لان يوخذ من الشرع اما لكونه حاكما
او كاشفا وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فان العقل ايضا حاكم على الحسن والقبح
في بعض اقسام الفعل من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره
صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا ابطل ما حكم به من استواء الاشاعرة مع المعتزلة
فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر واما ثانيا فلان تقديره لتسليم العقل بارد
كما اشرنا اليه اذ يجب عليه تسليم ذلك بما سيذكره المصنف من الادلة المثبتة
للحسن والقبح العقليين واما منعه لحصول الخوف المذكور مستندا بعدم شعور
الناس بما جعل سببا لذلك من الاختلاف فمدفوع بان مراد المصنف بالاختلاف
ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسئلة بل ما يعم الاختلاف والتردد
والاحتمال الذي ربما يحصل لعقل الشخص الواحد عند النظر في هذه المسئلة والحاصل
ان احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في مشعر كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب
المعرفة الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء
فيكون واجبا عقليا واما ثالثا فلان ما ذكره من منع ان العرفان الحاصل بالنظر
يدفع الخوف مستندا بانه قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب مردود بان
العرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر
لا يقدح في ذلك واما رابعا فلان ما ذكره في دفع الدور اللازم على الاشاعرة من
ان وجوب المعرفة ثابت في نفس الامر فساقط جدا لانه ان اراد بنفس الامر
مقتضى الضرورة والبرهان فهو راجع الى القول بالحسن والقبح العقلي وان اراد به مقتضى
الامر الشرعي فالدور بحاله وان اراد به معنى آخر فليذكره اولياؤه حتى نتكلم عليه
واما خامسا فلان ما ذكره في منع المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل
من ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به آه فمدخول بانه مبني ذلك
على ان المصنف اراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك بل اراد ان المعرفة في الجملة
لو لم يجب الا بالامر كما يقتضيه كلام الاشاعرة لكان كذا ومن البين انه يلزم حينئذ
تكليف الغافل كما ذكره المصنف فلا تغفل قال المصنف رفع الله درجته المسئلة
الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث الاول انه تعالى قادر على كل مقدور والحق

يورث ترك النظر فيه خوف العقوبة
وهو قادر على دفع هذا الخوف اللازم

المسئلة الثالثة في صفاته تعالى
الاول انه تعالى ...

ذلك

ذلك لان المقتضي لتعلق القدرة هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع
المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه لا يقدر على مثل
مقدور العبد وقال آخرون انه تعالى لا يقدر على القبيح وقال آخرون لا يقدر ان يخلق
فينا علما ضروريا يتعلق بما علمناه مكتسبا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة
تحصيلهم بل الاصل في هذه انه تعالى واجب الوجود وكل ما عداه ممكن فانه انما يصدر عنه
او يصدر عما يصدر عنه ولو عرف هولاء الله سبحانه حق معرفته لما تعددت آراؤهم
ولا تشعبوا بحسب تشعب اهوائهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات والدليل عليه ان المقتضي
للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع
الممكنات على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها هذا مذهبهم
وقد وافقهم الامامية في هذا وانما خالفهم المعتزلة فقوله خالف في ذلك
جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد غيرهم فهو
تلبيس وارائة للطالبين ان مذهبهم هذا الا ان الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه
الا على الاشاعرة وبالجملة تعصبه ظاهر وغرضه غير خاف واما قول بعضهم
ان الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد فهو مذهب ابي القاسم البلخي
واما انه تعالى لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين
لم اعرف من نقله سوى هذا الرجل والحق ما قدمناه انتهى اقول
مراد المصنف من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسئلة الامامة
سواء كانوا اشاعرة او ماتريدية او كرامية او معتزلة او ظاهرية او من اصحاب
الحديث ولهذا كله يصرح باسم الاشاعرة عند ذكر ما يخصهم وكلامه في الفصل
الآتي المتصل بما نحن فيه نص في ارادته لما ذكرناه حيث قال وذهب
ابو هاشم من الجمهور واتباعه فان ابا هاشم من المعتزلة دون الاشاعرة
وكما اعترف الناصب هناك ايضا مع ان المصنف عده من الجمهور فظهر ان
ما ذكره الناصب من ان المصنف لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على الاشاعرة
كذب وتمحل اجراه على عادته ولعله زعم ان في التعبير عن طائفة بالجمهور تعظيما
لهم كما يفهم من افتخاره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فتمنى ان يكون
ذلك مخصوصا بهم دون ان يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوائف
اهل السنة وانت خبير بانهم لا خير في الكثير مع ان اتباع الحنفية والماتريدية
من اهل السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان جزم الناصب ههنا بان
المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الامامة عند ايراد المصنف الآية
السابقة من الآيات الواردة في شان امير المومنين عليه السلام قال لا نعرف هذا

الخبر

الجمهور واما ما ذكره من ان القول بعدم قدرة الله تعالى على ان يخلق فينا علما
ضروريا مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل اه فيدل
على قلة معرفته على مذاهب العلماء فان هذا مما نقله الحضرة النصيرية قدس سره
في قواعد العقايد واوضحه تلميذه السيد ركن الدين الجرجاني في شرحه له ونقل
كلام ابي هاشم ايض في مسئلة وضع الالفاظ حيث استدل على كون اللغة
اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك
الالفاظ لمعانيها اولا والاول اما ان يكون ذلك العلم خلقه في عاقل او غيره
والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ
للمعنى مسبوق بالعلم بالموصوف لكن التالي بط والا لبطل التكليف
لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني بط لامتناع ان
يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومناسباتها وتركيبها العجيبة
واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايض
والا لافتقر السامع في كون اسمية موضوعا بازاء معناه الى طريق ونقل
الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح كذا في النهاية للمص قدس سره
وقد اشار اليه ابن الحاجب في بحث اللغات من مختصره ونقله الفاضل
الابهري في حاشيته بما يقرب من تقرير النهاية وغاية الامر انه يلزم منه عدم
قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسئلة ونحوها مما يتوقف لتقرير طرفي
الحكم فيها على العلم به تعالى لا عدم القدرة على خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى
ان الجواب عن كل من المذاهب الاربعة التي ذكرها المص ههنا شيء واحد وهو
ان الغلط لهؤلاء انما نشا من توهم ان القدرة تستلزم الوقوع وهو وهم فاسد
فانه ليس كلما تعلقت القدرة به وجب وقوعه فانا بالضرورة قادرون على كثير
من القبايح ولا يقع منا ونحن الضعفاء فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تعالى متعلقة
بكل ما هو ممكن من حيث ذاته وان امتنع وقوعه من حيث الحكمة فهو تعالى
قادر على هذه الاشياء لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها
مقدورة لان الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناع الشيء ذاتيا
فصح تعلق القدرة بها وههنا اجوبة مخصوصة بكل من المذاهب الاربعة مذكورة
في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثمة قال المص رفع الله
درجته البحث الثاني في انه تعالى مخالف لغيره بذاته العقل والسمع تطابقا على
عدم ما يشبهه تعالى فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته وذهب
ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى انه يخالف ما عداه بصفة الالهية وان ذاته
مساوية لغيره من الذوات وقد كابر الضرورة ههنا الحاكمة بان الاشياء المتساوية

البحث الثاني في انه تعالى مخالف لغيره بذاته

لانها

يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات
لساواها في اللوازم فيكون القدم او الحدوث او التجرد او المقارنة الى غير ذلك
من اللوازم مشتركا بينها وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا
غريبا عجيبا وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة
ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات
والمخالفة بينه وبيننا لذاته المخصوصة لا لامر زايد عليه وهكذا ذهب الى ان المخالفة
بين كل موجودين من الموجودات انما هو بالذات وليس بين الحقايق اشتراك
الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة
لساير الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن ساير الذوات باحوال اربعة
الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما
عداها من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة تسمى بالالهية هذا مذهب
ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى اقول لم يفعل الناصب في هذا الفصل
شيئا سوى اظهار ان ابا هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجمهور
المخالفين للامامية في مسئلة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف
بين الامة وما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهم
واهل السنة في ذلك سواء والافتراق في بعض المسايل الذي لا يوجب الكفر و
الاسلام لا يدفع المساوات حقيقة فتامل على انه يجوز ان يكون مراد المص من قوله اتباعه
اي اتباع ابي هاشم في هذه المسئلة ساير المثبتين للحال ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني
وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر كلام شارح المواقف حيث اشار
الى القول بالمخالفة بقوله واليه ذهب نقاة الاحوال اه يدل على ان ساير المثبتين
قائلون بالمماثلة فقد شارك بعض الاشاعرة مع المعتزلة في هذه المسئلة ايض
تدبر قال المص رفع الله درجته البحث الثالث في انه تعالى ليس بجسم اطبق
العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى
جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار وانه ينزل في
كل ليلة جمعة على حمار ينادي الى الصباح هل من تايب هل من مستغفر وحملوا آيات
التشبيه على ظواهرها والسبب في ذلك قلة تميزهم وعدم تفطنهم بالمناقضات
التي تلزمهم وانكار الضروريات التي تبطل مقالتهم فان الضرورة قاضية بان
كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام انهما حادثان
والضرورة قاضية بان كل محدث مفتقر فيكون واجب الوجود مفتقرا الى
موثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا هذا خلف وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعالى

البحث الثالث

يجوز عليه المصافحة وان المخلصين في الدنيا يعانقونه في الدنيا وقال داود اعفوني
عن الفرج واللحية واسئلوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح
واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت
عيناه فلينصف العاقل المقلد في نفسه هل يجوز تقليد مثل هؤلاء وهل للعقل
مجال في تصديقهم في هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة وهل تثق
النفس باصابة هؤلاء في شيء البتة انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول ما ذكره مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل وليسوا من الاشاعرة واهل
السنة والجماعة واما ما نسبه الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب الامام احمد
بن حنبل في المتشابهات ترك التاويل وتوكيل العلم الى الله تع ولاهل السنة
والجماعة ههنا طريقان احدهما ترك التاويل وهو ما اختاره احمد بن حنبل وتوكيل
العلم الى الله تع كما قال تع والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا
فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تع
لا انهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز
تقليد هؤلاء واي فساد يلزم من هذا الطريق مع ان نص القرآن يوافقهم في توكيل
العلم الى الله تع وما ذكره من قول الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق
والرجل معتاد بالطامات انتهى واقول قد نسب في المواقف بالجسمية
الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم وستعرف الناصب بهذا فيما سيجي
من مسئلة عدم كونه تع في جهة ولا ريب في ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة
وقد صرح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد الهجيمي وغيرهم
من اهل السنة قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض آه ثم قال واما جماعة
الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن محمد بن عيسى انه حكى عن محمد بن عيسى
انه حكى عن مضر وكهمس واحمد الهجيمي انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة
في الدنيا والآخرة آه ولا ريب ان اصحاب الحديث انما يطلق عندهم على سلف
اهل السنة ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع آخر ان الحنابلة مشاركون معهم
في بعض التشبيهات فانكار الناصب باردا واما ما ذكره من ان مذهب احمد بن
حنبل ليس كذلك ففيه ان المص لم يقل ان احمد بن حنبل قال بالتشبيه وانما نسب
ذلك الى الحنابلة وكون الحنابلة قايلين بشيء لا يستلزم كون امامهم قايلا به
حتى يلزم من عدم كون احمد قايلا بالتشبيه ان يكون نسبة التشبيه الى اصحابه كلا او بعضا
افتراء كما زعمه الناصب الا ترى ان الشيخ الاشعري قايل بان وجود كل شيء عين
ذاته مع ان الاشاعرة باجمعهم مخالفون له في هذا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد
اوايل كتابه وكذا اصحاب ابي حنيفة قد خالفوه في كثير من مسايل الفروعية حتى ان

الفتوى قد تقرر بينهم على ما خالفوه فيه ثم لا يخفى ان الناصب لم يذكر الطريق الثاني
لاهل السنة ولعله غفل بان فيه ما لا يمكنه التفصي عنه وهذا في قوة الاعتراف بما ذكره
المص فيكون ما ذكره الناصب تطويلا بلا طايل واطلاق الطامات انما يليق بكلام
مثله الذي لا يؤدي الى طايل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته

بحث الرابع

البحث الرابع انه تع ليس في جهة العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية
حيث قالوا انه تع في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة قضت بان كل ما هو في
جهة فاما ان يكون لابثا فيها او متحركا عنها فهو اذن لا ينفك من الحوادث وكل
ما لا ينفك من الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول هذا القول من الكرامية لانهم من جملة من يقول انه جسم ولكن قالوا غرضنا
من الجسم انه موجود لا انه متصف بصفات اجسام فعلى هذا لا نزاع معهم الا في التسمية
وماخذها التوقيف ولا توقيف ههنا وكونه تع في جهة الفوق على وجه الجسمية
باطل بلا خلاف لكن جرت العادة في الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان
البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض وقد جاء في الحديث ان امراة
بكماء اتي بها الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال لها رسول الله صلعم من الهك فاشارت
الى السماء فقبل رسول الله صلعم ايمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماء وبا
عند ذكر الاله وهذا يمكن ان يكون مبنيا على ارادة العلو والتفوق فيعبرون عن العلو
العقلي بالعلو الحسي فان اراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح وان ارادوا ما يلزم الاجسام
من الكون في الجهة او الحيز فهو باطل انتهى اقول كان الناصب يريد بقوله
هذا القول من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة وهو مكذوب بما صرح به الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل رغما للناصب ثم ما ذكره من ان الكرامية من جملة من يقول
انه تع جسم لا يقتضي توجه اعتراض المص اليهم بل يقتضي ان يكون هناك جماعة اخرى
قايلون بانه تع حقيقة الجسم وقد صرح بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان وغيره
صاحب المواقف فليكن اعتراض المص متوجها اليهم وبهذا يظهر ان قول الناصب
وكونه تع في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف خلف باطل واما ما ذكره
من الترديد فمردود بان الكرامية ارادوا ما يلزم الجسمية زعما لا نفهم وانف من يتصدى
لاصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل نص ابو عبد الله محمد بن كرام على ان المعبود
على العرش استقرارا وعلى انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتابه
المسمى عذاب القبر انه احدي الذات احدي الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا
ويجوز عليه الانتقال والتحول والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش
وقال بعضهم امتلاء العرش به الى غير ذلك من الخرافات التي تنسج الناصب
على اصلو بها في هذا الكتاب ثم مما يجب ان ينبه عليه انه خان في نقل الحديث المذكور

فان الحديث على ما ذكر في المواقف قد وقع السوال فيه باين الله لا بمن الهك لا يقال انه
نقل للحديث بالمعنى وهو جايز لانا نقول اتحاد المعنى ممنوع لان اين سوال عن المكان
ومن سوال عن المهية ولان الاله شامل للمعبود بالحق والباطل والله اسم خاص
بذاته لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به تامل قال المص
رفع الله درجته البحث الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد
فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية
من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين حتى تمادى بعضهم وقال انه تعالى نفس الوجود
وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع اهل البيت
دون اهل الاهواء الباطلة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبه الى الصوفية من القول
بالاتحاد فان اراد بهم محقق الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري
وابي القاسم جنيد البغدادي والشيخ السهروردي فهذا النسبة باطلة وافتراء محض
وحاشاهم عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقايدهم ببطلان الاتحاد فانه مناف للعقل والشرع
بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام ناشية من اقوالهم ظاهرة على اعمالهم
وعقايدهم وهم اهل التوحيد والتمجيد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في
مصطلحاتهم عبارات يقصر عنه افهام غيرهم وفي اصطلاحاتهم البقاء والفناء والمراد
من الفناء محو العبد صفاته وهويته التعينية بكثرة الرياضات والاصطلام من الوارد
الحق والبقاء هو تجلي الربوبية على العبد بعد السلوك والمقامات وبقاء العبد بربه
وهذا احوال لا يطلع عليه الا اربابها ومن سمع شيا من مقالاتهم ولم يفهم اراداتهم
من تلك الكمالات حمل كلامهم على الاتحاد والحلول عصمنا الله عن الوقيعة في اوليائه
فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي من عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب واما ما نقل عنهم
انهم يقولون انه تعالى نفس الوجود فهذا مسئلة دقيقة لا يصل حوم فهم امثال هذا
الرجل وجملتها انهم يقولون لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي لله
لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجودا بغيره فوجوده من الله تعالى
وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن فان نسبة الوجود والعدم
اليه على السواء فوجوده من الله تعالى فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي
فالموجود الحقيقي هو الله تعالى وهذا عين التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع فهمه
هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بجهة اسلامه انتهى اقول
قد رد الناصب المردود بقوله فان اراد محقق الصوفيه كابي يزيد البسطامي الخ ولم يدر
عليه وهو ان يراد غير محقق الصوفيه وظاهر ان تشنيع المص مخصوص بهم وهم
الذين يعتقدهم المص من صوفية الجمهور دون ابي يزيد والجنيد واشباههم فانهم

من الشيعة الخالصة كما حققنا ذلك في كتاب مجالس المومنين قال سيد المتالهين
حيدر بن علي العبيدلي الآملي قدس سره في كتابه المسمى بجامع الاسرار ومنبع الانوار
من شاهد الحق في مظاهره وشاهد نفسه معها بانه من جملتها حكم باتحاده بالحق مع
مع بقاء الاثنينية والغيرية وصار اتحاديا ملعونا نجسا وهو مذهب للنصارى وبعض
الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية الحقة ما يقولون بالاتحاد وان قالوا اما قالوا
كذلك فانهم يقولون نحن اذا نفينا وجود الغير ليس الا قايلين بوجود واحد فكيف
نقول بالاتحاد والحلول وانهما مبنيان على الاثنينية والكثرة وغير ذلك انتهى وبالجملة
ههنا جماعة من المتصوفة القايلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المص قدس سره وقد وقع
التصريح بذلك ايضا في المواقف وشرحه حيث قال المخالف في هذين الاصلين
يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوايف ثلث الاولى النصارى وضبط مذهبهم الثالثة
بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى
والكل بط ورايت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد
اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا
العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترء على القول
بها عاقل ولا مميز بادنى تميز انتهى وقد ظهر بهذا ايضا انه ليس منشاء ما ذكره المص
عدم الاطلاع على مصطلحات الصوفية الحقة كيف وقد حقق في مصنفاته موافقا لغيره
من المتالهين ان الوجود حقيقة الله تعالى ووجودات الممكنات انما هي انتسابها اليه
فيقولون قولنا زيد موجود بمنزلة قولنا ماء مشمس واما ما قيل ان الكلي الطبيعي موجود
عند الصوفية وغيرهم من محقق الحكماء المتكلمين والوجود المطلق الكلي عين الواجب
عندهم والممكنات المشاهدة تعينات له فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود فمدفوع
بان القول بوحدة الوجود مستبعد من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الموجودات
الكثيرة بسبب عروض التعينات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة وثانيهما
انتفاء الحقايق المختلفة الموجودة في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد
في رفع الاستبعاد الاول دون الثاني تامل واما ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة
الوجود الى الممكن على السواء فهو مما يقوله الظاهريون من المتكلمين ايضا ولا يلزم من
ذلك ما فرعه الناصب عليه من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي بل اللازم ان يكون كل
امر استفاد شيا من غيره غير متصف حقيقة بذلك الشي فيلزم ان لا يكون النارية
الحاصلة في الاجزاء الدخانية الشهابية الصاعدة الى كرة النار نارا حقيقة لاستناد
تلك الاجزاء الى وجود النارية وعدمها فتدبر قال المص رفع الله درجته
البحث السادس في انه تعالى لا يحل في غيره من المعلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل
والضرورة قضت بان كل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه

البحث الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره

مطلق ٣

البحث السادس

فلا يكون واجبا هذا خلف وكم الفت الصوفية من الجمهور في ذلک وجوزوا عليه الحلول
في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلک علوا كبيرا فانظر الى هولاء المشايخ الذين يتبركون
بمشاهدهم كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم
الرقص والتصفيق والغناء وقد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلک فقال الله تعالى
ما كان صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية واي تغفل ابلغ من تغفل من يتبرک
بمن يتعبد الله بما عاب به الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور
ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في حضرت مولانا الحسين ع وقد صلوا المغرب
سوى شخص واحد منهم كان جالسا لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلک
الشخص فسالت بعضهم عن ترک صلوة ذلک الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلوة
وقد وصل ايجوز ان يجعل بينه وبين الله تعالى حاجبا فقلت لا فقال الصلوة حاجب
بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هولاء وعقايدهم في الله تعالى كما تقدم و
عبادتهم ما سبق واعتذارهم في ترک الصلوة بما مر ومع ذلک فانهم عندهم الابدال
فهولاء اجهل الجهال انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة
انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلک لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية
وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل بذاته لم يحل فيه والا احتاج اليه
لذاته ولزم قدم المحل فيلزم محالان معا واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا
عليه الحلول فقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين
فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقايق عقايدهم فليطالع الكتب
الذي صنفوها لبيان الاعتقادات كالعقايد المنسوبة الى سهل بن عبد الله التستري
وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله محمد بن الخفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات
الشيخ حارث بن الاسد المحاسبي وكالتعرف للكلاباذي والرسالة للقشيري وكالعقايد
للشيخ ضياء الدين ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين
ابي حفص عمر السهروردي ليظهر عليه عقايدهم المطابقة للكتاب والسنة وما بالغوا
فيه من نفي الحلول والاتحاد واما ما ذكر من ان عبادتهم الرقص والتصفيق والغناء فلعله
اراد ان يفضح فافتضح فان لم يكن المشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم
في العبادة وتعمير الاوقات بوظايف الطاعات وترک اللذات والاعراض
عن المشتهيات فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل الطاعات بالنسبة اليهم
نعم هذا الرجل الطاماتي الذي يصنف الكتاب ويرد على اهل الحق ويبالغ في انكار
العلماء والاولياء طلبا لرضى السلطان محمد خدابنده ليعطيه ادرارا او يفيض عليه مدرارا
فلا ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين
بادية الرياضات كما نقل ان ابا يزيد البسطامي رحمة الله عليه ترک شرب الماء سنة

تاديبا

تاديبا لنفسه حيث دعته الى شيء من الملذات شاهدت وجوه المنكرين وكانت الله منهم
وعميت ابصارهم واما ما ذكر ان الله تعالى عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير
واسباب نزول القران وقد ذكر ان طائفة من جملة قريش كانوا يوذون رسول الله صلعم
بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلوته فانزل الله هذه الآية وقد احل الله
ورسوله اللهو في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاک وايام العيد والسماع الذي
يعتاده الصوفية مشروط بشرايط كلها من الشرع ولهم فيها اداب واحوال لا يعرفها
الجاهل فيقع فيهم ثم ما نقل من قول واحد من القلندرية الفسقة التريز ورون مشهد
مولانا الحسين ع ايام الموسم والزيارة جعله مستند الرد على كبار المشايخ المحققين
المشهورين فيا للعجب انسل الى الناس من كل حدب من حال هذا الرجل الطاماتي انه
لم ينظر الى كتاب عوارف المعارف والرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظة
الصلوة ودقايق الآداب الذي لا يشق احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب غبارهم
في رعاية دقايق الآداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد في كمالاتهم
ويجعل قول قلندر فاسق فضيق سندا في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب
والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من عقايده الفاسدة الكاسدة انتهى اقول
قد نبينا قبيل ذلک ان ههنا جماعة من المتصوفة القائلين بالحلول وكلام المص فيهم ويدل
عليه من اشعارهم ايضا قولهم شعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا
بدنا وهكذا الكلام في الكناية لكون عبادتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في متاخري
المتصوفة من النقشبندية وامثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة ومن يحذو حذوهم
فان حالهم واقوالهم خال عن الغناء والتصفيق ونحوهما ولو ذكر بعض المتاخرين منهم
ما يدل على اباحة شيء من ذلک فكذب او محمول على التقية من ارباب الحديث
والمتصوفة من اهل السنة الذين يبالغون في حل الغناء ونحوه واما ما ذكر من انه
اذا لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادات
وتعمير الاوقات بوظايف الطاعات وترک اللذات اه ففيه ان الطاعة
الخالصة والعبادة المقبولة لا يعرف بمجرد الجهد في العبادات واقامة الطاعات
وترک اللذات فان كثيرا من الناس قد يترک الدنيا للدنيا فيترک اللذات
والشهوات لحب الرياسة والشيخوخة وخدعة الناس بالتلبيس والوسواس
كما اشار اليه العارف عالم البصري في قصيدته التائية بقوله شعر
ومنهم اخو الطامات جلف تصوف : يمس تلبيسا بصمت وخلوة : يقول
لقد لمت بكشف سرايرا بحالاتنا لا قال فيها بلفظة : اراذل خداعون رزقا بخرقة
وسجادة مرفوعة وسبحة : وقال ركن الدين العاين بالفارسية شعر
اگرچه طاعت اين شيخكان سالوس است : كه جوش و ولوله در جان انس و جان انداخت

العلم منها انه اذا اقتحم عقبته الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي
ويقول قايلهم من شاهد الحقيقة سقط عنه الامر ويحتجون بقوله تعالى واعبد
ربك حتى ياتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة
عندهم وهذا زندقة ونفاق وكذب منهم على الله وعلى نبيهم والتمويه انتهى
ولعل الناصب توهم من قول المص انهم يزورون مشهد الحسين ع انهم
شيعة ليسوا بسنة ولم يعلم ان زيارتهم كانت للهو ومشاهدة الناس
المجتمعين في ايام الموسم وكيف يزور الحسين ع معتقد الاستحباب بها من
قرر على نفسه اسقاط الواجبات عنه فضلا عن المستحبات فتامل **اقول**
ان الذي يقلع مادة انكار الناصب لزندقة المتصوفة من اصحابه ان اكابر
اصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة اليافعي الشافعي اليمني وقد
اقر بما نسب به المص اليهم في هذا الكتاب وجماعة في غيره حيث رد في كتابه
الموسوم بروض الصالحين على ما انكره الغزالي في الاحياء من بلوغ العبد بينه
وبين الله تعالى الى حالة اسقطت عنه الصلوة واحلت له شرب الخمر ولبس
الحرير وترك الصلوة ونحوها وحكم بانه يجب قتله وان كان في خلوده في النار
نظر انتهى فقال في ذلك الكتاب ولو ان الله اذن لبعض عباده ان يلبس
ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن منهتكا للشرع
ثم قال فان قيل من اين يحصل له علم اليقين قلت من حيث حصل لخضر ع
حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح عند اهل العلم كما ان
الصحيح عند الجمهور انه الآن حي وبهذا قطع الاولياء ورجحه الفقهاء والاصوليون
واكثر المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا كما قيل نسخ لبعض احكام
الشريعة المطهرة واقدام على ما لم يقدم عليه غيره ومتابعة للزنادقة الخالفة
فانهم قالوا ان هذه الاحكام في الشريعة انما يحكم بها على الاغبياء واما اهل
الخصوص فلا يحتاجون الى تلك النصوص بل انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم
ويحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم وقد جاء فيما ينقلون استفت
قلبك وان افتاك المفتون انتهى وهذه زندقة وكفر صريح يقتل قايله
لانه انكار ما علم من الشرايع فان الله اجرى سنته وانفذ حكمته بان احكامه
لا يعلم الا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالته
المظهرون احكامه وبالجملة فقد حصل العلم القطعي واليقين الضروري من
دين نبينا صلعم بانه لا طريق لمعرفة احكام الله تعالى التي هي راجعة الى امره
ونهيه بغير الرسل من صريح العقل والوحي فمن قال ان هناك طريق يعرف
بها امره ونهيه غير الرسل فهو كافر ثم ان هذا القول باثبات انبيا بعد نبينا الذي

الامن جهة م

البحث السابع في انه متكلم

جعله خاتم انبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول وبيان ذلك ان منها لانه
يا نخذ من قلبه وان ما وقع فيه حكم الله فقد اثبت لنفسه خاصية النبوة التي
اشار اليها النبي صلعم بقوله ان روح القدس نفث في روعي وفي الملخص انا لا ننكر
ان الملك والشيطان لهما تصرفات في القلب وان الله يلهم العبد بدليل
واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وليست انبية بل ربما يوحي الى النحل ونحوه
كما دل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية وانما ننكر وحي الاحكام بالامر والنهي
سيما بعد ختم النبوة والله اعلم قال المص رفع الله درجته البحث السابع
انه تعالى متكلم وفيه مطالب الاول في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء
عبارة عن المؤلف من الحروف المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما آخر نفسانيا
مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه وهذا
غير معقول فان كل عاقل انما يفهم من الكلام ما قلنا فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول
لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان الضرورة
قاضية بسبق التصور على التصديق واذ قد تمهدت هذه المقدمة فنقول لا شك
انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا مسموعة قايمة بالاجسام الجمادية كما كلم
الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات والاشعرية خالفوا عقولهم
وعقول كافة البشر واثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا
الشيء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون مدلولا عليه معلوم
البطلان ومع ذلك فانه صادر عنا او فينا عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعى
ثبوته انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم
والدليل عليه اجماع الانبياء ع عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون
انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى
ثم ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة
وتارة يطلقونه على المعنى القايم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام
حقيقة وهو قديم بذاته تعالى ولا بد من اثبات هذا الكلام فان العرف لا يفهمون
من الكلام الا المؤلف من الحروف والاصوات فنقول اولا ليراجع الشخص الى
نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته انه يزور ويرتب معاني فيعزم على
التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه
معاني واشياء ويقول في نفسه سأتكلم بهذا فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة فهذا
هو الكلام النفساني ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي نتكلم بها لها
مدلولات قايمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام النفساني فان قال
الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني قلنا انها غير العلم لان

من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل لما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه فالخبر
عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام
الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه اولا فان مقصوده مجرد
الاختبار دون الاتيان بالمامور به كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره
وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود
في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا
واقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند
المخاطب وهو الطلب ثم ان في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الامر لان
اعتذاره واختباره موقوفان على امرين الطلب منه مع عدم الفعل من المامور
وكلاهما لا بد ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار قال صاحب المواقف
ههنا ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر
هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا
لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك
موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس
يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد ح لا يثبت معنى نفسي
يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف
واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا بل يصدر عنه الاخبار
وهو يدل على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار لشيء من الاشياء
واما في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب
الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة
للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ولما ثبت ان ههنا صفة
هو غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفساني فان هو متصور عند العقل ظاهر لمن
راجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل واما من ذهب
الى ان كلام الله تعالى هو اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ
او جبرئيل او النبي وهو حادث فيتجه عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة
التكلم وخالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان خالق الذوق لا يقال انه ذائق وهذا
ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة والعرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات
والحروف دالة على كلام الله تعالى ويطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام في الحقيقة هو
ذلك المعنى النفسي كما اثبتنا انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان اثبات
الاشتراك لا يجديهم نفعا لان الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان لفظيا
او نفسيا اما اللفظي فظاهر واما النفسي فلان اللفظ لما كان هو موضوعا بازاء

المعنى

المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن المعنى مطابقا له ويثبت التر
داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني
في شرح العقايد حيث قال وهذا اي ما ذكره صاحب المواقف من ان الكلام
النفسي غير مرتب الاجزاء جيد لمن يتعقل لفظا قايما بالنفس غير مؤلف من الحروف
المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة
عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش
مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى وعلى هذا فما يزوره المتكلم في نفسه عند ارادة
التكلم يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس فلا يجديهم ما تشبثوا
به من قول عمر زورت في نفسي كلاما المعنى قدرته وفرضته كما يقال زورت دارا او
بناء فكما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والبناء في النفس كذا لا يدل ذلك على كون
حقيقة الكلام في النفس واما ثانيا فلان ما ذكره من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به ففيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال وللقايل
ان يقول ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قايم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة
الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان او
مشكوكا فلا يكون مغايرا للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار
يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وفيه ايضا قياس الغايب على الشاهد
فلا يفيد واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض
الذي نقله واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما
لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب آه فمدخول بان الاعتذار والاختبار
انما يتوقفان على ان يصدر من الامر ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب
لا على تحقق الطلب في نفس الامر فما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال عليه اذ لا وقوف
لغير الله تعالى بما في الصدور ويحصل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى
واما رابعا فلان ما ذكره في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في تقوية
المعتزلة من قوله اقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا آه ففيه
ان هذا غير واقع ولو سلم فيجاب بمثل ما اجبنا عنه عما قيل من انه قد يخبر الرجل عما لم يعلم
فاعلم واما ما ذكره من ان في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس
عين الطلب الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب فاذن تلك الارادة
مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ففيه انا لا نسلم ان الطلب
غير الارادة فان الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي
عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب يلزم قدم هذا الطلب

والحاصل ان هذا انما يدل على
مغايرته للعلم صح

منه الفعل الغير والا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة وسيجي
تفصيل الكلام فيه عنقريب ان شاء الله تعالى واما خامسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل
يعلم ان المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم آه قد هرب
فيه الناصب عما قاله اصحابه قاطبة من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورد عليهم
الامامية من انه يلزم من ذلك ان لا يصح اطلاق المتكلم على البشر اذ الكلام قايم بالصوت
الذي هو عرض وحينئذ يتوجه عليه ان المبداء الذي هو التكلم المهروب اليه بمعنى
ايجاد الكلام وقايم بذاته تعالى حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي الازلي وايضا نحن لا نشترط
في صدق المتكلم ان يكون ذلك الشي موجدا للكلام بل نقول لا بد ان يكون بين
الكلام وذلك الشي ملابسة كما في الحداد والصباغ والتمار وغيرها وهي متحققة ههنا
اذ الكلام مخلوق له تعالى وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ على وتيرة واحدة
فان المضي قد يطلق على ما كان نفس الضوء فلا يصدق عليه بمعنى ما قام به الضوء
وكذا التمار يطلق على من كان بايعا للتمر لا على من قام به التمر فلا يتجه علينا النقض
بالذايق كما ذكره الناصب الخالي عن ذوق التحقيق ولا بالمتحرك كما اورده شارح
العقايد ولا ما اورده الشارح الجديد للتجريد من انا اذا سمعنا قايلا يقول انا قايم
نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى
كما هو راي الاشاعرة انتهى وقد اعترف بهذا فخر الدين الرازي في المسئلة الثالثة
والاربعون من الباب الاول من القسم الاول من الكتاب الاول من فواتح تفسير
الكبير حيث قال والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي
القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا
يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا
الغرض المخصوص انتهى على ان ما ذكره الناصب وشارح العقايد بحث لفظي لا يعتد به
في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع قوله تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور
وهو ان المتكلم بمعنى من قام به الكلام ولم يتم الدليل على المعنى القايم بالذات
فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور وهذا كما قيل في حمل الموجود عليه تعالى
على قاعدة الحكماء ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقته غير قايم به اذ على هذا
لا يصح لغة ان يقال انه تعالى موجود اذ معنى الموجود لغة من قام به الوجود وهو يقتضي
المغايرة وذلك نظر عندهم تامل والسر في ان اهل اللغة ربما يفهمون من صيغة الفاعل
بمن قام به الفعل ما قاله بعض المحققين من ان اللغة لم يبن على النظر الدقيق بل هم نظروا
الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم ويقولون
به حال التكلم وكيف لا ولو بني اللغة على النظر الدقيق لتعذر في اكثر افعال الحال فانه
يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي

ويتكلم ويخبر بل يتوسعون في معنى الحال ويعممونه عن المشي بين المشرق والمغرب و
يريدون به الحال وقت عليه الحال في اسم الفاعل اذا قالوا انه حقيقة في زيد ماش
من المشرق الى المغرب والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي عدم قيام المبدء وعدم بقاءه
في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء والملخص ان معنى اسم الفاعل مثلا
هو الامر المجمل الذي يعبر عنه في الفارسية بدانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم
مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذ في معنى العالم وكذا قيام معنى العلم اما ان الذات
غير ماخوذ فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا ان زيدا بمنزلة الذات وليس المراد بزيد
ذات له العلم بل المراد زيد له العلم وكيف لا وقد استدلوا على ذلك بانه لو كان شيئ
او ذات ماخوذا في المشتق لكان الناطق مركبا من العرض كما قاله سيد المحققين قدس سره
في حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح التحديد به وفوق هذا كلام وهو ان اطلاق اسم
المتكلم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب بل ولا يطلقون اسم المتكلم على
القايم به الكلام اصلا لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل
كالضرب مثلا فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن فعل الضرب فح لا يقال
المتكلم من قام به الكلام بل من فعله والا لكان الهوا متكلما لقيام الحروف والصوت
وقالوا تكلم الجن على لسان المصروع لاعتقادهم ان الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن
فاسندوه الى الفاعل لا القايم به والاشاعرة لما قالوا ان الكلام هو المعنى قالوا
معنى كونه متكلما هو قيام ذلك المعنى بذاته ثم افتروا به على اللغة ان قلت الكلام على ما
ذكرتموه يرجع الى القدرة فلا يكون صفة مستقلة اخرى قلت لا محذور في ارجاعه الى القدرة
وعده صفة مستقلة اخرى بناء على فايدة مخصوصة هي ان افعال العباد قولا وفعلا
مخلوقة بقدرة العبد او بقدرة الله وكسب العبد والقران مخلوق له بلا واسطة قدرة
العبد وكسبه وتحقق ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات فعلم القران في الازل بانه
سيوجد بقدرته القديمة في جسم من الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه
عالم في الازل بانه سيوجده البشر بقدرته الحادثة او بكسبه ومما يكسر سورة استبعاد
الخصم ان صفتي السمع والبصر راجعتان الى العلم باتفاق الاشاعرة معنا مع انهما
عدتا صفتان مستقلتان متابعة للشارع حيث افردهما عن العلم في الذكر لغاية اهتمامه
باثباتهما وباعتقاد المكلفين لاتصافه تعالى بهما قال المصنف رفع الله درجته المطلب
الثاني في ان كلامه متعدد المعقول من الكلام على ما تقدم انه الحروف والاصوات
المسموعة وهذه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تلتئم كلاما
مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل به الافهام وذلك بان يكون خبرا
او امرا او نهيا او استفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم
والنداء ولا وجود له الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا قدم الكلام اختلفوا فذهب

الثاني في ان كلامه متعدد

بعضهم الى ان كلامه تعـ واحد مغاير لهذه المعانى وذهب آخرون الى تعدده والذين
اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء فى اثبات شيئ لا يتصورونه هم ولا خصومهم ومن
اثبت لله تعـ وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره فكيف يجوز ان يجعل اماما يقتدى
به ويناط بكلامه الاحكام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الاشاعرة
لما اثبتوا الكلام النفسانى جعلوه كساير الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة
صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء وهذا بحسب التعلق
فذاك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه
بشيئ آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال فى البواقى واما من جعل الكلام عبارة
عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا عنده فالنزاع بيننا وبين
المعتزلة والامامية فى اثبات الكلام النفسانى فان ثبت فهو قديم واحد كساير
الصفات وان انحصر الكلام فى اللفظ فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسى
فيما سبق فطامات الرجل ليس الا الترهات انتهى اقول ان اراد بقوله الكلام
صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهى آه ان كلامه تعـ جنس لهذه الامور وهذه الامور
انواع له فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون احد الانواع وبطلانه ظاهر
وان اراد انه امر معين يعرض له هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد فى تتميم
جواب عبد الله بن سعيد حتى لا يلزم كون تلك الانواع انواعا حقيقية بل يكون انواعا
بحسب العارض والاعتبار والامور الخارجة فنسلم ان هذا لا يستلزم محالا الا ان
غاية ما يلزم من ذلك وجود المعروض بدون العارض وهو ليس مستحيل لكنه خلاف فيها
ما هو المقرر عندهم من ان هذه الامور انواع الكلام وايضا هذا غير معقول اذ لا يعقل
كلام الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة نحن لا نتعقل من كلامه تعـ
سوى الامر والنهى والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام فان ادعيتم
قدم شيئ آخر فبينوه لنتصور ثم اقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعـ به وعلى قدمه
وايضا لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا وانواعه مختلفة باعتبارات التعلقات
لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون
باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة او باعتبار تعلقه بالايجاد قدرة الى غير ذلك من
الاعتبارات وقال السيد معين الدين الصفوى الايجى الشافعى فى رسالته فى الكلام
ان العرف العام والخاص من الشرع واللغة لا يفهم من الكلام الا المركب من الحروف
لا المجرد مفهوم اللفظ الذى هو فى التحقيق نوع من العلم وليس من شان النبوة دعوة
الامة الى شيئ غير معلوم ظاهره كذب والحادم من غير اشارة فى موضع وموقع
على المراد من اطلاقه مع ان العرف مطلقا يعرف تناقض الآخرين مع المتكلم
وعلى ما عرفه الاشعرى يجتمع الخرس وهذا المتكلم والتكلم والسكوت واما ما فى متن

العقايد

العقايد للنسفى ان الكلام صفة منافية للسكوت والآفة وقال شارحه العلامة هذا
انما يصدق على الكلام اللفظى دون النفسى اذ السكوت والآفة الباطنيان بان لا يدبر
فى نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت
والخرس فانت على يقين ان هذا التوجيه تمحل لا يغنى عن الحق شيئا فاعرضنا عن التعرض
بتفصيل الجواب قال المصـ رفع الله درجته المطلب الثانى فى حدوثه العقل
والسمع متطابقان على ان كلامه تعـ محدث ليس بازلى لانه مركب من الحروف و
الاصوات ويمتنع اجتماع حرفين فى السماع دفعة فلابد ان يكون احدهما سابقا على الآخر
والمسبوق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة
والسابق على الحادث حادث وقد قال الله تعـ ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وخالفت الاشاعرة
جميع العقلاء فى ذلك فجعلوا كلامه تعـ قديما لم يزل معه وانه تعـ فى الازل يخاطب العقلاء
المعدومين واثبات ذلك فى غاية السفه والنقص فى حقه تعـ فان الواحد منا لو جلس
فى بيت وحده منفردا وقال يا سالم ويا غانم اضرب ويا سعيد كل ولا احد عنده من
هؤلاء عده كل عاقل سفيها جاهلا عادما للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل
الدال على السفه والجهل والحماقة اليه تعـ وكيف يصح منه تعـ ان يقول فى الازل
يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده ويقول يا ايها الذين
آمنوا اقيموا الصلوة ولا تاكلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم اوفوا بالعقود وايضا
لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعـ لانه ان لم يفد بكلامه فى الازل شيئا كان
صريحا وهو قبيح عليه تعـ وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب
انما يفيد لنفسه لو كان يطرب فى كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله بقراءة
القرآن وهذه فى حقه محال لتنزهه عنها والثانى باطل لان افادة الغير انما يصح لو خاطب
غيره ليفهم مراده او يامره بفعل او ينهاه عن فعل ولما لم يكن فى الازل من يفيده بكلامه
شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا وايضا يلزم الكذب فى اخباره تعـ لانه قال
انا ارسلنا نوحا انا اوحينا الى ابراهيم واهلكنا القرون وضربنا لكم الامثال مع ان
هذه اخبارات عن الماضى والاخبار عن وقوع ما لم يقع فى الماضى كذب تعالى الله عنه
وايضا قال تعـ انما امرنا لشيئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار عن المستقبل
فيكون حادثا انتهى قال الناصب خفضه الله تعـ اقول قد سبق الاشارة الى ان
النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية فى اثبات الكلام النفسانى
فمن قال بثبوته فلا شك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعـ ومن قال
بانه مركب من الحروف والاصوات فلا شك انه يقول بحدوثه ونحن نوافقه فيه
فكل ما اورده على الاشاعرة فهو ايراد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب
من الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو قال باثبات الكلام النفسى

والخرس اثباتا فى اللفظ واجاب بان مراده السكوت صح

المطلب الثانى فى حدوثه

ثم ثبت حدوثه يكون محل النزاع واما ما استدل به على الحدوث من قوله تعو ما يأتيهم
من ذكر من ربهم محدث فهو يدل على حدوث اللفظ ولا نزاع فيه واما الاستدلال
بان الامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه كما ذكره فرطاماته فالجواب
ان ذلك السفه الذي اوهموه انما هو في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه
ومثاله على وفق ما ذكر ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا ورتب في نفسه
انواع الاوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفيها ولا احمق بل السفيه
من نسبه الى السفه فالكلام النفسي هو المعنى القايم بذات الله تعو في الازل ولا تلفظ
بذلك الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون التلفظ به بعد حدوثهم وحدوث
افعالهم التي يقتضي الامر والنهي والاخبار والاستفهام فلا سفه ولا حماقة كما ادعاه
وبهذا الجواب ايض يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعو لان ذلك
في التلفظ بالكلام النفسي ونحن نسلم ان لا تلفظ في الازل بل هناك معاني قايمة
بذات الله تعو قديمة وايض يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب
صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني المزورة في النفس المقولة بعد هذا لمن سيحدث
واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعو انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون حادثا فالجواب عنه ان لفظ كن فيكون حادث ولا نزاع لنا فيه
انما النزاع في المعنى الازلي النفساني ولا يلزم من كون مدلول لفظة كن في ذات الله تعو
حدوثه انتهى **اقول** غرض المص قدس سره ان الكلام الذي فهمه وقرره السلف
والخلف من اهل السمع والعقل ليس الا ما حكموا بحدوثه فمن اين جاء هذا الكلام
النفسي القديم وحاصله ان اثبات الكلام النفساني مع كونه غير معقول مخالف
للاجماع ويؤيده ما نقل السيد معين الدين الايجي رحمه الله في بعض رسايله عن بعض
العلماء انه قال ما تلفظ بالكلام النفسي احد الا في اثناء المائة الثالثة ولم يكن قبل
ذلك في لسان احد انتهى ولا ريب في ان هذا ايراد وارد على الاشاعرة واما الجواب
الذي ذكره من ان السفه انما هو في اللفظ دون كلام النفس فهو ماخوذ من قواعد العقايد
للغزالي والمواقف للقاضي عضد وحاصل ما قيل انه ليس من شرط الامر ان يكون
المامور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود المامور فاذا وجد المامور
كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب واقتضاء اخر فكم من شخص
ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم لولده على تقدير وجوده فله ان يقدر
في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم واورد عليه سيد المحققين في شرح المواقف
بان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه اما
نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل غير ممكن لان وجود الطلب بدون
من يطلب منه محال وبما قررناه يندفع باقي كلمات الناصب كما لا يخفى على المتامل

قال المص

قال المص رفع الله درجته **المطلب الرابع** في استلزام الامر والنهي الارادة والكراهية
كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به فاذا كره الفعل فانه ينهى عنه
وان الامر والنهي دليلا على الارادة والكراهية وقد خالفت الاشاعرة جميع العقلاء في
ذلك وقالوا ان الله تعو يامر دايما بما لا يريده بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما
يريده وكل عاقل ينسب من يفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعو مريد لجميع
الكاينات غير مريد لما لا يكون فكل كاين مراد له وما ليس بكاين ليس بمراد له ومذهب
المعتزلة ومن طبعهم من الامامية انه تعو مريد للمامور به كاره للمعاصي والكفر ودليل
الاشاعرة انه تعو خالق الاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة
المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها فاذن ثبت انه مريد لجميع الكاينات
واما المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان الافعال العباد مخلوقة لهم واثبتوا في الوجود
تعدد الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعو عندهم يريد الطاعات ويكره
المعاصي فيامر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة
انه تعو يريد الطاعات ويامر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصي وينهى عنه والامر غير
الارادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد من الارادة الرضا والاستحسان فقولهم ان
الاشاعرة يقولون الله تعو يامر بما لا يريده اراد به ان الله تعو يامر بايمان الكافر ولا يريده
فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الارادة فان المراد بالارادة
ههنا هو التقدير والترجيح في الخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر فذهب
الى اعتبار معنى الارادة بحسب العرف واذا حققت معنى الارادة علمت مراد الاشاعرة
وانه لا نسبة للجهل والسفه الى الله تعو عن ذلك كما ذكره انتهى **اقول** كونه تعو
خالق الاشياء كلها ممنوع والاستناد بقوله تعو لا اله الا هو خالق كل شيء ضعيف
لانه عام مخصوص بما عدا ذاته تعو وافعال عباده وقد بينا في الفصول السابقة انه تعو
ليس بخالق الافعال العباد وانما القدرة والتمكين لهم من الله تعو وبينا ان الامر لا ينفك
عن الارادة وتكلمنا على المثال الذي اورده بقوله ان الرجل قد يامر بما لا يريده كالمختبر لعبده
هل يطيعه اولا واما تفسيره للارادة بالتقدير فهو من مخترعاته الذي الجاه اليه ضيق الخناق
الى التزامه اذ لو لم يكن ذلك معناه بحسب العرف كما اعترفت به وظاهر انه ليس
ذلك معنى لغويا ايض ولو مجازا مشهورا كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد خرج الكلام
عن اسلوب ارباب التحصيل ولا يبعد انه اخذ ذلك مما نسبه اصحابه الى النعمانية
اصحاب محمد بن النعمان ابي جعفر الاحول الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق واهل
السنة بشيطان الطاق وقد ذكرنا شرح فضايله وبراءته عما نسب اليه من الاقوال
الفاسدة مع وجه تلقيبه بما ذكر في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين والحاصل ان محمد

بن عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الاشعري قد قال في كتاب الملل والنحل عند ذكر
النعمان المذكور انه وافق هشام بن الحكم في ان الله تعالى لا يعلم شيئا حتى يكون والتقدير
عنده ارادة فعله تعالى آه فقد ذهل الناصب في هذه المسئلة في فرقة شاذة مجهولة
من الشيعة قد انكرهم الامامية ايضا ولعمري انه لو اطلع اهل ما وراء النهر الذين الف هذا
الكتاب تاليفا لقلوبهم لزموه بالرفض والسخافة وداموا قتله مع احراقه ثم مع هذه
المغفرة العظيمة يوجب القول بذلك جعل النزاع المستمر بين الطائفتين قريبا
من سبعماية سنة لفظيا ضرورة ان اهل العدل حينئذ لا ينازعون في ان الشرور
والقبائح الموجودة من الكفر والفسق وامثالهما مرادة الله تعالى بمعنى انها مقدرة بالتقدير
المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما وكفاك في تصديق ما ذكرنا في افعاله تعالى
دون افعال العباد من اختراعه وافترائه بذلك التفسير على اصحابه ان كتاب المواقف
مع بسطه وتلخيص مقالات المتقدمين فيه خال في هذا المبحث وفي مبحث ارادة الله تعالى
بجميع الكائنات عن تفسير الارادة بهذا المعنى وانما فسر الارادة بالصفة المخصصة و
يدل عليه استدلاله في بحث ارادة الله تعالى للكائنات بقوله لنا اما انه مريد للكائنات
باسرها فلانه خالق للاشياء كلها وخالق الشر بلا اكراه مريد له ضرورة وايضا فالصفة
المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولا بد منها آه ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعالى
لا يريد الكفر والمعاصي ولم يجب في شيء منها بان الارادة ههنا بمعنى التقدير ولعل الناصب
اشتبه عليه الامر من كلام مصنف العقايد النسفية وشارحه حيث قال المصنف وهي اي
افعال العباد كلها بارادته ومشيته وقضيته وتقديره ثم قال الشارح بعد تفسير التقدير
بتحديد كل مخلوق بحده آه والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل
بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة انتهى وغرضه من ذلك ان مقصود المصنف
صاحب العقايد من قوله سابقا وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته آه تعميم
قدرته وارادته بالنسبة الى جميع الكائنات والناصب فهم منه ان المراد مقصود المصنف
نفسه او مقصود المصنف تعميم معنى ارادة الله تعالى وقدرته عن معنى القضاء والقدر المعطوفين
على الارادة في كلام المصنف وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل العبارات وبالجملة تفسيره
للارادة بالتقدير خلاف المقدر المقرر بين القوم ومع هذا الايمن والاغنى من جوع عرفت
واذا اتقنت ذلك علمت ان ما ذكره المصنف وارد لا محيص لهم عنه بما ذكره الناصب
والحمد لله **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الخامس في انه كلامه تعالى صدق**
اعلم ان الحكم بكون الله تعالى صادقا لا يجوز الكذب عليه انما يتم على قواعد العدلية الذين
احالوا صدور القبيح عليه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشعرية لوجهين الاول
انهم اسندوا جميع القبائح اليه تعالى وقالوا لا موثر في الوجود من القبائح باسرها وغيرها
الا الله ومن يفعل انواع الشر والظلم والجور والعدوان وانواع المعاصي والقبائح المنسوبة

التقدير

العقايد

المطلب الخامس في انه كلامه تعالى صدق

الى النبي كيف يمتنع ان يكذب في كلامه وكيف يقدر الباحث على اثبات وجوب
كون كلامه تعالى صدقا الثاني ان الكلام النفساني عندهم مغاير للحروف والاصوات
ولا طريق لهم الى اثبات كونه صادقا في الحروف والاصوات انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب ووافقهم المعتزلة
في ذلك اما دليل الاشاعرة فلانه نقص والنقص على الله محال واما عند المعتزلة
فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب المواقف اعلم انه
لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو
القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة اقول الفرق ان النقص ههنا يراد به النقص
في الصفات فانه على تقدير جواز الكذب عليه يتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا
ههنا بالنقص في الافعال حتى لا يكون فرقا بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب
المواقف فحاصل استدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته كما انه
يقولون لو كان عاجزا او جاهلا لكان ناقصا ولم يعتبر والما يلزم ذلك النقص من القبح
الذي يقول به المعتزلة فتامل فالفرق دقيق ثم ما ذكره من ان عدم جواز الكذب
عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة فهذا الكلام باطل عار عن التامل فان القول
بان لا موثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح من مباشرة العبد فهو غير مستند
الى الخالق ثم من خلق القبائح فلا بد انه يكذب ولا يجوز ان يكون صادقا هذا غاية
الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث بحيث لو نسب هذا الكلام الى العوام
استنكفوا منه واما ثاني الاستدلالين على عدم التمشي فهو ايضا باطل صريح فان
من قال امتنع الكذب عليه لزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدوال على المعنى
النفساني وهو ايضا نقص فكيف لا يتمشى انتهى **اقول** ما اخذ في دليل
الاشاعرة من ان النقص على الله تعالى محال انما استدل عليه بالاجماع كما صرح به
ولا برهان عليه من العقل حتى قال فخر الدين الرازي ان القول بالنقص والكمال خطابي
وبالجملة الدليل المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين الا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهو
فيما نحن فيه ممنوع على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على رايهم وايضا الاجماع
انما يكون حجة عندهم لاستناده الى النص ودلالة النص موقوفة على صدق كلام
الله تعالى واثبات صدق كلامه بما يستند الى النص يستلزم الدور وما قال صاحب
المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة
وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي على ما بين في محله منظور فيه لان المعجزة انما يدل
على صدق النبي في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه في ساير الاحكام فالظاهر
من كلامه انه لا استدعاء الرسالة ان يكون احكامه من عند الله فيتوقف على
صدق كلامه تعالى هذا واما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف ثم اورد عليه

بقوله اقول الفرق اه يدل على غاية جهله وخبطه وخلطه وعدم محصله لمقصود صاحب المواقف
من ذلك الكلام فان صاحب المواقف بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل
على مقدور النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب في
كلامه تعالى ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا ثم
اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله واعلم اه وحاصله على ما اشار اليه الشارح قدس سره
الشريف والشارح الجديد للتجريد ان هذا الدليل انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي
هو صفة قايمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في
الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم الا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم
النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون
به مع ان الاهم بيان صدقه في الكلام اللفظي ثم الناصب لم يذكر الدليل الثاني لانه
لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل لم يفهم محصله ومعناه ومع هذا اعترض عليه بما تراه
واهيا ساقط الارتباط له بكلام صاحب المواقف اصلا ولا في دفع كلام المصنف واما
ما ذكره من ان القول بان لا موثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبايح اليه تعالى
واه ايضا لان خلق الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء وهم يجوزون ذلك
ولا يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس سره
الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله
اذ تنزهه عن مثل هذا النقص ليس بواجب عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كون
كلامه تعالى صدقا كما ذكر المصنف وقد ظهر بما قررنا صحة ما في استدلال المصنف قدس سره الشريف
فلا تغفل قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثامن في انه تعالى لا يشاركه شيء
في القدم العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم في الازل سواه لان كل
ما عداه سبحانه وتعالى ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى هو الاول والآخر واثبت
الاشاعرة معه معاني قديمة ثمانية هي علل في الصفات كالقدرة والعلم والحياة
الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات منها اثبات قديم غير الله تعالى وقال فخر الدين
الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة ومنها انه يلزمهم
افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره
في كونه قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذلك باقي الصفات والله تعالى منزه
عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير ممكن ومنها انه يلزم اثبات ما لا نهاية
له من المعاني القايمة بذاته تعالى وهو محال بيان الملازمة ان العلم بالشيء مغاير للعلم
بما عداه فان من شرط العلم المطابقة ومحال ان يطابق الشيء الواحد امورا متغايرة متخالفة
في الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية غير متناهية
باعتبار كل علم يفرض في كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشيء

لامرة واحدة بل مرارا

معا

مغاير للعلم بذلك الشيء ثم العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا الى
ما لا يتناهى وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا عين السفسطة لعدم
تعلقه بالمرة ومنها انه لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت قايمة بذاته كانت
حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون ممكنا والى هذا اشار
امير المومنين عليه السلام حيث قال اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق
توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل
صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه
فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومنها انهم ارتكبوا
ههنا ما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني لا هي نفس الذات ولا مغايرة
لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب الى آخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما
معا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات
موجودة قديمة زايدة على ذاته فهو عالم بعلم وقادر بقدرة مريد بارادة على هذا القياس والدليل
عليه انا نفهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء عالما في الشاهد
هي العلم فكذا في الغايب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط
صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرطه فيمن غاب عنا وكذا القياس
باقي الصفات ثم تاخذ هذا من عرف اللغة واطلاقات العرف فان العالم لا شك
انه من يقوم به العلم ولو قلنا بنفي الصفات تكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى
في كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء
في كتابه فاذا ثبت في النصوص اثبات الصفات له فلا بد لنا من الاثبات
من غير تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب
الواقع وذلك لدلالة الدلايل العقلية على امتناع اجرايه على حسب ظاهره وههنا
ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تاويل وعندي ان هذا هو العمدة في
اثبات الصفات الزايدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة
والله اعلم ثم ما استدل هذا الرجل على نفي الصفات الزايدة من الوجوه فكلها محال
الاول استدلاله بان كل ما عداه ممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما
عداه ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية ان كل ممكن ما عدا صفاته فهو حادث
لان صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال بلزوم اثبات
قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ان الكفر اثبات
ذوات قديمة لا اثبات ذات وصفات قدماء هي ليست غير الذات مباينة كلية
مثلا علم زيد ليس غير زيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما فرضا مثل زيد فاي نقص
يعرض من هذا لزيد اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفاته

الله تعالى عو
محتاجا الى الغير ويكون ناقصا

كماله انت لك الاستدلال بلزوم افتقار الله في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه
لم يكن عالما وكذا في باقي الصفات والجواب ان اردتم باستكماله لغيره ثبوت صفة الكمال
الزايدة على ذاته لذاته فهو جايز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم به
غيره فصوروه اولا حتى نفهمه ثم بينوا لزومه لما ادعينا والحاصل ان المحال هو استفادته
صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني
لا الاول الرابع الاستدلال بلزوم اثبات ما لا نهاية له من المعاني القايمة بذاته تعم
ذلك لان العلم بالشي مغاير للعلم بما عداه الى ما ذكره الى آخر الدليل والجواب ان العلم
صفة واحدة قايمة بذاته تعم ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات الغير متناهية كذلك
فانه بحسب كل معلوم تعلق فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك
يجوز ان تعلقات العلم الذي هو صفة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم
محال ولا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب والوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان
موصوفا بهذه الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب
ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزايدة
تركب في الذات وان كان المراد هناك ذاتا وصفاتا متعددة قايمة بتلك الذات
فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ما هو غيره
يوجب الامكان كما قدمنا واما ما استدل به من كلام امير المومنين ع فالمراد من نفي الصفات
نفي ان يكون صفات تكون هي غير الذات بالكلية وليس هيهنا كذلك السادس
الاستدلال بلزوم ارتكاب ما هو معلوم البطلان هيهنا وهو ان هذه المعاني لا هو عين
الذات ولا غيره وهذا غير معقول والجواب ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات
انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغاير له انها صفات للذات فليست بينهما
مغايرة كلية بحيث يصح كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس
عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قايم به وهذه الواسطة على هذا المعنى
صحيح لان سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار آخر فكلا السلبين يمكن تحققهما
معا انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان مبنى الدليل الذي ذكره على قياس الغايب
على الشاهد وهو قياس باطل مردود عند الاشاعرة ايضا وقد استضعفه صاحب المواقف
في مقدمات كتابه وانكروا استعمالها على الشيعة والمعتزلة في مواضع متعددة فكيف
جاز للناصب استعماله هيهنا وهذا دليل على عجزه بل عجز اصحابه عن الاستدلال بالدلايل
اليقينية واما ثانيا فلانا قد ذكرنا ان الاعتبار اللغوي مما لا يعتد به في المطالب العقلية
ولا يلزم من التاويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما زعمه والا
لما جاز تاويل المتشابهات من الوجه واليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على
استحالة الجسمية على الله تعالى على انا قد بينا ان ليس يعتبر في معنى المشتق في اللغة قيام

مبديه

مبديه غاية انه في اكثر المواد يستلزم ذلك الامر انه صح بحسب اللغة ان الضوء مضي والمقوم
به ضوء وانه يفسر المشتقات في اللغة الفارسية بما لا يقتضي قيام المبدا فيقال للعالم معناه
دانا وللقادر معناه توانا والبصير معناه بينا وغير ذلك من تفسيراتها واما ما ذكر من انه
ليس هيهنا دليل عقلي يدل على امتناع اجراء النصوص المتضمنة لاثبات الصفات
على ظاهرها ففيه ان النصوص لا يدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها
وانما يدل على كونه تعم عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف
على وجودها في انفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها ما فهموه منها فنقول
ان الدلايل العقلية على ارادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها واخف
ما راينا ذكره هيهنا انه تعم واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كمال ذاته وعلى تقدير
كون الصفات الحقيقية زايدة على الذات يكون محتاجا في التكميل الى الصفة المغايرة
له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب فيلزم ان لا يكون مستكملا
في حد ذاته بل محتاجا الى الممكن فيه مع انه غني عن العالمين وتوضيح المرام ان العالم
ما يعبر عنه بالفارسية بدانا وكذا القادر ما يعبر عنه بتوانا وقس عليه باقي الصفات
وتفسيره العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو مقتضى اللغة ومسامحتهم
فيه كما مر ولما اول الدليل على عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا ساير الصفات
به وانه موجود عالم قادر علم ان قيام المبدا به غير لازم وبعد هذا نقول ان صفة الشي
على قسمين احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرضي لا يقوم
به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة وزايدا
على هويته والصفة بالمعنى الاول زايد على الله تعالى في الخارج والثاني عينه فيه والمراد ان
صفاته تعم من القسم الثاني لا الاول الزايد على الذات في الخارج وقيام المبدا غير
لازم فيصح كون الصفات عين الذات كما حققه صدر المدققين في بعض مصنفاته
العالية واما ما اجاب به الناصب عن اول استدلالات المص فمن تخصيص المقدمة الكلية
العقلية القايلة بان كل ممكن حادث بما عدا صفاته فهو تخصيص بارد لا دليل عليه ومخالف
لما يجده كل عاقل من ان الواجب بالذات لا يكون الا ذاتا واما ما استدل عليه
من قوله لان صفاته لا هو ولا غيره فمجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع
فلا يفيد وتحقيق ذلك على ما حققه سيد المحققين في شرح المواقف انهم لما اثبتوا
صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته تعم لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعم ولزمهم
ايضا ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل
في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب
فيلزمهم كونه تعم موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن شناعة
هذا بالاصطلاح المذكورة كما تستروا عن شناعة القول بالجسمية بالبلكفة واما ما اجاب

بهٖ عند الاستدلال الثاني من ان الكفر اثبات ذوات قديمة آه ففيه ان النصارى
ايضا لم يثبتوا ذوات ثلثة وانما هذا شئ افتراه عليهم اصحاب الناصب عند ارادة
التفصي عن شناعة كلامهم مستدلين عليه بانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل
بالانتقال لا يكون الا ذاتا وهو مدفوع بانه لا يفيد ما هو المدعى من اثبات كون الاقانيم
الثلثة ذوات وانما يفيد كون اقنوم واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم
بانتقال اقنوم العلم بواسطة تجويزهم الانتقال على الصفات او ارادوا بالانتقال اقنوم
العلم بواسطة تجويزهم حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم
عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان
كان ذلك جهلا وبالجملة لا يجب ان يكون المعتقد الذاتية لجواز ان يكون منكرا
للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال فانما يصلح لتلاعب الاطفال فانه في مرتبة ان يقال
اي نقص يعرض الله تعالى من كون عرشه قديما لانه محل استوائه ومن مجالي عظمته
بل الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه تعالى عنه علوا كبيرا واما ما اجاب به عن الثالث بقوله
ان اردتم باستكماله بالغير آه ففيه ان العقل السليم حاكم بان الواجب لذاته لا يفتقر
في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته الى غيره وان المفتقر الى غيره كذلك ممكن واما ما ذكره
من ان المحال هو استفادته تعالى صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هو غيره
فمردود بانه لا كمال لله تعالى في اتصافه بصفة كمال هو غيره لان غيرية الصفة يستلزم افتقار
الذات المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كمالا في الذات الممكن الناقص لذاته
ايضا راجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت ما فيه ثم لا يخفى ان اخذ الاستكمال
بدل الافتقار انما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل والناصب لقصور فهمه
وعجزه عن التقرير والتحرير لم يقدر على تغيير التقرير وتبديل الاستكمال بالافتقار ليصير
جوابه مقابلا لكلام المص فذكر في جواب المصنف عين ما اجاب به صاحب المواقف هناك
مشتملا على لفظ الاستكمال مع ان بين الاستكمال والافتقار فرق لا يخفى واما ما اجاب
عن الاستدلال الرابع من ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى وتتعدد بحسب التعلق
بالمعلومات آه فمدخول بان المص لم يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات
الغير المتناهية المراد بها الحوادث الكونية كما زعمه حتى يتاتى دفعه بانه لا يلزم التسلسل المحال
بناء على ان عدم تناهي معلوم الله تعالى انما هو بمعنى ان تعلق علمه تعالى بتلك المعلومات
لا ينتهي الى امر معلوم لا يمكن تجاوزه عنه لا بمعنى ان تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة
متحققة بالفعل كيف ولو كان مراد المص ذلك لورد عليه مثل ما اورده على الاشاعرة
لظهور انه على تقدير ان يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية
التعلقات غير المتناهية العلوم المعلومة بما يغايرها من العلوم اللازمة على تقدير القول
بزيادة الصفات كما ستقف عليه عنقريب ان الله تعالى ومراده بالامر الغير المتناهية المراد الحاصلة

ذكره المحقق بل مراده قدس سره
من المعلومات الغير المتناهية ح

من لزوم

من لزوم العلوم غير المتناهية في مرتبة اثبات كل من المعاني القديمة فان تاثيره تعالى
في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم آخر كما يتوقف على قدرة وارادة وغيرهما من
المعاني زائدة وكذا تاثيره في القدرة والارادة المتوقف عليهما التاثير في العلم يتوقف على قدرة
وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادات
غير متناهية وكذا في مرتبة تاثيره تعالى ابتداء في القدرة الزائدة عليه يلزم السلاسل الغير المتناهية
لتوقف تاثير القدرة على العلم والارادة الزائدتين وهكذا الكلام في تاثيره تعالى ابتداء في الارادة
الزائدة وهذا هو الذي اراده بقوله وفي كل واحد من هذه المراتب غير متناهية ويقرب عنه
ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين بقوله ولان صدور العلم عنه يستدعي كونه عالما و
ذلك انما يكون بعد كونه عالما فيكون الشئ مشروطا بنفسه او نقول ان العلم الذي هو شرط
صدور هذا العلم اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم
الثاني وقد ذكر في النهج دليلا آخر اخذ فيه لزوم حدوث الصفات حيث قال لنا انه
لا قديم سواه لان كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده تعالى وقد بينا
انه تعالى مختار وفعل المختار حادث وملخصها ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح
المواقف من ان تاثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور
ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون
الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان
ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة انتهى وانما طوى المص في تلك
الادلة احتمال الايجاب لامتناعه عند المليين وبعد التزام الخصم له وانما لم يذكر لزوم
الحدوث مع لزوم التسلسل اذ قد ناقش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا
مناقشة في كونه مستلزما للتسلسل في بعض الصفات فافهم هذا ويتوجه ايضا على الناصب
فيما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهومات ان تلك التعلقات ان كانت
قديمة يلزم قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك
التعلقات الحادثة قال العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية ان ما ذكره
الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من
جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشئ لا يصير ذلك الشئ معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تعالى
عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى واما ما ذكره آخرا من انه لا يلزم
التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب آه فدليل على جهله بشرائط استحالة التسلسل عند
المتكلمين فان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك
ترتب اولا كما صرح به وعرفه من له ادنى تحصيل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس
فيختار الشق الثاني منه قوله فليس هناك الا ملاحظة الموصوف مع الصفات
قلنا ان اراد به انه ليس هناك موصوف وصفة قائمة به في نفس الامر وانما التعدد

بحسب ملاحظة مفهوم العالم و القادر وغيرهما فهو عين مذهب القايل بالعينية كما لا يخفى
وان اراد به انه يتحقق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا اثر له
فى دفع الاستدلال واما ما ذكره من ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب الامكان
فالظاهر ان له تتمة حذفها هى ان صفاته تعالى ليست غيرها كما هى ليست عينها ولعله انما حذفها
هرباً عن التصريح بالفاسد لما تقرر من ان عدم المغايرة بين الذات والصفات انما هو
بحسب اصطلاحهم ولا يفيد عدم المغايرة فى نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره فى تاويل
كلام امير المؤمنين عم من احتمال ارادة صفات يكون هى غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته ولقد
اشبه قولهم الصفات ليس غير الذات بالكلية قول الرجل الخراسانى الذى ضل حماره
فى قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى وكان لاحد من رفقايه عوضا عنه فلما تكلموا معه فى
ذلك وقالوا له انه كنت تقول ان حمارك كان ذكرا وهذه انثى قال ان حمارى ايضا لم يكن
ذكرا بالكلية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان
المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغاير للذات فى الوجود آه فقد تقدم مرارا
ان هذه الارادة والاصطلاح منهم لا يدفع التغاير فى الواقع وهو مما يابا العقل
فى باب التوحيد على ان الواسطة بين الشئ وغيره مما يجده كل عاقل وتخصيص الغير
بما خصصوه به لتصوير الواسطة تعسف لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقال ان علم زيد ليس
عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية آه فهو مثال من جملة مصنوعاته ولم نسمع الى الآن
من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما سمعنا نظيره عن الخراسانى كما مر
قال المص رفع الله درجته البحث التاسع فى البقاء وفيه مطلبان الاول
انه ليس زايدا على الذات وذهبت الاشاعرة الى ان الباقى انما يبقى ببقاء هو زايد
على ذاته وهو عرض قايم بالباقى وان الله تعالى باق ببقاء قايم بذاته ولزمهم من ذلك
المحال الذى يجزم الضرورة ببطلانه من وجوه الاول ان البقاء ان عنى به الاستمرار
لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة بيان الملازمة ان الاستمرار
كما يتحقق فى جانب الوجود كذا يتحقق فى جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد
التقسيم مشترك ولان معنى الاستمرار كون الامر فى احد الزمانين كما كان فى الزمان
الآخر وان عنى به صفة زايدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم
يحتج احدهما الى الآخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقاء من غير استمرار
وبالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتاج احدهما الى صاحبه انفك الآخر عنه وهو
ضرورى البطلان الثانى ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى لو احتاج الى البقاء لزم
الدور لان البقاء عرض يحتاج فى وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر
الذى فرض باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر محتاجا الى صاحبه وهو عين الدور
المحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول

اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر فجاز ان يقوم بذاته لا فى محل ويقتضى وجود الجوهر فى
الزمان الثانى وهو خطاء لانه يقتضى قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا مجردا والبقاء اقل
الاعراض قايما بغيره وايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات ويكون الذات
بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة اليه والمحتاج اولى
بالوصفية من المستغنى والمستغنى اولى بالذاتية من المحتاج ولانه يقتضى بقاء الاشياء
لعدم اختصاصه بذات دون اخرى الثالث ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى
هو عين وجوده فى الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده فى الثانى كذلك لامتناع
كون بعض افراد الطبيعة محتاجا لذاته الى شئ وبعض افرادها مستغنيا عنه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول اتفق المتكلمون على انه تعالى باق لكن اختلفوا
فى كونه صفة ثبوتية زايدة اولا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى واتباعه وجمهور
معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زايدة اولا على الوجود اذ الوجود متحقق دونه كما فى اول
الحدوث بل يتجدد بعده صفة هى البقاء صفة موجود زايدة كثير من الاشاعرة كالقاضى
ابى بكر وامام الحرمين والامام الرازى وجمهور معتزلة بصرة وقالوا البقاء هو نفس
الوجود فى الزمان الثانى لا امر زايد عليه ونحن ندفع ما اورده هذا الرجل على مذهب
الشيخ الاشعرى فنقول اورد عليه ثلثة ايرادات الاول ان البقاء ان عنى به الاستمرار
لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى اخر الدليل والجواب ان البقاء عنى به
استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية
فاندفع ما قال الثانى لو احتاج الى البقاء لزم الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع
احتياج البقاء الى الجوهر ورتب عليه انه حينئذ جاز ان يقوم بذاته لا فى محل وهذا
الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وما قيل ان وجوده فى
الزمن الثانى معلل به ممنوع غاية ما فى الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء
وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على
سبيل الاتفاق فاندفع كل ما ذكر من المحذور الثالث ان وجود الجوهر فى الزمان
الثانى هو عين وجوده فى الزمان الاول ولما كان وجوده فى الزمان الاول غنيا
كان فى الثانى كذلك والجواب ان جميع افراد الوجود محتاج الى البقاء فى الزمان الثانى
غنى عنه فى الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة فى الاحتياج والغنى الذاتيين
وهو حسب ان الوجود فى الزمان الاول فرد وفى الزمان الثانى فرد آخر وهذا غاية جهله
وعدم تدربه فى شئ من المعقولات انتهى اقول المص قده غير ذاهل عن ان البقاء
فى الباقى الموجود يراد به استمرار الوجود لكن غرضه فى هذا الدليل اثبات عدم القيام
ليلزم منه عدم القيام فى البقاء الخاص الحاصل للموجود الباقى وقد اشار اليه بما ذكرناه
بقوله الاستمرار كما يتحقق فى جانب الوجود كذلك يتحقق فى جانب الوجود كذلك

ولما كان وجوده فى الزمان الاول صح

ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى صح

لزم ان یکون قایما بالبقاء باقیا

یتحقق فی جانب العدم وحاصل الدلیل ان البقاء والاستمرار المطلق مفهوم واحد
یستوی اطلاقه علی الموجود والمعدوم فلو اقتضی القیام بالباقی لاقتضی المعدوم ایضا لما ذکرنا
فیلزم اتصاف المعدوم بامر ثبوتی واذ کان هذا محالا تعین عدم اقتضائه للقیام بشیء
وبه تتم الحجة علی الاشعری ولا یفید اختیار الشق الثالث کما زعمه الناصب واما ما ذکره
من ان الجواب الذی نقله المص عن الاشاعرة فی رد الدلیل الثانی افتراء علیهم بل اجابوا
بمنع احتیاج البقاء الی الجواهر فیدل علی قصور باعه وقصر نظره علی ظواهر الالفاظ من غیر
تمکنه عن تحصیل حقیقة المعنی فکلما وجد مخالفة ما بین العبارتین ولو بالتفصیل والاجمال
والاطناب والایجاز حکم بمغایرة المعنی والحاصل ان الجواب الذی ذکره الناصب
مصدرا بقوله بل اجابوا بمنع احتیاج الذات الیه آه وهو المذکور فی المواقف متحد فی
المعنی مع ما ذکره المص قدس سره بان حاصل ما ذکره صاحب المواقف متحد فی المعنی
مع السند من هذا الجواب بقوله اذ یجوز ان یکون تحققهما معا علی سبیل الاتفاق
بلا علاقة بینهما حکمه راجع الی ما ذکره المص من الجواب لجواز ان یقوم البقاء بذاته لا فی
محل آه لظهور ان الحکم بتحقق الذات والبقاء معا علی سبیل الاتفاق بلا علاقة بینهما حکم
بجواز ان یقوم البقاء بذاته لا فی محل فیلزم ما ذکره المص من المحذور ولزوما لا یدفع له کما لا یخفی
ومما ینبغی ان ینبه علیه ان البقاء قد فسره بعضهم باستمرار الوجود فی الزمان الثانی
کما مر وفسره آخرون بانه صفة للعلل بها الوجود فی الزمان الثانی والظاهر ان الدلیل
الثانی الذی ذکره المص وهو المذکور فی المواقف ایضا الزامی لمن فسر البقاء بالتفسیر الثانی
مع القول بزیادته کما فعله صاحب المواقف فی جوابه من منع کون الوجود فی الزمن
الثانی معللا بالبقاء کما تری واما ما ذکره فی الجواب عن الدلیل الثالث فهو داه
سخیف جدا ولهذا اضطرب بعد ذلک وکتب فی الحاشیة ما هو اسخف منه
اما ما ذکره فی اصل جرحه فلان کلام المص صریح فی انه جعل المحذور لزوم اختلاف حکم
فرد واحد من الوجود فی الزمانین بحسب الغناء والافتقار حیث قال وجود الجوهر
فی الزمان الثانی عین وجوده فی الزمان الاول فکیف یتاتی للناصب ان یقول
ان المص حسب ان الوجود فی الزمان الاول فرد وفی الزمان الثانی فرد آخر ومثل هذا
الاشتباه الادلیل جهله وعدم تمکنه من فهم معانی العبارات الصریحة فی مدلولاتها
فضلا عن التفطن بدقایق العلوم ومعقولاتها واما ما ذکره فی الحاشیة من ان المقصود
من هذا الجواب انه لا یلزم من تساوی افراد الطبیعة فی الاستغناء والاحتیاج الیه
ان لا یکون الوجود فی الزمان الثانی محتاجا الی البقاء وانما لزم ذلک منه ان لو کان
الوجود فی الزمان الثانی فردا مغایرا للوجود فی الزمان الاول اذ حینئذ لما استغنی الوجود
فی الزمان الاول عنه فیجب استغناء الوجود فی الزمان الثانی ایضا عنه الا انه لا مغایرة
بینهما بل هو عینه کما نص علیه هذا الرجل فی اول تقریر هذا الاعتراض فحینئذ جاز ان یکون

کل فرد من افراد الوجود مستغنیا عن البقاء فی الزمان الاول محتاجا الیه فی الزمان الاول
محتاجا الیه فی الزمان الثانی ولا یلزم التفاوت فی افراد طبیعة واحدة استغناء و
احتیاجا انتهی فاقول مبناه علی ان المص اراد انه یلزم اختلاف افراد طبیعة الوجود
وقد علمت بما نبهناک علیه من دلالة صریح کلام المص علی ارادة لزوم اختلاف فرد
واحد من طبیعة الوجود واحدة فی زمانین ان ما فهمه الناصب فی هذه الحاشیة
ایضا غیر منفهم عن کلام المص اصلا وانما الناصب الشقی الجاهل قد التزم الرد علی هذا
الکتاب تعصبا من غیر استعداد فما قصده عنه یفوت وینسج علیه امورا واهیة
کنسج العنکبوت ویاتی بمثل هذا الجواب الواهی الشنیع والی یدرک الصالع شتا
والضلیع قال المص رفع الله درجته المطلب الثانی فی ان الله تع باق لذاته
الحق ذلک لانه لو احتاج فی بقایه الی غیره کان ممکنا فلا یکون واجبا للتنافی الضروری
بین الواجب والممکن وخالفت الاشاعرة فی ذلک وذهبوا الی انه تع باق بالبقاء
وهو خطاء لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته لزم تکثره واحتاج البقاء الی ذاته تع
مع ان ذاته محتاجة الی البقاء فیدور ان قام بغیره کان وصف الشیء حالا فی غیره
ولان غیره محدث فان قام البقاء بذاته کان مجردا وایضا بقاء باق لامتناع تطرق
العدم الی صفاته تع ولانه یلزم ان یکون محلا للحوادث فیکون له بقاء آخر ویتسلسل
ایضا صفاته تع باقیة فلو بقیت بالبقاء لزم قیام المعنی بالمعنی انتهی قال
الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فیما سبق اکثر اجوبة ما ذکره فی هذا الفصل
قوله لو احتاج فی بقایه الی غیره کان ممکنا قلنا الاحتیاج الی الغیر الذی لم یکن من ذاته
یوجب الامکان ومن کان صفاته من ذاته لم یکن ممکنا قوله ولان البقاء ان
قام بذاته لزم تکثره قلنا لا یلزم التکثر لان الصفات الزایدة لیست غیره ومغایرة
کلیة کما سبق قوله احتاج البقاء الی ذاته وذاته محتاجة الی البقاء فیلزم الدور قلنا
مندفع بعدم احتیاج الذات الی البقاء بل هما متحققان معا کما سبق فهو قایم بذاته
من غیر احتیاج الذات الیه بل هما تحققا معا قوله بقاء باق قلنا مسلم فالبقاء موصوف
ببقاء هو عین ذلک البقاء کاتصاف الوجود قوله ولانه یلزم ان یکون محلا للحوادث
قلنا ممنوع لانا قایلون بقدمه قوله یکون له بقاء آخر ویتسلسل قلنا مندفع بما سبق من ان
بقاء البقاء نفس البقاء قوله صفاته تع باقیة فلو بقیت بالبقاء لزم قیام المعنی
بالمعنی قلنا قد سبق ان الصفات لیست مغایرة للذات بالکلیة فیمکن ان
یکون البقاء صفة للذات وبقاء الصفات ببقاء الذات فلا یلزم قیام المعنی بالمعنی
انتهی اقول قد اوضحنا لک ذهن تلک الاجوبة وما فیها من الاشتباه
والخلط والخبط واما ما اجاب به ههنا اولا من ان الاحتیاج الی الغیر الذی لم یکن
من ذاته یوجب الامکان ومن کان صفاته من ذاته لم یکن ممکنا ففیه انه مکابرة

على المقدمة الكلية العقلية الضرورية فلا يستحق الا الاعراض على ان ظاهر ذكره
من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان يقتضي ان الواجب
لو احتاج الى شيء من السماويات والارضيات ايض لا يكون ذلك موجبا
لامكانه لان الكل ناشئ من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى واما ما اجاب به ههنا
ثانيا بقوله تملنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزايدة ليست غيره مغايرة كلية
كما سبق فمردود بما سبق من كونه في السخافة نظير قول من قال منه الحمار واما
ما اجاب به ثالثا من جواز كون البقاء قايما بذاته تعالى من غير احتياج الذات اليه
فهو كلام فاسد كاثبات وجودات متعددة وتشخصات متعددة وعلوم متعددة
من غير حاجة له اليها وبالجملة ليس في ذلك سوى اثبات فضل نثر العقلاء من الحكماء
الاجرام الفلكية عنها الشرقها فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا
من ان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء آه ففيه ان المتنازع
فيه بيننا وبينكم هو انه هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته ام
لا فاذا جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقاؤه تعالى
ايض كذلك فانهدم بنيان ما استدل شيخكم الاشعري من ان الواجب باق
فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في المواقف وشرح التجريد وايض
الاشاعرة انما ذهبوا الى زيادة الصفات وانكروا عينيتها لزعم ان القول
بالعينية راجعة الى النفي المحض وان يكون مؤدى ذلك كما صرح انه تعالى عالم
لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك كما صرح به شارح العقايد وهذا المحذور
الذي حملهم الى القول بزيادة الصفات آت في البقاء وبقاءه ايض فكيف
نسوا انكارهم للعينية واعترفوا به ههنا قايلين بان البقاء موصوف ببقاء
هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المص ههنا الزام لهم فان رجعوا عن ذلك
ووافقوا فنعم الوفاق والحمد لله رب العالمين واما ما اجاب به خامسا
عما نقله من قول المص ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر
يتسلسل ففيه ان المنقول كلام يلوح عليه اثار السقم لان تفريع لزوم التسلسل على
كونه محلا للحوادث مما لا وجه له ويعضده ايض كلام المص في كتاب نهج المسترشدين
حيث قال ولان البقاء لو كان زايدا على الذات لزم التسلسل انتهى فالظاهر ان الناسخ
زاد في كلام المص او نقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى اصل مصحح
نسخة المص ههنا ليتضح حقيقة الحال واما ما اجاب به سادسا عن لزوم التسلسل بما
فمدفوع بما اسبقنا من لزوم انهدام دليلهم واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات
ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات ويبقى ببقاء
الذات آه ففيه ان من جملة الصفات الباقية بعد تم البقاء فان اريد ببقاء البقاء

واما الناصب المذبذب فمثاله مثل
الحمار الذي يحمل الاسفار ر۲

بقاء الذات

ببقاء الذات عينه الذي يبقى به الذات يلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على
زيادة البقاء على الذات وان اراد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقائين
وهو مما لم يقل به احد فتعين ان يكون بقاء البقاء ببقاء قايم بذاته فيلزم ما ذكره المص
من قيام المعنى بالمعنى وايض هذا البحث الزامي على الاشاعرة حيث استدلوا على
عدم بقاء البقاء ببقاء قايم بذاته فيلزم بطلان الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف
منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قايم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض
بالعرض والا فالبقاء عند المص وساير المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوز
ان يتصف به العرض كالجوهر وايض ليس قيام العرض بالعرض مستحيل عنده كما صرح
به في نهج المسترشدين حيث قال ولا يستحيل قيام العرض بعرض كالسرعة القايمة بالحركة
ولا بد من الانتهاء الى محل جوهري وهذا اصرح فيما ذكرنا من ارادة الالزام والله اعلم بحقايق
المرام قال المص رفع الله درجته خاتمة يشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على
الاجسام هذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب
الى امتناع بقاء الاجسام وهذا حكم ضروري باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما يعدم
ذلك الجسم في الآن الذي بعد ولا يمكن ان يبقى جسم ما من الاجسام فلكيتها وعنصريتها
بسيطها ومركبها ناطقها وغيره آنين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة
بان الجسم الذي شاهدته قبل تغميضها هو المنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا يشك
في ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان الآن وانه لم يتبدل بدنه من اول
لحظة الى اخرها وهؤلاء جزموا بالتبديل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الجسم
عند النظام مركب من مجموع اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين لما سنذكر بعد هذا
فالجسم ايض يكون كذلك عنده والحق ان ضرورة موجودية البقاء وعدم جواز
قيام العرض بالعرض دعتا الى الحكم بان الاعراض لا يبقى زمانين وليست هذه الضرورة
حاصلة في الاجسام لجواز قيام البقاء بالجسم واما ما ذهب اليه النظام ان الجسم مجموع
الاعراض المجتمعة فباطل فمذهبه في عدم صحة البقاء على الاجسام يكون باطلة كما ذكره
انتهى اقول غرض الناصب من ذكر هذه الباطل اظهار ان فساد قول النظام
ليس لاجل فساد قوله بعدم بقاء الاعراض الذي هو مبنى حكمه على عدم بقاء الاجسام
بل هو لاجل فساد حكمه بان الاجسام مركبة من الاعراض لان ما شارك فيه الاشعري
معه من القول بعدم بقاء الاعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودية البقاء وعدم
جواز قيام العرض بالعرض هذا حاصل مرامه ويتوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من
المقدمتين باطلة اذ التحقيق ان البقاء امر اعتباري كما مر واعترف صاحب المواقف
ايض وقد مر ايض جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطؤ بالحركة والدليل المذكور
في المواقف انص وغيره لاثبات عدم بقاء الاعراض مدخول كما سيجي ما يوضحه فيكون

خاتمة الاول البقاء يصح
على الاجسام

حال فيه ابطال قول النظام

النظام والاشاعرة شريكان في شطر من الفساد غاية الامر ان يكون مذهب النظام
اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشيته كلامه في هذا المقام من ان دعوى الضرورية في
عدم تبدل البدن مع عدم تحلله وورود البدل في محل المنع آه فمدفوع بان المراد بالبدن
الاجزاء الاصلية التي يقوم بها التشخصات البدنية وهي باقية من اول العمر الى اخره
كما صرحوا به في بحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن مع عدم تحلل فواضله
التي الرطوبة الغريزية بواسطة الحار الغريزي كما ذكر في علم الطب تامل قال المص
رفع الله درجته الحكم الثاني في صحة بقاء الاعراض ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض
غير باقية بل كل لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون
وحصول في مكان وحيوة وطعم وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه
لا يجوز ان يوجد آنين بل يجب عدمه في الآن الثاني من آن وجوده وهذا مكابرة
للحس وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه فان لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون
الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها وانه لم يعدم
ولم يتغير واي حكم اجلى عند العقل من هذا او اظهر منه ثم انه يلزم منه محالات الاول
ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس
انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم بل لا بد في تحقق كونه انسانا من
اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل ومقدار وغيرها من مشخصاته ومعلوم
بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية لا تتغير في كل آن ومن خالف ذلك كان
سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائية القضايا الحسية عند بعض الاعتبارات بلغ
من انكار كل احد بقاء ذاته وبقاء جميع المشاهدات آنين من الزمان فلينظر المقلد
المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض على عقله حكمه
بها وهل يقصر حكمه ببقائه وبقاء المشاهدات عن اجلى الضروريات ويعلم ان امامه
الذي قلده ان قصر ذهنه عن فساد هذه المقالة فقد تقلد من لا يستحق التقليد وانه قد التجاء
الى ركن غير شديد وان لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غشه واخفى عنه مذهبه وقال ع من
غشنا فليس منا الثاني انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة وعدم التغير كما تقدم
الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب
ان يخلفه سوادا آخر جاز ان يحصل عقيبه بياض او حمرة او غير ذلك وان لا يحصل شيء
من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه
الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس يجوز
ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمرار في الحس وهذا الدليل
لا يتمشى لانتقاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء
من الاجسام آنين لكن الشك في ذلك هو عين السفسطة الخامس ان الحكم

الثاني في صحة بقاء الاعراض

بامتناع

بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق
بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى وجوب
الوجود فليستغني عن المؤثر فينسد باب اثبات الصانع تع بل ويجوز انتقال واجب
الوجود من الوجوب الى الامتناع وهو ضروري البطلان واذا تقرر ذلك فنقول الاعراض
كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني والا لزم الانتقال
من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليه البقاء وقد
احتجوا بوجهين الاول البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم
لان عدمه لا يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد
ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه فلو علل
ذلك العدم به ولا الى انتفاء شرط الجوهر لا غير وهو باق والكلام في عدمه كالكلام
في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء عرضا زائدا على الذات سلمنا
لكن يمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة وهي
عرض وعن الثاني انه لم لا يعدم لذاته في الزمان الثالث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان
الثالث كما يعدم عندكم في الثاني سلمنا لكن جاز ان يكون مشروطا باعراض لا يبقى
فاذا انقطع وجودها عدم سلمنا لكن مستند الى الفاعل ونمنع انحصار اثره في الايجاد
فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن يعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط
طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس وبالجملة فالاستدلال على نقيض
الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت الاستدلالات
في مقابلة الضروريات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذهب الاشعري
ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية
عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد
المتقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته
كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده
وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم
استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تع عن ذلك علوا كبيرا
لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا
محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايض حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج
شرطه اليه فلا استغناء اصلا واستدلوا على هذا المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت
باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال
عندهم هذا هو المدعى والدليل وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والامامية
الى بقاء الاعراض ودليلهم كما ذكر هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب

للضرورة والجواب انه لا دلالة للمشاهدة على ان الماء امر واحد مستمر لجواز ان
يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا
بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال متواردة كان ينبغي على ما زعمه هذا الرجل
ان يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوسات وكذا جالس السفينة اذا حكم بان الشط ليس
بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس وقد صورنا قبيل
هذا مذهب السوفسطائية ويا ليت هذا الرجل كان يعرف لفظ السوفسطائي فانه
يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلق فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة ثم ما قال ان لا حكم
عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته
قبل طبقها فنقول حكم العقل ههنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس
لانه كان يحسب المثل عين الاول كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير
من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس فمن خالف ذلك الحكم كيف
يقال انه مكابرة للضرورة ثم ذكر خمسة محالات ترد على مذهبهم الاول ان الانسان
يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر
الافراد بل لا بد فيه من هيئة من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد
يجد من نفسه انها باقية لا يتبدل في كل آن ومخالفة هذا سفسطة والجواب ان
الاشخاص في الوجود الخارجي متمايزون بهوياتها لا بمشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم
فالهوية الخارجية التي بها الانسان انسان باقية في جميع الازمنة وان توارد عليه
الامثال من الاعراض فهذه المشخصات ليست داخلة في ذاته وهويته العينية
حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهويته المشخصة له باقية
في جميع الاحوال ويتوارد عليها الاعراض واي سفسطة في هذا والطامات والخرافات
التي يريد ان يميل بها خواطر السفهة الى مذهبه غير ملتفت اليها الثاني انه يلزم تكذيب
الحس وقد عرفت جوابه الثالث انه لو لم يبق العرض آنا واحدا لم يدم نوعه فكان
السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر الدليل والجواب ان السواد اذا فاض
على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار
لكن جرى عادته بافاضة المثل بوجود الاستعداد وان جاز التخلف ولزوم النوع
يدل على وجوب افاضة المثل وهذا ينافي قاعدة القوم في اسناد الاشياء الى اختيار
الفاعل القادر الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره
في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره في الحس
والجواب ان الاصل بقاء كل موجود مستمر فالحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل وتخلف
حكم الاصل في الاعراض لدليل خارج فعدم الحكم ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء
الاجسام واما ما قال ان الشك في ذلك عين السفسطة فقد مر جوابه الخامس ان الحكم

بتوارد على الاتصال فحمه قبل انتفاء الشامل صح

غيره صح

بامتناع

بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري الى آخر الدليل و
الجواب ان الاعراض لو كانت ممكنة في الثاني فقوله واذا كانت ممكنة في الثاني جاز
عليها البقاء وليس على هذا التقدير شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا استدلال في
غاية الضعف كما هو دينه في الاستدلالات المزخرفة ثم ما ذكر من الدليلين الذين
احتج بهما الاشاعرة فاول الدليلين قد ذكرنا وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض
بالعرض ومنع كون البقاء زائدا وثبوتهما مذهب للشيخ الاشعري وقد استدل عليهما
في محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما ذكر وبغيره من الاشياء وقد ذكره علماء السنة
والاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره فاعتراضاته على ذلك الدليل الثاني
منقولة من كتب اصحابنا انتهى **اقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه
ذهاب الاشاعرة الى عدم بقاء الاعراض لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا يقتضي صحة
تلك المقدمة التي اضطروا الى استعمالها لدفع ذلك الاشكال يجوز ان تكون
فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع الاشكال المشهور الوارد
عليه في تحقيق حقيقة الجسم مع ظهور بطلانها وايضا لو تم انما يقتضي القول بعدم بقاء
الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا اليه واما ثانيا فلان
ما ذكره من جملة وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان قيام العرض بالعرض ليس بمحال
والعنديات سيما عنديات الاشاعرة لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره
من ان دليلهم كما ذكره هذا الرجل الخ مدخول بان الرجل وهو المصنف قدس سره لم يذكره دليلا
على ما ادعاه من بقاء الاعراض لظهور انه بديهي لا يحتاج الى دليل وانما ذكر لوازم فاسدة
لدعوى الاشاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك المدعى البديهي ايضا والحاصل على ما اشار
اليه المصنف في اللازم الرابع من شارح المواقف في ذيل هذا المقام انه كما ان الحكم ببقاء
الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان
ضروري يحكم به العقل بمعونته ايضا وما ذكر في صورة الاستدلال على ذلك تنبيه على حكم
ضروري فالمناقشة فيها بامثال توارد الامثال لا يجدي طائلا وايضا قد صرح المصنف في ارادة
بان التنبيه على ذلك ليس مجرد حكم الحس والمشاهدة ومع ذلك قد توهمه الناصب
من كلامه كيف وقد ضم قدس سره على ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال هذا
مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون الخ
وفيه اشارة الى ما ذكره صاحب المواقف في ذيل ما نسب الى افلاطون من قدحه
في الحسيات وهو ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الاحساس
من امور ينضم اليه فيلجئ تلك الامور المنضمة الى الجزم بما يجزم به من الحسيات لا يعلم
ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت
فلا يكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وقد صرح

لا انتهائها في الآن الاول وكذلك في الآن صح

سيد المحققين قدس سره في شرحه بان الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما
يقومان حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت
الاشتراك في اسبابها اى فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة انتهى
ولا ريب في ان مسئلة بقاء الاعراض مما شارك فيه جميع العقلاء من الحكماء
والامامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل و
اما ما ذكره من التمثيل لغلط الحس في ماء الفوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط
فيه وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في اثباته بخلاف ما نحن فيه من الجسم واعراضه
فان السبب الذى ذكروه في غلط الحس عند توارد الامثال كما في ماء الفوارة هو ان
الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه لكن الخيال لم يستثبت ما به
يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الرائى ان هناك امرا واحدا مستمرا ثم العقل الثابت
الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يجد في ماء الفوارة اتصال المدد ويحكم على غلط الحس
بادنى توجه والتفات وليس فيما ذهب اليه النظام ثم الاشاعرة من انقضى الاجسام
والاعراض وتجددها وصول مدد واتصاله حتى يتاتى للعقل تجويز الحكم بغلط الحس
في الحكم بالبقاء وكان النظام والاشاعرة وقعوا في ذلك مما قرره الصوفية
من الخلق الجديد من غير ان يتاملوا في حقيقة ما ارادوه من ذلك فانهم ارادوا به
ان الماء كما يدوم ويبقى بالعين وامدادها كذلك الاشياء الظاهرة كلها باقية بفاضة
الله تعالى ولو انقطع مدد الفيض عنها لحظة لا تفنت رأسا وليس في ذلك حكم بتقضى
المخلوقات وتجددها آنا فآنا كما ذهبوا اليه فتامل واما رابعا فلان ما اجاب به
عن اول المحالات الخمسة التى الزمها المص قدس سره فيتوجه عليه ان شارح المقاصد
قال موافقا لغيره ان الماهية ان اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال
ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اى ما يتعقل منه واذا اعتبرت لا مع التحقق سميت
ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء الا التحقق سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص
وقد يراد به الوجود الخارجى انتهى فان اراد الناصب بالهوية في قوله الاشخاص في
الوجود الخارجى تمايز دون بهوياتها لا بمشخصاتها آه الماهية المعتبرة لا مع التحقق ففساده
ظاهر وان اراد به الوجود فكذلك لان الوجود مشترك بين الموجودات باتفاق
الاشاعرة فكيف يوجب تمايزها وان يراد بها معنى آخر فليبينه اولا ليناى حتى ينظر في صحته
وفساده وايضا اذا عزل الناصب المشخصات عن كونها مفيدة للتشخيص ليس لها
لها مدخلية في امر سوى ذلك فقد حكم انها في عدم ارتباطها بمحالها من الاشخاص بمنزلة
الحجر الموضوع بجنب الانسان وهو التحكم سفسطة اورثها آباؤه واسلافه من الاشاعرة
واما خامسا فلان ما اجاب به عن ثاني المحالات اللازمة مدفوع بما تقدم واما سادسا
فلان ما اجاب به عن ثالث المحالات اللازمة مدفوع بما تقدم واما سابعا فمدخول بان حكمه

بان مفيض

بان مفيض الاستعداد هو السواد الفايض على الجسم دون الفاعل المختار بناء في قاعدة
الاشعرى من نفى مدخلية شئ سوى قدرته تعالى في حدوث شئ من الاشياء بل صرح
صاحب المواقف في بحث قدم ارادته تعالى بان هذا مذهب الحكماء حيث قال وقالت
المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكأنه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود
المستعد للفيض يحصل الفيض انتهى فظهر ان الناصب لضيق الخناق عليه اضطر الى
اصلاح كلام الاشعرى بما ذهب اليه الفلاسفة مع تشنيعه على اهل العدل من موافقتهم
اتفاقا في بعض المقال مع الفلاسفة وايضا قد مر الكلام على قاعدة جريان العادة وبينا
ما فيه من القصور والعيب وانه فيما نحن فيه من مظان الريب من قبيل الرجم بالغيب
واما ما ذكره من ان لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل آه فان قصد به الايراد
على المص قدس سره فيتوجه انه لم يقل بوجوب افاضة المثل وانما القايل به الناصب
واصحابه فهم اولى بالايراد فقصده به الايراد على اصحابه فهم لم يقولوا بلزوم النوع ووجوب دوامه
على انه يمكن حمل كلام المص على تقدير وجود افاضة المثل فيه على الوجوب العادى
الزاما فافهم واما سابعا فلان ما اجاب به عن رابع المحالات مدفوع بان الاصل
والاستصحاب من المسايل الذى يختلف الاصوليين في كونهما صالحة للتمسك بها
في العلوم الظنية اولا فكيف يجعل حجة فيما يطلب فيه اليقين كما فيما نحن فيه واما
ثامنا فلان ما اجاب به عن خامس المحالات بان امكان الوجوب غير امكان البقاء
آه فمردود بان مراد المص من قوله الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فيكون
كذلك في الآن الثانى آه ان الاعراض كانت ممكنة البقاء لذاتها في الآن الاول
اى كان متصفا بهذا الامكان فيه فيجب ان يكون ممكن البقاء في الآن الثانى
ولم يرد انها ممكنة الوجود في الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود في الزمان الثانى
حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان الثانى باق بحاله انما ارتفع امكان البقاء فيه
بجواز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثانى ولا يكون ممكن البقاء واما تاسعا
فلان ما ذكره من ان ثبوت ما منعه المص من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون
البقاء زائدا مذهب الاشعرى وقد استدل عليهما في محله مجاب بقولنا نعم قد استدل
الاشاعرة عليهما لكن بما يليق بلحيتهم فطينة شيخهم وشارب الناصب الذى رزق
مشرب شيخه في الكئوس بدءة الضلالة ومحل ذكر ذلك الاستدلالات كتاب المواقف
الذى ادعى فيه ما هو آخر كلام القوم واودع فيه جميع ما اشتهر في الذب عن خرافات
شيخهم فالمطالع بمره واما عاشرا فلان قوله وثانى الدليلين مدخول بما ذكره ولغيره
من الاشياء آه ففيه اعتراف بصحة كلام المص والحمد لله وليعلم ان هذا الدليل الثانى
هو العمدة عند اصحاب الاشعرى كما صرح به صاحب المواقف ومع هذا ظهر انه اضعف
الادلة التى في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه مدخول واما

فيه بحث

المكنونهم

البحث العاشر ان الحدوث والقدم اعتباريان

وانا ما ذكره من ان تلك الاعتراضات مما ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان اراد بذكرهم لها مجرد تحريرها في كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المصنف قدس سره فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد ان تلك الاعتراضات من نتايج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانه لم يذكر في شيء من كتبهم الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريبا من زمان تاليفه والكل متاخر عن زمان المصنف بسنين كثيرة كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث العاشر في ان القدم والحدوث** اعتباريان ذهب بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قايم بذات الله تعالى وذهبت الامامية الى ان الحدوث وصف ثبوتي قايم بذات الحادث وكلا القولين باطل لان القدم لو كان قديما لكان له قدم آخر ويتسلسل وان كان حادثا كان موصوفا بنقيضه وهو محال وكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال وكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذي هو شرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل والحق ان القدم والحدوث من الصفات الاعتبارية انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعري ومالا للعب على قوله فيه واما قوله لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما فيكون له قدم آخر ويتسلسل فالجواب عنه ان لا نسلم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم نفسه وايضا جاز ان يكون قدم القدم امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها انتهى **اقول** يتوجه عليه اولا ان المصنف لم يقل ان الشيخ الاشعري ذهب الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك ولا يلزم ان يكون قول اصحابه قولا له فان زيادة الوجود وقول الاصحاب الاشاعرة فليس ثم القايل بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور وثانيا ان ما ذكره في الجواب اولا مدخول بما حقق في الشرح الجديد للتجريد وحاشيته القديمة من ان الصفة القايمة بشيء لا يجوز ان يتصف بصفة هي عينها نعم لو كانت قايمة بالذات جاز اتصافه بصفة هي عينها كالواجب تعالى فانه عين الوجود القايم بالذات ولهذا كان موجودا بوجود هو عينه فالقدم لما كان قايما بالقديم لم يجز ان يتصف بقدم هو عينه وايضا مدفوع بما سبق من ان كلام المصنف الزامي لهم حيث استحالوا عينية الصفات معللا بانه مثل ان يقال عالم لا علم له قادر لا قدرة له اسود لا سواد له فهذا التعليل والتمثيل جار فيما نحن فيه فلا يمكن ان يقال في مقابل كلام المصنف والزامه اياهم بما ذكر ان قدم القدم عينه كما لا يخفى وثالثا ان ما ذكره ثانيا من ان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها امر مردود بما حقق في الكتابين ايضا من ان نوع الصفة اذا كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز ان يكون فرد منها عارضا لشيء وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة

موجود امتياز الذات كان اما قديما او حادثا فان كان [illegible]

تقدم القدم

الموجود بما انضمام الذاتي بحيث يلزم ... القديم

فقدم القدم لما كان نوعه موجودا كان عند عروضه للقدم موجودا وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد الحقيقة النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج وبعضها اعتبارية يمتنع الوجود فيه فالبياض مثلا لما كان شانه الوجود في الخارج لم يجز ان يتصف به الشيء اتصافا يترتب عليه الآثار الا بان يوجد في موصوفه بالوجود الخارجي والا لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة وهذا سفسطة ظاهر البطلان صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض اجلة المتاخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه رغما لانف الناصب الجاهل السفيه والحاصل ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه ثبوت القدم وايضا القايل بثبوت القدم وقيامه بذاته تعالى يلزم القول بثبوت قدم القدم ايضا لان السبب الذي حمله على القول بذلك في القدم وهو انه لو لم يكن ثابتا قايما بالموصوف لما كان اتصافه تعالى بالقدم حقيقة موجود في قدم القدم اذ لو لم يكن ثابتا لم يكن اتصاف القدم به اتصافا حقيقيا ثم لا يخفى ان الناصب لم يتعرض للجواب عما نسب الى الكرامية لانقراضهم وان كانوا من اهل السنة والجماعة **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث الحادي عشر في العدل** وفيه مطالب **الاول** في نقل الخلاف في مسايل هذا الباب اعلم ان هذا اصل عظيم يبتني عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا وبدونه لا يتم شيء من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا به على ما تقرر فيما بعد ان شاء الله تعالى وبيس ما اختاره الانسان لنفسه مذهبا خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله تعالى بشرع من الشرايع السابقة واللاحقة ولا الجزم به على نجات نبي مرسل او ملك مقرب او مطيع في جميع افعاله من اولياء الله وخلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين وانواع الفساق والعاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى بمثل هذه العقايد الفاسدة والآراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول عقد هذا المبحث لاثبات العدل الذي منتسبون اليه هم والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق افعاله والا لم يكن تعذيب العبد عدلا عند عدم الاختيار ويقولون بوجوب جزاء العاصي وبالحسن والقبح العقليين وغيرها مما يذكره في هذا الفصل ويدعون ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء وهذا دعوى باطلة فاسدة ونحن ان شاء الله تعالى نذكر في هذا البحث كل مقالة من قولي الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسئلة قايلين بالانصاف ان شاء الله تعالى **اقول** سيرى الناظر ان شاء الله تعالى قيام البرهان على دعاوي الامامية ومذاهبهم من السمع والعقل وبدال

تفرق البعير لكذلك لا يمكن اتصاف المعدوم الموجود والثابت بالعدم المعدوم بحيث يترتب عليه

على ان اهل العدل والتوحيد هم القايلون بما ذكره المص قوله تعالى شهد الله انه لا اله
الا هو والملايكة واولوا العلم قايما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله
الاسلام الاية قال صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا اله الا هو توحيد وقوله قايما
بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد آذن ان الاسلام
هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين
وفيه اشارة الى من ذهب الى التشبيه او الى ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب
الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي
كما ترى انتهى وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف ههنا كلمات
قد افتا لدفعها رسالة منفردة سميناها بانس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد
قال المص رفع الله درجته قالت الامامية ومتبوعهم من المعتزلة ان الحسن و
القبح عقليان مستندان الى صفات قايمة بالافعال او وجوه واعتبارات تقع
عليها وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن الشيء وقبحه بل كل ما يقع
في الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والالحاد وسب الله تعالى
وسب ملايكته وانبيايه واوليايه فانه حسن قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل
قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق
له بالشرع الثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة
فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل
كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب
كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم
في العاجل والعقاب في الآجل قبيحا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند
الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث
يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر
الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تابعهم الامامية عقلي وادراك الحسن والقبح
موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما في ما لا يستقل العقل بادراكه وفي ما
العقل بادراكه وفي ما يستقل فالعقل حاكم هذا مذهب الفريقين فيا معشر العقلاء ماي
مذهب يلزم ان يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب الله ورسوله
وما ذكره من الترهات والطامات حسنا هل الشرع حسن هذه الاشياء وحكم بحسنه
وعلى تقدير ان يكون الشرع حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن
هذه الاشياء حتى يلزم ما يقول فنعلم ان الرجل كودن طامات متعصب تعصب
لنفسه لا لله ورسوله والعجب انه كان لا يتامل ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب

بنفقهم

حسن والقبح عقليان

فيفتضح عندهم ما اجهله من رجل متعصب نعوذ بالله من شر الشيطان وشركه اقول
قد اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى
سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من جهة ان يترك القبيح ويفعل الواجب
وهذا الخلاف مبني على ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان هذا ملخص المذهبين وقد
ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبيح منه تعالى وبالنسبة اليه فقد جوزوا
ان يصدر عنه تعالى ما يستقبحه العقل والفضح ان انكار الناصب لا يسوى باقة من
البقل وانما ذلك الانكار والتاويل تمويه وتدليس لدفع شناعة الناس والا
فمعتقدهم نفي العدل كما صرح شيخهم وشاعرهم نظامي الكنجوي حيث قال نظم
اگر عدلست در ریا و در کوه ٭ چرا در توث نا ظامین در اندوه ٭ اگر در تیغ دوران رخنه هست
چرا بر دترا ناخوش ادست ٭ اگر بی مهر شد پستان گردون ٭ چرا بخشد ترا شیر و مرا خون
وسيجي تحقيق مسئلة الحسن والقبح في موضعه اللايق به ان شاء الله تعالى قال المص
رفع الله درجته وقالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى
حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عيب ولا فاحشة والفواحش
والقبايح والكذب والجهل من افعال العباد والله منزه عنها وبري منها وقالت
الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة وثوابا لان الفواحش والقبايح كلها صادرة
عنه تعالى لانه لا موثر غيره انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الاشاعرة ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب وذلك من جهة انه لا قبيح
منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وجميع افعاله تعالى
حكمة وصواب والفواحش والقبايح من مباشرة العبد للافعال ولا يلزم من قولنا
لا موثر في الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبايح من مباشرته صادرة عنه
بل هي صادرة من العبد ومن مباشرته وكسبه والله تعالى خالق للافعال ولا قبيح بالنسبة
اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سيجي في مبحث خلق الاعمال فما نسبه اليهم هو
افتراء ومحض ناش من تعصب وغرض فاسد انتهى اقول لما قال الناصب
بانه انما حكموا بان الله تعالى لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبيح منه تعالى ما يستقبحه العقل كما مر
ونكير في انه لا يدل على انهم قايلون بصدور الفحشاء حقيقة ما حكاه الشارح الجديد للتجريد من ان
دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فراى الاستاد ابا اسحق الاسفرايني
الاشعري فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا للاستاد بانهم ينسبون الفحشاء
الى الله تعالى فقال الاستاد سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فافهم واما ما ذكره من
ان الفواحش والقبايح من مباشرة العبد للافعال آه فهو كلام مبني على القول بالكسب
وسيبطله المص قدس سره بحيث تنشيد اركانه ان شاء الله تعالى وكفاك فيه اجمالا ما اشتهر

رفع الله درجته حكمه وصواب

من انه لا معنى لحال البهشمي وكسب الاشعري قال المص رفع الله درجته وقالت الامامية نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد قال الناصب خفضه الله اقول بقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله كله والكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد ليست هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بالشر باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية والكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له والقصافة وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى ثم انهم قائلون بان التمكين على الشرور من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزم ما يلزمون به الاصحاب انتهى اقول حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب من الفرق بين القضاء والمقضي ان هاهنا امران قضاء وهو فعل قايم بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول المنفصل عنه فالقضاء كله خير وعدل وحكمة نرضى به كله والمقضي قسمان منه ما يرضى ومنه ما لا يرضى وفيه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا القضاء غير المقضي لكن الرضاء باحدهما يستلزم الرضاء بالآخر واما ثانيا فلان ما قيل من ان الرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي ليس بمرضي ضرورة ان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضاء به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم الرضاء به من حيث المحلية والكسب لبطلان الكسب على ما سيجيء انشاء الله تعالى ونقول هاهنا ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضاء به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكليات باجمعها الى القضاء والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله عليه السلام الخير فيما يقضي الله يدل على ان الرضا بالمقضي من حيث ذاته واجب واما ما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر فاريد بالشر ما لا يلايم الطبع وان كان مشتملا على مصلحة لما كان قبيحا خاليا عن المصالح فان الشر يطلق على معنيين احدهما ما غير الملايم للطبع كخلق الحيوانات الموذية والثاني ما يكون مستلزما للفساد كالسرقة واللواطة والزنا وامثالها والكفر الشر بالمعنى الثاني دون الاول واما ثالثا فلان ما ذكره من دعوى الاجماع على بطلان الرضا بموت الانبياء عليهم السلم غير ملايم لطباع امته من حيث حرمانهم عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لانهم لا يرضون بذلك ويتمنون بقاءه على الله تعالى كيف والعاقل يعلم ان الاصلح بحال الانبياء عليهم السلم خلاصهم من

الدنيا ووصولهم الى لقاء ربهم وايضا يمكن ان يكون حكمته تعالى مقتضية لبعث نبي آخر ويكون الاصلح بحال النبي الثاني عدم بقاء الاول الى غير ذلك من المصالح التي تهتدي اليها العقل واما رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين من القبيح قبيح مردود بان القبيح هو التمكين من القبيح لكنه تعالى لم يمكن المكلفين عنه فقط بل مكنهم عن كل من الحسن والقبيح فافاض عليهم الوجود واعطاهم القدرة والارادة وخلق لهم الآلات وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرايع واقام البراهين لكل مكلف فكانوا كلهم على الشرايط الموصلة لهم الى الصواب فمن قبل منهم ما عرض له وجعل وصلة الى الثواب فبسعيه من قبل نفسه ومن ابى فقد شقي من قبل نفسه وذلك كمن اولم وليمة وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول اذنا عاما وارسل رسله الى كلهم فمن وصل منهم الى مايدته استنفع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل نفسه لا من قبل صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه قال المص رفع الله درجته قالت الامامية والمعتزلة لا يجوز ان يعاقب الله تعالى الناس على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوه وانما يعاقبهم على فعله فيهم يفعل فيهم سبه وشتمه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم عن الفعل ويقول ما منع الناس ان يؤمنوا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب والمعاصي ويلوم العباد بالكسب الذميم وهو يخلق الاشياء والله يخلق الاعراض فهو معرض والمعرض من باشر الفعل لا من يخلقه وكذا المنع انتهى اقول النص الدال على انه تعالى خالق كل شيء مخصوص بالعقل الحاكم بانه تعالى لم يخلق ذاته المقدسة وبمعارضة النصوص النقلية كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فالادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل لنفسه كما سيجيء فيكون المراد انه تعالى خالق لجميع الافعال المنسوبة اليه ان فعل به تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند الامامية والمعتزلة كذلك قلنا يجوز ان يكون التمدح بفعل نفسه لكونه اتقن واجل والرزق نفعا فلا حاجة في افادة التمدح الى العموم واما حديث الكسب فيجيء الكلام فيه في موضعه انشاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل الله تعالى شيئا عبثا بل انما يفعل لغرض ومصلحة وانما يمرض لمصالح العباد ويعوض المولم بحيث ينتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من الاغراض ولا لمصلحة ويولم العبد بغير مصلحة

ولا عوض بل يجوز ان يخلق خلقا في النار مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا
او لا قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى
ليست بمعللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما صرح
بعدم اذوا فقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين وهو يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد
ان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولا تاثير للعصيان في افعاله بل هو مؤثر
المطلق انتهى اقول لا يخفى ان اهل السنة يشنعون داما على الامامية والمعتزلة
بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسايل وان وقع تلك الموافقة على سبيل الاتفاق
وههنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدل
الفلاسفة لفظ الحكماء تبعيدا للاذهان عما كانوا يشنعون به غيرهم من موافقة
الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتاخرين عن الفلاسفة بالوف سنين متبوعا لهم
مع ان ما نسبه اليهم من موافقتهم للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى على الاغراض
افتراء عليهم وانما ذلك شيء نسبه بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه
في مواضع منها ما ذكره بعض المتالهين من المتاخرين حيث قال في خطبة بعض مصنفاته
والصلوة على الغاية والمقصود محمد منبع الوجود ثم قال في ترجمة وتقابل ان يقول انكم
منعتم الاغراض بالبتة في افعال الجواد المطلق وقلتم ان افاضته للوجود ولوازمه
جودا مطلقا فلا يستلزم لشيء من الاغراض والا لما تحقق معنى الجود بما قررتموه فكيف
اثبتم الغاية وجعلتموها ههنا العلة في الفيض وذلك ينافي ما قررتموه ثم اجاب بانا
لا نمنع الغاية اللازمة الغرض مطلقا وانما منعنا الغرض المستلزم للاستكمال او للاظهار
الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة في افعال الكامل لان فعل الكامل يجب ان يكون كاملا
في حد ذاته لاستحالة ان يصدر على الكامل اليسر بكمال مل افعاله كلها كاملات مشتملة
بحكم او اغراض وغايات يعجز العقول عن تفصيلها واذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض
بين ما قررناه انفا وبين ما اثبتناه ههنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصود
الحقيقي منها هو النشاءة المحمدية من حيث ان اتساق الوجود على ترتيبه مؤديا الى
الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصايص تلك الوجودات فصح ان يقال انها كلها
مقصودة بالعرض لانها كالشروط والاسباب المعدة لهذه النشاءة الخاتمة
فلا جرم صح ان يقال انها الغاية والمقصود وهذا دقيق لا يفهمه الا اهل الالباب لا من
قنع بالقشور انتهى كلامه واما قول الناصب وان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع
ففيه انه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن جميع افعاله تعالى ايضا ويعلم منه ان ما يذكره المتاخرون من
الاشاعرة في بعض المراتب من انا ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام
لا اصل له عندهم وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء
انتهى قال المص رفع الله درجته وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان

بمعللة

من المضحكات

لا يحسن في حكمته ان يظهر المعجزة على يد الكذاب

بلغ

يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل السفهاء والفساق و
العصاة وقالت الاشاعرة يحسن كل ذلك قال الناصب خفضه الله
اقول لا حسن ولا قبيح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعدم اظهار المعجزة
على يد الكذابين لا قبحه في العقل وهو يرسل الرسل هم الصادقون ولو شاء تعالى
ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه قبيح
يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد انتهى اقول اما اتفاق الاشاعرة لا حسن ولا قبيح عندهم
بالعقل فدليل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع ايضا كما ستوضحه ان شاء الله تعالى
واما قاعدة جريان العادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه فما لبنا عليه
كالبناء على الهواء والرقم على الماء ثم لا يخفى ان قول الناصب ولو شاء تعالى ان
يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم الخ صريح في جواز بعث النبي الكاذب فان قوله من
يريد من خلقه عام شامل للصادق والكاذب ولم يصرح به استحياء وهو دليل على تعنتهم
لعنهم قال المص رفع الله درجته وقالت الامامية ان الله سبحانه وتعالى لم يكلف
احدا فوق طاقته وقالت الاشاعرة لم يكلف الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن
من تركه وفعله ولامهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله تعالى
مقطوع اليد الكتابة ومن لا مال له الزكوة ومن لا يقدر على المشي للزمانة الطيران الى السماء
وان يخلق العاطل الزمن المفلوج الاجسام وان يجعل القديم محدثا والمحدث قديما
وجوزوا ان يرسل رسولا الى عباده بالمعجزات ليامرهم بان يجعلوا الجسم الاسود
ابيض دفعة واحدة و يامرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم الايدي والالات
وان يكتبوا في الهواء بغير دوات ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقرءه كل احد وقالت الامامية
ربنا اعدل واحكم من ذلك قال الناصب خفضه الله تعالى تكليف ما لا يطاق
جايز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه فعل اذ يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا والحال انهم لا بد ان يقولوا به فان الله تعالى اخبر
بعدم ايمان ابي لهب وكلفه الايمان فهذا التكليف بما لا يطاق لان الايمان محال و
فوق طاقته لانه ان امن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو اتفاقا محال وبهذا الشيء
يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ثم ان ما لا يطاق على مراتب اوسطها ما لا يتعلق
به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لا بان
يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء والامثلة التي ذكرها الرجل الطامح
فهذا يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وقد عرفناك معنى هذا التجويز فيما سبق انتهى اقول تقدم ان الوجوب
الذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا
بمقتضى حكمته كما دل عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة وغير ذلك لا بمعنى ايجاب

تكليف احد فوق طاقته

السماء

غيره

غيره تعالى شيئا عليه كما توهمه الاشاعرة والايجاب بذلك المعنى مما يجب القول به لقيام
الدليل عليه كما عرفت واما قوله اذ يفعل ما يشاء فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله
ما يشاء يتوجه عليه انه لا يستلزم ان يشاء القبيح ايضا وهو ظاهر فلا يدل على صدور القبيح
منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى الآية فلا التفات اليه اصلا
واما قوله والحال انهم لا بد ان يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابى لهب الخ شبهة سخيفة
آه فمردود بان لنا الف مندوحة عن ذلك فان شبهة اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابى لهب
شبهة سخيفة عتيقة رميمة قد اجاب عنها المص قدس سره فى كتابى تهذيب الوصول
ونهاية الوصول بالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابى لهب والوعد بانه سيصلى نارا لا يدل
على الاخبار بعدم تصديقه للنبى صلعم لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم فلنا
ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى فى قصة نوح انه لن يؤمن
لك من قومك الا من قد آمن اى بتقدير عدم هداية الله تعالى اياهم الى ذلك سلمنا لكن نمنع
انهم كلفوا بتصديق النبى عم فيما اخبر به من عدم النبوة لجواز ورود حال غفلتهم او نومهم تصديقهم ٥
او بعد التكليف ولو سلم ان تصديق النبى عم فى كل ما اخبره به من الايمان لم يلزم
منه امره بتصديق هذا الخبر عينا لان الايمان انما يجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به
مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلمه ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى
يلزم تصديقه به وتلخيصه ان الايمان التصديق الاجمالى بان كل ما جاء به فهو حق
وليس فى هذا التصديق الاجمالى من ابى لهب استحالة واما التصديق التفصيلى فهو مشروط
بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نسلم علم ابى لهب به حتى يلزم المحال ولنختم هذا التفصيل
ببعض المناظرات الجارية فى هذا الباب قال عدلى لصقر المجبر اكان فرعون يقدر
على الايمان قال لا قيل افعلم موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم بعثه الله اليه قال فسخر به
واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم يدفع ان كلف الله عباده ما لا يطيقون المجمع
فسكت النظام فقيل له لم سكت قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف
ما لا يطاق فاذا التزمه ولم يستحى فما الزمه وقال مجبر لعدلى ان وكان ظريفا ما دليلك على
ان الاستطاعة قبل الفعل فان الهرة والفارة قال ابغ لي مالا ما قلت ان الحق
لولا ان الفارة يعلم ان السنور يقدر على اخذها لما هربت منها وسأل عدلى مجبرا عن قوله تعالى
وما منع الناس ان يؤمنوا قال هذا لا معنى له لانه المانع لهم قال فما معنى قوله ما يفعل قال قد ضل كثير منهم وهذا نهم غير [illegible] ولا معنى لهذه الايات
الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم قال هذا زلة للكتاب قال الشيخ صحيح وكان هذا
هو المذهب وسنحرر تفصيل الكلام فى هذه المسئلة فى المطلب الرابع من المبحث المعقود
بالذات عنها فانتظر قال المص رفع الله درجته وقالت الامامية ما اضل
الله تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة و
قالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبس عليهم واغواهم وانه

يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بسبه ومدح ابليس فيكون من سب الله
ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع الشرك مستحقا للثواب والتعظيم
ويكون من مدح الله طول عمره وعبده بمقتضى اوامره وذم ابليس دائما فى العقاب
المخلد واللعن المؤبد وجوزوا ان يكون فيمن سلف من الانبياء من لم يبلغنا خبره
ومن لم يكن شريعة الا هذا قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة
ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يجرى فى ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهة
فى الخلق كالمجوس بل يقولون هو الهادى وهو المضل كما نص عليه فى كتابه المجيد
يضل من يشاء ويهدى من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل ويأمرهم بارشاد الخلايق
وما ذكره الرجل الطامات من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى
هذا التجويز فان المراد من هذا التجويز نفى وجوب شيء عليه وهذه الطامات المميلة لقلوب
العوام لا يخفى ذلك الرجل وكل ما بثه من الطامات افتراء بل هم اهل السنة و
الجماعة والهداية انتهى اقول لا يذهب عليك ان قوله ان الله تعالى خالق
كل شيء اشارة الى مضمون الآية الموهمة لما قصده الناصب من العموم وقد تقرر ان
عمومها مخصوص بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وغيره من ادلة العقل
والنقل واما قوله لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء فهو ليس بقرآن ولا حديث كما توهمه
بعضهم وانما هو كلام ذكره ابو اسحق الاسفراينى الاشعرى عند مخاطبة القاضى عبد الجبار
المعتزلى ثم اشتهر والتبس بالحديث فلا يعبأ به واما قوله ولا يجوزون وجود
الالهة فى الخلق كالمجوس ففيه ان اهل العدل والتوحيد لم يقولوا بقدم الخلق
ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزمهم القول بتعدد الالهة كالمجوس وانما يلزم
مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين بقدم الصفات الزائدة وعدم
خلق الله تعالى اياها فليفهم الناصب ذلك وليعلم ان من كان بيته من الزجاجة
لا يرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه من الكاغد يحترز عن المطر واما استدلاله
على انه تعالى هو الهادى والمضل من قوله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء فهو
مدفوع بما فصله الاصحاب فى تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى
يستعمل فى اللغة بمعنى الدلالة والارشاد نحو ان علينا للهدى وبمعنى التوفيق
نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم
فى قصة المقتولين ونحو ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم
بايمانهم جنات تجرى من تحتها الانهار وبمعنى الفوز والنجاة نحو لو هدانا
الله لهديناكم اى لو انجانا لانجيناكم لانكم اتباع لنا فلو نجانا لنجوتم ونحو والله
لا يهدى القوم الكافرين اى لا ينجيهم وبمعنى الحكم والتسمية نحو فما لكم فى المنافقين
فئتين الى قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين

فيهم بعضهم [illegible] بعضكم بسببهم بخلاف ذلك اتريدون ان تسموا
مهتديا با [illegible] الله ضلاله [illegible] عليه ومنه قول الشاعر شعر مازال يهدي
قومه [illegible] جهلا وينسبنا الى الله [illegible] اما الضلال ففيه لغتان ضل واضل
اما [illegible] ضل فقد يكون لازمة نحو ضل الشيء اي ضاع [illegible] ومنه قوله تعالى
ضل [illegible] اي ضاعوا وقوله ضل من تدعون والا اياه اي ضاع وبطل وقد يكون
متعدية نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنهما اذا جهل مكانهما ومنه قوله تعالى فقد
ضل فلان الطريق واكد سواء السبيل واما لغة اضل فيأتي على وجوه احدها ان
يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وما لا يفارقه
قد قال ابو زيد يقال ضل الطريق ولا يقال اضلها لما كانت لا يفارق مكانها ويقال
اضل بعيره ولا يقال ضل عن بعيره لما كان البعير يفارق مكانه [illegible] ان يكون
البعير يفارق مكانه بان يكون مربوطا او محبوسا فيكون [illegible]
ضل عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون [illegible] بمعنى ضاع
وبطل غير و الهمزة للتعدية [illegible] اي اضاعه وابطله ومنه قوله تعالى
اضل اعمالهم اي ابطلها وثالثها بمعنى الحكم والتسمية يقال اضل فلان فلانا اي
حكم عليه بذلك وسماه به كقوله شعر مازال يهدي قومه ويضلنا ۞ وكقول الكميت
في مدح اهل البيت شعر وطائفة قد اكفروني بحبكم ۞ وطائفة قالوا مسيء ومذنب
ومنه قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة
يقال اضللت فلانا اي وجدته ضالا كما يقال اجبنته وابخلته اي وجدته كذلك
وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اي وجده وقد حمل ايضا على معنى الحكم والتسمية
وعلى معنى العذاب وخامسها ان يفعل ما عنده يضل [illegible] وليس
الحال ذلك كقوله تعالى يضل به كثيرا اي يضل عنده كثير ان جاز
الاية على معنى يحكم فيه بضلالة كثير وعلى ما ذهب اليه الناصبية
الله بهذا القران اضلال الخلقة وان الحق فيه خلاف ما جاء به تعالى [illegible]
علوا كبيرا وسادسها ان يكون من ضل المتعدية وترد الهمزة متعدية [illegible]
ثان ويصير متعدية الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قوله تعالى اضلونا
ليضل عن سبيله بالضم وان كاد ليضلنا عن الهتنا [illegible]
بمعنى الاغواء وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصب واصحابه وليس في القران
ولا في السنة شيء يضاف [illegible] الله تعالى بهذا المعنى فلا يكون لهم في ذلك شيء
قط كما عرفت واعلم ان قول الناصبة ان الله تعالى هو المعنو عنه الذي المضل عن
الرشد المانع عن سواء السبيل وان كل ضلالة هو فاعل باطل مضمحل ولا دليل
لهم عليه بل الامر فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والسمع اما اللغة فلم يرد لفظ الضلال

بمعنى خلق الضلال ولا لفظة هدى بمعنى خلق الاهتداء معا [illegible] سلوك
طريق جبر الا يقال هداه اليهما وكذلك من [illegible] جبر الايمان [illegible] عنهما
اما المعنى فهو انه لا خلاف بيننا وبين الناصبية ان التكليف لا يصح [illegible] البيان
[illegible] ل والاغواء بمعنى التلبيس فلا يصح ان يجامع التكليف وايضا [illegible] الله
[illegible] هم عن الهدى لما امكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب
والترهيب والوعد والوعيد والتوبيخ في نحو قوله تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين
ما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم [illegible] ذلك ايضا فالاضلال والاغواء
الوارد على سبيل التلبيس انما يصدر ممن عجز عن المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر
واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعالى عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا
ياخذهم بما لا يذنبون لان ذلك يؤدي الى ابطال الكتب والرسل والتكليف ويرتفع
[illegible] ونحو ذلك وايضا فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله والظاهر
من العقلاء تنزه [illegible] ان يفعل ما نهى عنه ولهذا قال شعيب عم وما اريد ان اخالفكم
الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح [illegible] بالبر وتنسون انفسكم
وفي الاخبار انه نزل بقوم موسى بلاء فسال ربه عن سبب ذلك فقال فيكم رجل نمام
فقال موسى اخبرنا به يا رب لنقتله فقال تعالى كيف اعيب خصلة ثم افعلها وقال الشاعر
شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله ۞ عار عليك اذا فعلت عظيم ۞ وبالجملة فلو نسب
الى بعض المخالفين مثل ذلك فقلت كل فساد او ضلال منك وانت اغويت
على عبيدي واضللتهم عن الرشد لو اتيتك مواثبة مضطرا الى انك نسبت اليه صفات
نقص فكيف يضاف الى احكم الحاكمين وارحم الراحمين واما السمع فلنا فيه طريقان
[illegible] هدى جميع الخلق وارشدهم الثاني في انه لم يضل احدا بالمعنى المختلف
[illegible] طريق الاول [illegible] ان علينا للهدى فبين ان عليه ان يهدي الناس وقال تعالى
[illegible] بينات وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى [illegible]
[illegible] قال قد جاءكم بصائر من ربكم وقال وعلى الله [illegible] السبيل وقال الم نجعل
[illegible] تبع وقال او يقول لو ان الله هداني وقال وما منع الناس ان يؤمنوا
[illegible] هم الهدى وامثال هذا كثير واما الطريق الثاني فدليله انه تعالى اضاف الاضلال بالمعنى
المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه ان الذين يضلون عن سبيل الله ولاضلنهم
ولامنينهم ليضل عن سبيل الله قد ضلوا واضلوا كثيرا واضلونا السبيلا فازلهما الشيطان
عنها واتبعوا ما تتلوا الشياطين وزين لهم الشيطان انه [illegible] الشيطان كما اخرج ابويكم
ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله ليضل قوما
بعد اذ هداهم وامثال ذلك كثير واما ما قالته لما اراده من معنى تجويز ارسال الرسل
بغير هذه الهداية على ما ذكره سابقا فقد سبق مرارا امثاله انه كلام مظلم لا هداية فيه فتذكر

ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله **قال المصـ** رفع الله درجته قالت الامامية
قد اراد الطاعات واحبها ورضيها واختارها ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصي
والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر
ان [illegible] وعصيه واختار ذلك وكره ان يمدحه وقال بعضهم [illegible] وجود الفساد
ورضي بوجود الكفر **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة كما
سبق ان الله تعم مريد لجميع الكائنات فهو يريد الطاعات ويرضى بها للعبد ويريد
المعاصي بمعنى التقدير لان الله تعم مر[illegible]ئنات فلا بد ان يكون كل شيء بتقديره و
ارادته ولكن لا يرضى بالمعاصي والا[illegible]ير الرضا ومذا الرجل يحسب ان الارادة
هو عين الرضا وهذا باطل واما قوله كره ان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب
الفساد ورضي بوجود الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الافترا[illegible]ب طبيعتهم
وبه خلقت غرائزهم انتهى **اقول** قد تقرر مرارا ان الارا[illegible] بمعنى التقدير لم
يجئ في الاستعمال ولم يصطلح عليه احد من اصحابه ولا من يعتد به سواه مع عدم جدواه
واما ما ذكره من ان الارادة غير [illegible]ضا [illegible] فقد تقدم فيه صاحب المواقف حيث قال
الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويواخذه به ويريد
ان العبد لا يريد الالام والامراض وليس مامورا بارادتها وهو مامور بترك الاعتراض
عليها فان الرضا اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة انتهى وليس بمرضي اما اولا فلانا
لا نسلم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض بل هو ارادة صادقة لما قضى الله تعم به
لا يشوبه في ذلك تردد ولا مزاحمة مراد آخر كما يشعر به كلام ابن تيم الحنبلي في شرح
منازل السائرين وغيره في غيره واما ثانيا فلان تفسير الرضا بترك الاعتراض
اصطلاح منهم لا معنى لغوي له ومن البين ان القران لا يترك باصطلاح حادث منهم
فان الرضا ما يقتضيه لغة القران مستلزمة للارادة او ارادة مخصوصة في ان
ارادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل فلا يصح اسناده اليه تعم
وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض الناشئ من [illegible] فان
ذلك لا يسمى رضاء ولو سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للارادة غاية الامر
ان يكون نوعا من الارادة كما ان العزم يكون نوعا منه فان الارادة قد يكون مع
سبق تردد وقد يكون بدون سبقه واما ثالثا فلانا لا نـ[illegible]
[illegible] لهذا يعترض عليه لا لانه يريده ولا يرضيه كما زعمه واما رابعا فلانا لا نم ان الرضاء
مامور به ولم يجئ الامر [illegible] اصحابه ومدحهم نعم جاء الامر بالصبر وهو غير
الرضا نقل ابن قيم عن القاضي ابو يعلي والباقلاني ومن وافقهما انهم قالوا لم يقم
دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه
فاين امر الله عباده او رسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما ما يروى من الاثر من لم

٥٧

يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ ربا سوائي فقد قا[illegible] الحنبلي
ليس يصح عن نبينا صلعم والايضا فقد ذهب [illegible]بة الاحو[illegible] الكتب
كتبه وانه موجب مخصة فكيف يوصف [illegible]يس بمقدور ولو سلم [illegible] من طائفة
[illegible] الله تعم على اهله والثناء عليهم فنقول عدم اتحاد الرضا والارادة [illegible]
وقد [illegible] اصحابه على ما نقله ابن قيم وابن هشام في المسايرة حيث قالا ان هولاء [illegible]
ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وبالجملة المعنى لارادة الله تعم امر الارضا ورد
وكيف لا يشاءه ويكونه وكيف [illegible] وبغضه وكراهته كما هو حاصل كلام القوم
ولقد ظهر بما نقلناه ان الفرق بين الارادة [illegible]نا بما تقرر به المتاخرون من متحلي مذهب
الاشاعرة كصاحب المواقف واقرانه دون المتقدمين عليهم وكلام المصـ مع المتقدمين
فافهم **قال المصـ** رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد النبي صلعم الطاعات
ما اراده الله تعم وكره من المعاصي ما كرهه الله وقالت الاشاعرة بل قد اراد النبي كثيرا
مما كرهه الله تعم وكره كثيرا مما اراد الله انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
غرضه من هذا الكلام كما [illegible] كافر والنبي علم يريد ايمانه وطاعته
فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احد منهما مريد الشيء يكون كارها له هكذا زعم
وقد علمت ان معنى الارادة من النبي ميله الى ايمانهم ورضاه به والرضا والميل غير الارادة
بمعنى التقدير فالله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدر له في الازل هكذا والنبي صلعم لا يريد كفره
بمعنى انه لا يرضى ولا يستحسنه فهذا جمع بين ارادة الله وعدم ارادة النبي ولا محذور فيه
نعم لو رضي الله بشيء ولم يرض رسوله بذلك الشيء وسخطه كان ذلك محذورا وليس [illegible]
[illegible] لاحد انتهى **اقول** قد تقرر مرارا ان ارادة التقدير من الارادة مخالف لاجماع
[illegible] الذي لم يجد محيصا عن الاشكال الآية وبينا انه مع ذلك
[illegible] **المصـ** رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد [illegible]
[illegible]رادة انبيائه وكره ما كرهوه واراد ما كره الشياطين من ال[illegible]
[illegible] وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما ارادته الشـ[illegible]طين من الفواحش
[illegible] كثير [illegible]لطاعات ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعات
[illegible]نها انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا يرجع الى معنى الارادة
[illegible] سابق وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجعل تشنيعاته
[illegible] من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كره الشياطين من الطاعات فهذا افتراء
على الاشاعرة انتهى **اقول** قد مر ان [illegible] لا معنى له ولا جدوى
له في دفع الاشكال والالزام وان الفرق بين الارادة والرضا ليس بمرضي فتشنيع المصـ
قدس سره للاشاعرة واقع في موقعه واما ما ذكره من ان القول بان الله تعم يكره
ما كره الشياطين افتراء على الاشاعرة الخ فليس كما زعمه لانهم وان لم يقولوا بذلك

صريحا لكن يلزم القول به من قولهم بعدم وجوب شيء على الله تع لزوما لاستر به
به وايضا قد سبق في الفصل السابق من الناصب في تقرير كلام المص ان الله تع يريد كفر
الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي عليه يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين
واذا لم يعين احد منهما مرید اله يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تع لما
اراده النبي صلعم من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان تكره ذلك فيلزم ان يكره
الله تع ما يكرهه الشيطان كما ذكره المص قدس سره **قال المص** رفع الله درجته
قالت الامامية قد امر الله عز وجل بما اراده ونهى عما كرهه وقالت الاشاعرة قد امر
الله بكثير مما كره ونهى عما اراد **قال** الناصب خفضه الله اقول قد عرفت
فيما سلف ان الله تع لا يجب عليه شيء ولا قبيح بالنسبة اليه فله ان يامر بما شاء
وينهى عما يشاء فاخذ المخالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يامر بما يكره وينهى
عما يريد وقد عرفت جوابه ان المراد بهذا عدم وجوب شيء من الامور المذكورة في الوجود
فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واقعا فهو محال عادة وان جاز عقلا بالنسبة
اليه كما مر غير مرة وسيجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالاته فيما سياتي انتهى **اقول**
العادة لا يمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا ان جريانها ليس بواجب على الله تع
عندهم والا لزمهم الوقوع فيما هو بواعثه كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته
فهذه خلاصة اقاويل الفريقين في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد يضاهي قولهم
في العدل فانهم يقولون ان الله تع واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء
يعلم بها ويقدر ويحيي وانه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم ولم يكن امرا ولا ناهيا ولا زاجرا
قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه الخلق ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل
آمرا ولا ناهيا ولا يزال قبل خلقه ولا يستفيد بذلك شيئا ولا يفيد غيره ولا يزال
آمرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر دائما ابدا دوام ذاته وهذه المقالة في الامر
والنهي ودوامها مقالة الاشعرية ايض وقالت الاشاعرة ايضا انه تع قادر عالم حي
الى غير ذلك من الصفات بذوات قديمة ليست هي الله ولا غيره ولا هي بعضه ولولاها
لم يكن قادرا عالما حيا تعالى الله عن ذلك انتهى **قال** الناصب خفضه
اقول اكثر ما في هذا الفصل قد مر جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق
للمرتاب ريب وما لم يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الامر والنهي
وان الاشاعرة يقولون بدوامهما فالجواب انهم لما قالوا بالكلام النفساني وانه
صفة لذات الله تع فيجب ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام لما اشتمل
على الامر والنهي يكون الامر والنهي في الكلام النفساني ازلا وابدا ولكن لا يلزم ان يكون
آمرا وناهيا بالفعل قبل وجود الخطاب والمخاطبين حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام
بحيث لو تعلق بالخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم به آمرا وناهيا وهذا فرع

قد امر الله بما اراد
ونهى عما كره

ولا يجوز عليه ما يصح عليهما من التحرك والسكون
وانه لم يزل ولا يزال حيا قادرا عالما مدركا
لا يحتاج الى الاشياء م

ان الله واحد قديم لا قديم سواه
حيا قادرا عالما ...

لاثبات الكلام النفساني فاي غرابة في هذا الكلام انتهى **اقول** ... رفع
اجوبة الناصب على وجه لا مزيد عليه وبحيث لا يتطرق الريب اليه و... وههنا
من الجواب وزعم ان كلام المص في قوله وانه تع لم يزل آمرا وناهيا يبتني على ما ذكر... الاشاعرة
في الكلام النفسي فباطل بل هو مبني على ما ذكروه في اصول الفقه من جواز الا...
وعلى تقدير البناء على ما ذكروه من الكلام نقول ان كلامهم صريح في كون الامر و...
الناهي في الازل بالفعل لكن تعلق الامر والنهي بالمامور والمنهي انما هو عند وجودهما وانه...
للتكليف ولولا ادعاؤهم ذلك لما احتاج ... اثبات الكلام النفسي والحكم بثبوته في
الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري فان ... فه تع بكونه آمرا وناهيا بالقوة حاصل
على تقدير عدم اثبات الكلام النفسي ايض كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته
قالت الامامية ان انبياء الله تع والائمة منزهون عن المعاصي وعما لا يستحق وينفردون
بتعظيم اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله تع بمودتهم وجعلها اجر الرسالة فقال
الله تع قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقالت اهل السنة كافة انه يجوز
عليهم الصغائر وجوزت الاشاعرة ... الكبائر **قال** الناصب خفضه الله اقول
اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الا... عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع
على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله واما سائر الذنوب فاجتمعت
الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان
اظهار الاسلام ح القاء النفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء
الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة
للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور
من الاش... المحققين واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الصغائر الخسيسة كسرقة
حبة ... لقمة للزوم الخ... منصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر على الانبياء
الى الاشاعرة افتراء محض واما ما ذكر من تعظيم انبياء الله تع واهل بيت ...
... اهل ... تعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعم الشيعة والروافض ... تعظيم اداء
حقوقهم ... قدر ... المتابعة وذكرهم به التفخيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذا
خصلة اتصف به اهل السنة والتعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعم الشيعة والروافض
بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم في المتابعة وذكرهم به التفخيم واعتقاد قربهم من الله و
رسوله وهذا خصلة اتصف به اهل السنة والجماعة انتهى **اقول** قد مر وسيجيء في مسئلة
النبوة ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة الانبياء عن الكبا... ... واجمعوا على جواز
صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المس... ... العصمة المذكورة الى قوله و
العصمة من الكفر واما من غيره مما سنذكره من موجبات النبوة متاخر عنها ثم قال
وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة افلا قال واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار و

التواريخ [illegible] من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما و
انما بعث من كان تقيا ذكيا امينا مشهور النسب والمرجع في ذلك في قضية السمع
وموجب العقل التجويز والنوبة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم
ليحصل توقيرهم ويندفع النفور عنهم وخالف بعض اهل الزنادقة انتهى وقال صاحب
المواقف في مسئلة عصمة النبي صلعم ما يقرب من كلام ابن همام ثم قال في مبحث
الامامة عند نفيه لعصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلم واما عصمة الانبياء
قد تقدم ما فيه انتهى فافهم ما فيه واما النسبة الى الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء
تقية فهو افتراء عليهم ولعل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق
جواز التقية فنسبوه اليهم ولو فرض صدور ذلك عمن لا يعباء به من فرق الشيعة
فالامامية الذين هم المحققون خلفا عن سلف وعلومهم مقتبسة عن مشكاة
النبوة والولاية مبرؤون عن ذلك وتصانيف علمائهم خالية عنه وانما الذي ذكروه
في ذلك ان التقية جائزة وربما وجبت الدعوة وعرفوها بانها اظهار موافقة اهل
الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنوا منها اول زمان الدعوة وكذا وطء المنكوحة
للتقية على خلاف مذهب اهل الحق فلا يحل باطنا وكذا التصرف في المال المضمون
عنه لو اقتضت التقية اخذه الى غير ذلك وكيف يجوزون اظهار الكفر على الانبياء ع
تقية مع قولهم بحجية العقل واعتنائهم بتتبع ادلة فهو اولى بوجدان الدليل
الذي ذكره الناصب نقلا عن المواقف في امتناع اظهار الكفر على الانبياء ع وسيجئ
لهذا المقام مزيد تاكيد وتفصيل في مبحث عصمة النبي والامام عليهما السلم بل الدليل
المذكور ماخوذ من كتبهم ومسفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والتعظيم لين عداوة
الصحابة فمردود وان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما ينبئ عنه
كلامه بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة عن ذوي القربى من اهل البيت الذ[ين]
عليهم ولا ريب في ان حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة [illegible]
عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امرنا الله تعالى به في محكم كتابه ان مودة ذ[وي القربى]
من شكايتهم عليهم السلام عنهم على ما سيذكره المصنف في مسئلة [illegible]
اليه ايضا الشيخ العارف الرباني محي الدين الاعرابي في فتوحاته ا[illegible]
ان رجلا قال لامير المؤمنين ع انا احبك واتوالى عثمان فقال له [illegible]
فاما ان تعمى واما ان تبصر ولعمري ما ودك من توالى ضدك ولا [illegible]
من صوب غاصبك ولا اكرمك من هضمك ولا اعذ[illegible]
ولا اطاع الله فيك مفضل اعاديك ولا اهتدى اليك مضلل مواليك النهار
فاضح والمنار واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي
عنك لعازب قال المص رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه الى المقالتين

فلينظر العاقل في نفسه
ويترك التقليد

٥٦

وليلمح المناسبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح [ويترك] تقليد
الاباء والمشايخ والاخرين بالاهواء وغرتهم الحيوة الدنيا بل ينصح نفسه [ولا ي]قول
على غيره فلا يقبل عذره وهذا في القيامة الى قلت شيخي الفلاني او وجد[ت] [illegible]
واجدادي على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم تبرء المتبعون [illegible]
ويفرون من اشياعهم فقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه ولكن اين الا[ذن]
السامعة والقلوب الواعية وهل يشك العاقل في الصحيح من المقالتين وان
مقالة الامامية هي احسن الاقاويل [illegible] به بالدين وان القائلين بها هم الذين
قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون [القول] فيتبعون احسنه اولئك الذين
هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب فالامامية هم الذين قبلوا هداية الله واهتدوا
بها وهم اولوا الالباب ولينصف العاقل من نفسه انه لو جاء مشرك وطلب شرح
اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد رجاء ان يستحسنه ويدخل فيه معهم هل كان
الاولى ان يقال له حتى يرغب في الاسلام ويتزين في قلبه ان من ديننا ان
جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب وانه رضي بفعله وانه منزه عن فعل القبايح
والفواحش لا يقع منه ولا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولا يقدرون على دفعه
عنهم ولا يتمكنون من امتثال امره بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما ويخلق فيهم
اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه او يقال ليس في افعاله حكمة وصواب وانه امر
بالسفه والفاحشة ولا يرضى بفعل الله وانه يعاقب الناس على ما فعله فيهم وهل الاولى
ان نقول من ديننا ان الله لا يكلف الناس ما لا يقدرون عليه ولا يطيقون او نقول
انه يكلف الناس ما لا يطيقون ويعاقبهم ويلومهم على ترك ما لا يقدرون على فعله وهل
الاو[لى] [illegible] انه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضيها او نقول انه يحب
[illegible] [illegible] بانواع المعاصي ويكره ان يمدح ويطاع ويعبد الناس
[illegible] اراد ولا يكونون كما كره وهل الاولى ان نقول له انه تعالى لا يشـ[ـبه]
[illegible] او نقول انه يشبهها وهل الاولى ان نقول له انه [illegible] لا يشبه
[illegible] ان [illegible] ويقدر ويحيي ويدرك لذاته او نقول انه لا يدرك ولا يحيي
[illegible] ولا يعلم الا بذوات قديمة لولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من الصفات
وهل الاولى ان نقول انه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم او نقول انه لم يزل في القدم
ولا يزال بعد افنائهم طول الابد يقول اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يخل بذلك اصلا
وهل الاولى ان نقول انه تعالى يستحيل رويته والادراك [illegible] او نقول يرى بالعين
اما في جهة [illegible] [illegible] له اعضاء وصورة او يرى بالعين لا في جهة وهل الاولى ان نقول
ان انبياءه وائمته منزهون عن كل قبيح وسخيف او نقول انهم اقترفوا المعاصي
المنفرة عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة كسرقة درهم وكذب فاحش

وبدا وممن على ذلك مع انهم محل وحيه وحفظة شرعه وان النجاة تحصل بامتثال
اوامرهم القولية والفعلية فاذا عرفت انه لا ينبغي ان يذكر لهذا السايل دين الاسلام
الا مذهب الامامية دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم في الاسلام وتعلم الفضل
زيادة بصيرتهم لانه ليس في التوحيد دليل ولا جواب من شبهة الا ومن امير المومنين او
واولاده اخذ وكان جميع العلماء يستندون اليه على ما ياتي فكيف لا يجب تعظيم
الامامية والاعتراف بعلو منزلتهم فاذا سمعوا شبهة في توحيد الله او في عبث
بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تطمئن
قلوبهم حتى يتحققوا الجواب عنها ومن الفهم اذا سمع دلالة قاطعة على ان الله تعالى
لا يفعل الفواحش والقبايح ظل ليله ونهاره مغموما مهموما طالبا لاقامة شبهة
يجيب بها حذرا ان يصح عنده ان الله لا يفعل القبيح فاذا ظفر بادنى شبهة
قنعت نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة عليه من انه لا يفعل القبيح وانواع الفواحش
غير الله تعالى فشتان ما بين الفريقين وبعد ما بين المذهبين ولنشرع الان في تفصيل
المسايل وكشف الحق منها بعون الله تعالى ولطفه قال الناصب خفضه الله
اقول حاصل ما ذكر في هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع الى الوجدان والدليل
في ترجيح مذهب الامامية وان المنصف اذا ترك التقليد ونظر الى المذهبين
نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ومثل هذا في حال من اراد دخول الاسلام
وحاول ان يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب فلا شك ان معتقدات
الامامية ابين واظهر عند العقول واقرب من ساير المذاهب الى التلقي بالقبول
ونحن ان شاء الله تعالى في هذا الفصل نحذو حذوه ونجاريه فصلا بفصل وعقيدة
بعقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شرايط الصدق والانصاف
فنقول لو استجار مشرك في بلاد الاسلام واراد ان يسمع كلام الله رجاء ان
يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب احد العلماء اصول دين المسلمين في
العدل والتوحيد ليرغب بفهمه الى الملة البيضاء فيا معشر العقلاء هل كان الاولى
ان يقال له حتى يرغب ويتزين الاسلام في قلبه ان الاله الذي يدعوك الى طاعته
وعبوديته هو خالق كل الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه الا ما يشاء
وهو يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والتصرف في الكاينات ولا يسقط ورقة
ولا يتحرك نملة الا بحكمه وارادته وقضائه وقدره دبر امور الكاينات في ازل الآزال
وقدر ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم وامرهم ونهاهم وافعاله جملة حكمة وصواب
ولا قبيح في فعله ولا يجب عليه شيء بل كل ما يفعل في العباد من اعطاء الثواب
واجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم ولا يسئل عما يفعل وهم
يسألون وهو منزه عن فعل القبايح اذ لا قبيح بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه

والقضاء

والقضاء غير المقضي بل الاولى هذا او يقال الاله الذي يدعوك اليه [illegible] الخلق
فانت تخلق افعالك وكل الناس يخلقون افعالهم وهو الموجب الذي [illegible] عليه
في الكاينات بالارادة والاختيار بل هو كالنار اذا صادف الحطب يجب [illegible] الاحراق
والعبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته [illegible] له
اداء ثوابها واذا عمل سيئة يجب عليه العقاب حتما وليس له ان يتفضل ويتجا[illegible]
عن ذلك الذنب بل الواجب واللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليه الاحراق
وانه خلق العالم ولم يجر له قضاء سابق وعلم [illegible] بل يحدث الاشياء على سبيل
الاتفاق وله الشركاء في الخلق هو يخلق والناس [illegible]قون وهل الاولى ان يقال له
من دينها انه تعالى حاكم قادر مختار يكلف الناس [illegible]ما شاء لانه يتصرف في ملكه
فان اراد كلفهم حسب طاقتهم وجاز ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكنه
بفضله وكرمه لم يكلف الناس فوق الطاقة ولم يقع هذا او يقال انه يجب عليه
ان يكلف الناس حسب طاقتهم وليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه التكليف
حسبما اراد وهل الاولى ان يقال له ان كل ما جرى في العالم فهو بتقديره وارادته ولكن
الخير والطاعة برضاه ومحبته والشر والمعصية بغير رضاه او نقول انه مغلول اليد
فيجب عليه ان يحب الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فللشر فواعل غيره وله شركاء
في الملك والتصرف وهل الاولى ان يقال له انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن له
صفات تاخذ معرفتها انت من صفات نفسك غير ان صفات نفسك غير ان
صفات حادثة وصفاته تعالى قديمة او نقول انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف
صفاته له من صفات الكمال وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر
بقدرة [illegible] حي بحيوة سرمدية متكلم بكلام ازلي او يقال له ان الصفات مسلوبة عنه
و[illegible]لم ولا قدرة بل ذاته يعلم الاشياء بلا علم فيتحير ذلك المسكين ان العالم كيف
[illegible] بلا علم والقادر كيف يعقل بلا قدرة وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى كا[illegible]
متكلما [illegible] صفة ذاته وبعد ما خلق الخلق خاطب الرسل بذلك
وامر الناس ونهاهم او يقال له انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم فان خالق الكلام لا يسمى
متكلما وانه احدث الامر والنهي بعد الخلق بلا تقدير وارادة سابقة وهل الاولى ان تقول
انه تعالى يرى يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك شعفه في عبادة ربه رجاء ان ينظر اليه يوم
القيمة ولكن هذه الرؤية بلا كيفية كما ستر وتعلم او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا
ولا في الآخرة وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى عباد مكرمون معصومون من الكذب
والكباير ولكنهم لا يامنون من امكان وقوع الصغاير عنهم فلا تياس انت من
عفو الله وكرمه ان صدر عنك معصية فانهم اسوة الناس ويمكن ان يقع منهم الذنب
فانت لا تقنط من الرحمة او يقال له الانبياء كالملائكة ويستحيل عليهم الذنب

فاذا صح نسبة شيء من ذنوب الانبياء كما جاء في القران وعصى آدم ربه تتردد في نبوة آدم
لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان يقال له رسول الله صلعم لما بعث
الى الناس تابعه جماعة من اصحابه واقاموا في خدمته وصحبته طول اعمارهم وقاسوا
الشدة والبلايا في اقامة الدين ودفع الكفرة وذكرهم الله تعالى في القران واثنى عليهم
بكل خير ورضي عنهم ثم بعده اقاموا بوظايف الخلافة ونشر الدين وفتحوا البلاد
واظهروا احكام الشريعة واحكموا قواعد الحدود حتى بقي منهم الدين وانحفظ من سعيهم
الشريعة الى يوم الدين او يقال له ان هذه الاصحاب بعد رسول الله صلعم خالفوه وكفروا
ورجعوا الى الكفر ولم يبق مع محمد صلى الله عليه وسلم الا سبعة عشر نفرا فيا معشر العقلاء انظروا
الى المذهبين وتاملوا وامعنوا في عقايد الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم والسميع
والبصير هل يستويون مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون اما ما ذكر انه ليس في التوحيد
دليل ولا جواب شبهة الا ومن امير المومنين علي ع فان هذا امر لا يختصون به دوننا
بل كل ما ناخذ من العقايد ونتلقى من الادلة فانها ماخوذة من تلك الحضرة ومن غيره
من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواه وكبار الصحابة الذين شهد رسول الله صلعم
لعلمهم واجتهادهم واما انتم فانكم تذكرون الاشياء من الائمة ويمزجون كلما ينقلون
عنهم بالف كذبة كالكهنة السامعة لاخبار الغيب ونحن لا نروي ولا ننقل الا الاخبار
الصحيحة الصريحة المعتبرة المعتمدة والحمد لله على ذلك وبه التوفيق انتهى **اقول**
في جميع ما اتى به الناصب الفصول في الفصل الاستفهامية من تقرير مذهب
اهل السنة وتقرير مذهب الامامية تمويهات واطلاقات واجمالات لو كشف
بعضها وفصل لحكم كل مومن ومشرك باولوية مذهب الامامية اما ما ذكره من تقرير   عنها
مذهب الاشاعرة في الفصل الاول بقوله هو خالق كل الاشياء فلان فيه اطلاقا
ينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل اعني ما يستحسنه العقل فلو قيل
لذلك المشرك المستحير انه خالق لكل الاشياء حتى السرقة والزنا واللواطة والكذب
ونحوها من القبايح والفواحش لانقبض طبعه من ذلك واستنكره فينبه لو عدله
في جملة افعال الله تعالى الشرك الذي هو فيه لتزين ذلك في قلبه وفتر رغبته في
في تحقيق دين الاسلام وايضا نعتقدهم ان القران غير مخلوق وهو شيء فان قالوا
ان هذا مما خصه الدليل قلنا وكذلك افعال العباد وخصها الدليل وكذا الكلام
في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه يشاء تلك القبايح والفواحش
لفزع وارتدع وكذا القول في قوله يحكم بما يريد فان ارادة القبايح والحكم بها قبيحة الفهم
عند المشرك ان لم يكن معزولا عن العقل كالناصب واصحابه واما قوله لا شريك
له في الخلق ففيه اجمال مخل بدراية الناصب لان المشرك السامع لقوله لا شريك
في الخلق يفهم من الشركة حقيقتها لا ما قصده الاشاعرة من ان حكم اهل العدل ب

بكون العبد فاعلا لافعاله يوجب اثبات الشريك له تعالى فانه لو اطلع على ذلك المقصود
وعلم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم يحكمون بان العباد وافعالهم مخلوقون
له تعالى وان قدرتهم وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تعالى وتفضله فهم ليس على وجه المقاهرة
والمغالبة مع الجبار سبحانه بل لانه لما كان التكليف ينافيه الجبر خلى بينهم وبين
افعالهم لما عد ذلك شركا حقيقة ولا مجازا فاجمال الناصب وهنا وعدم بيانه
لما اراده من الشرك الذي نسب القول به الى اهل العدل تضمنا غش وتلبيس كما لا يخفى
واما قوله ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه الخ فهو من فضول الكلام لان الامامية
انما قالوا بفاعلية العباد المكلفين لافعالهم لا بفاعليتهم لساير الجواهر والاعراض والحيوان
والنبات والجماد حركاتها وسكناتها فان فاعليته تعالى في الخلق الجواهر والاعراض
المختصة به امر اتفق بين اهل الاسلام واما قوله وافعاله جملة حكمة وصواب فهو
من قبيل يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم فان قدماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك
كما ذكرنا سابقا واما ما ذكره البعض المتاخرين منهم لضيق الخناق عليه عند مناظرة اهل
العدل واما ما ذكره من انه لا قبيح في فعله فهو كذب لان قولهم هذا مبني على ما قالوه من
ان صدور القبايح الواقعة في العالم منه ليس بقبيح ولو علم المشرك المستحير انهم نفوا
القبيح بهذا المعنى لاستقبح رايهم ولا مهم في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء
فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى ايجاب غيره شيئا عليه وان
ما ضمنه من الاشارة الى ان الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى ايجاب
الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته بايصال ما وعده من الثواب على عباده كما دل
عليه قوله تعالى كتب على نفسه الرحمة فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا ريب انه
يرجح مذهب [illegible] اذ على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربه من الثواب
[illegible] ن يعني الايجاب ويقول جاز ان يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات
[illegible] تجري تحتها الانهار واما ما ذكره من ان كل ما يفعل في العباد من اعطاء الثواب وجزاء
العقاب فهو تصرف في ملكه فلا وجه لذكره في متفردات اهل السنة اذ لا خلاف
للامامية في ذلك ولعله لم يجد الناصب من مذهب اصحابه شيئا معقولا يرغب
به العاقل ويوجب استمالة المشرك المستحير الملتجئ الى ذكر ما شارك فيه ساير المذاهب
واما قوله ولا يتصور منه ظلم نفيه انه كاذب في ذلك فان الاشاعرة قايلون بصدور
القبايح عنه تعالى كما مر بيانه وهذا عين الظلم وانما الحاكم بذلك حقيقة اهل العدل وهم
واما قوله لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فهم يعنون به ان الله تعالى مالك الملك وله التصرف
في ملكه بما يشاء فلا يسال عنه فيما يفعل من الحسن والقبح وفيه ان كونه تعالى مالك الملك
انما يلزم منه ان يتصرف في ملكه ابتداء بما شاء بان يخلق العبد اصم او ابكم او اكمه ويخلق
[illegible] ن اصناف الجواهر والاعراض من اصناف الحيوانات والنباتات والمعادن

ما شاء وأما إذا خلق العبد وكلفه بالفعل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على
الأول وهدده بالعقاب على الثاني فامتثل العبد وبادر الى الطاعة لا يليق منه تعالى حينئذ
التصرف فيه بخلاف ما وعده بان يدخل هذا العبد في النار ويدخل من عصاه في الجنة
كما انه لا يليق منا بعد غرس الاشجار في الاراضي المملوكة لنا وحصول الثمار منها على الوجه
الاتم ان ناخذ فاسا او منشارا او نقطع تلك الاشجار بلا عوض حكمة ومصلحة ظاهرة
يترجح على ابقاء تلك الاشجار فان ذلك يعد ظلما وسفها وحماقة كما لا يخفى وكما اذا ملك
انسان عبدا مسلما فقتله من غير ان يحدث حدثا فان جميع العقلاء يعدونه ظالما
سفيها سفاكا وبهذا ظهر ان الظلم ليس منحصرا في التصرف في ملك الغير بغير اذنه
هذا وانما معنى قوله تعالى لا يسال عما يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل انه لما ثبت
حكمته تعالى وعدله في محكمة العقل والنقل فلا وجه لان يسئل المريض الطبيب الحاذق
عن حقيقة الدواء الذي ناوله اياه ولا عن كيفية مناسبته لمزاجه وتاثيره في دفع مرضه
واما قوله ونحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين الفريقين واما حديث مغايرة
القضاء والمقضي فقد سبق انه ليس بمرضي فتذكر واما ما ذكره في هذا الفصل
في تقرير مذهب الامامية من ان الاله الذي تدعوك اليه له شركاء في الخلق فقد
سبق منا بيان ان ذلك لا يستلزم وجود الشريك في الالوهية لاستناد الكل
اليه واليه يرجع الامر كله واما قوله وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات
بالاختيار ففيه انه افتراء على الامامية وساير اهل العدل الانهم قائلون بان تصرفه تعالى
في افعاله المخصوصة به من خلق السموات والارض والجواهر والاعراض بارادته واختياره
وان افعاله تعالى ينقسم الى ثواب وعوض وتفضل وحكمة يقتضي ان لا يخلف
وعده ويأتي بما وعد عبده من الثواب وعدله يقتضي اعطاء العوض لا انه تعالى مجبور
مجبور على ذلك ولا ان غيره اوجب عليه شيئا من ذلك [illegible] ب بالمعنى المذكور
لا يقتضي الايجاب وسلب الاختيار كما في صدور الاحراق من [illegible]
ان يكون وجوب الثواب عليه كالدين ولو سلم فيلتزم ان ما وعده الكريم تعالى يكون
عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء الدين مجبورا موجبا كذلك لا يكون الله سبحانه
في ايصال ما وعده الى عبده مجبورا موجبا واما ما تضمنه كلامه من نسبة الرقبة الى الله
فهو مما تفوه به امام الناصب احمد بن حنبل واتباعه من المجسمة واما الامامية فحاشاهم
عن التفوه بذلك واما قوله وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن الذنب فافتراء
على الامامية اذ عندهم ان خلف الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا اثبتوا العفو والشفاعة
قال المحقق الطوسي طيب الله مشهده في كتاب التجريد والعفو واقع لانه حقه
فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع نفع اسقاطه ولانه احسان وللسمع والاجماع
على الشفاعة آه واما قوله ولم يجز عليه قضاء سابق وعلم متقدم آه فهو افتراء

بلا امتراء

بلا امتراء ايضا لانهم انما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لخلق افعال العباد واما القضاء
بمعنى الايجاب فصحيح عندهم في الافعال الواجبة وبمعنى الاعلام والتبيين صحيح مطلقا
كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد والمصطلحات تراه في تصانيفه ومثال المعنى
الاول من الاخيرين نحو قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا
بينكم الموت وللمعنى الثاني منهما نحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمناه بذلك وكتبناه
في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجبات بقضاء الله تعالى وقدره وعلى الثاني يكون
جميع الافعال بالقضاء والقدر وقد اشار الى هذا مولانا امير المؤمنين ع في حديثه المشهور
المذكور في التجريد وغيره وسنذكره في موضعه اللائق به عنقريب ان شاء الله تعالى
وبالجملة ان القضاء والقدر يستعملان في معان بعضها في حقه تعالى صحيح وبعضها فاسد
وكل لفظ هذه حاله لا يجوز اطلاقها لا بالنفي ولا بالاثبات لايهام الخطاء فلا يجوز اطلاق
القول بان افعال العباد بقضاء الله وقدره لايهامه معنى الخلق والامر الذي قال به
المجبرة ولا اطلاق القول بانها ليست من قضائه وقدره لايهامه زوال العلم والكتابة
والاخبار ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وهكذا الكلام في كل لفظة هذا سبيلها
من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الايهام هذا وروي عن الحسن البصري ان
من المخالفين قوما يقصرون في امر دينهم ويحملون فيه بزعمهم على القدر ثم لا يرضون في
امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب والاخذ بالحزم فاذا امر احدهم بشيء من امر
الآخرة قال لا استطيع قد جفت الاقلام وقضي الامر ولو قلت له لا تتعب نفسك
في طلب الدنيا وقهما شاق الاسفار والحر والبرد المخاطرة فانه سيأتيك ما قدر
لك فلا تسق زرعك ولا تحرسه ولا تعقل بعيرك ولا تغلق باب دارك ولا تلتمس
لها راعيا فانه لا يأتيك في جميع ذلك الا ما قدر لك لانكر ذلك عليك ولما
امر دنياه وقد كان امر الدين بالاحتياط اولى ومن اللطائف ما حكي عن عدلي
مجبر اذا ناظرتم اهل العدل قلتم بالقدر واذا دخل احدكم منزله ترك ذلك لاجل
تلبيس قال وكيف قال اذا كسرت جاريته كوزا او فلسا او ضربها وشتمها
ونسي مذهبه وصعد سلام القاري المؤذنة فاشرف على بيته فرأى غلامه يفجر
بجاريته فبادر بضربها فقال الغلام القضاء والقدر ساقنا فقال لعلمك بالقضاء
والقدر احب الي من كل شيء انت حر لوجه الله تعالى ورأى شيخ باصبهان رجلا يفجر
باهله فجعل يضرب امرأته وهي تقول القضاء والقدر فقال يا عدوة الله اتزنين و
تعتذرين بمثل هذا فقالت آوه تركت السنة واخذت مذهب ابن عباد
الرافضي فتنبه والقى السوط وقبل ما بين عينيها واعتذر اليها وقال انت سنية
حقا وجعل لهما كرامة على ذلك واما قوله وله الشركاء في الخلق فتارك بارئ قد مر

ما فيه ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تقرير عقايد الاشاعرة بقوله انه تعالى حاكم قادر مختار
يكلف الناس ما شاء لانه يتصرف في ملكه فهو تكرار لما ذكره في الفصل الاول مع ادنى
تغيير في اللفظ وانما ارتكب ذلك لخاكبيس مذهبه عن النقد الذي يروج على الناقد
البصير واما قوله ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة فالظاهر انه سمعه المشرك
المستجير لاصر في الانكار واخذ طريق الفرار ولم يعتمد بعد ذلك على ضمان الاشاعرة
له بعدم الوقوع فلا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية
من انهم قالوا يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم فمن البين انه اقوى
في رغبة المكلفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت واما ما ذكره من انهم
يقولون ليس له التصرف فيهم فكذب صريح لانهم يقولون بان خلقهم واقدارهم
وتمكينهم وحياتهم ومماتهم وابقائهم وافنائهم ونحو ذلك كله من الله تعالى فكيف
يصح انه نفى تصرفه في القبايح والفواحش الصادرة من العباد وهذا تنزيه لايق
بكماله سبحانه وقد اضاف الله تعالى ورسله والسلف مثل ذلك الى ابليس و
اغوائه وقد روي عن ابي بكر انه قال في مسئلة هذا ما رآه ابو بكر فان يكن صوابا فمن
الله وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريان منه ومثله عن عمر
وابن مسعود وهذا شيء لا ينكره الا المكابر على الحق واما قوله يمتنع التكليف عليه حيثما
اراد فليس يصح على اطلاقه لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف عباده فيما يليق
حيثما اراد ولا يكلفهم بما لا يليق به من القبايح ~~والفو~~احش وهذا ايضا عين التنزيه
والتقديس كما لا يخفى واما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقايد اهل السنة
بقوله كل ما جرى في العالم بتقديره وارادته الخ ففيه خلط ظاهر لانهم انما ينفون
ارادة الله تعالى للقبايح كما مر لا ساير ما في العالم ثم انهم انما ينفون التقدير
بالمعنى الشامل لخلق افعال العباد لا بمعنى خلق افعاله تعالى المخصوصة به نفرد
في ايجادها ولا بمعنى الايجاب والاعلام كما مر بيانه عن قرب ذكره ان
الخير والطاعة برضاه وحبه والشرور والمعصية بغير رضاه فمتحد مع مقالة
الامامية وانما الفرق في ان الامامية ينفون ارادة الله تعالى لكثير من المعاصي و
الاشاعرة لا ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه
واما ما ذكره من ان الامامية يقولون انه تعالى مغلول اليد فيجب عليه
الخير ففيه ان مغلول اليد ولا يجب الخير فكيف يقول الامامية انه مغلول
اليد ثم يفرعون عليه وجوب الخير ففيه ان مغلول واما قوله ولا يخلقه
الشر الخ فتكرار لما مر منه عجزا او اضطرارا واما ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير
مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال انه تعالى لا يشبهه الاشياء
ولكن له صفات تاخذ معرفتها انت من صفات نفسك الى آخره ففيه ان العقل

تنوا في عبارة البهم نعم انهم
ينفون تصرفهم

بانه تعالى لا يشبهه الاشياء منزل بين اهل الاسلام واما ما ذكره من معرفته تعالى
بصفاته بالقياس الى معرفة انفسنا من صفاته ففيه ان معرفة الذات في الواجب
والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من نتايجها او ثمراتها وقد قالت الامامية
وساير اهل التوحيد والعدل لحصول تلك النتايج والثمرات من نفس الذات فامكن
معرفة الذات من غير القول بما يودي الى الشرك من قيام الصفات القديمة ومغايرتها
للذات وبهذا ظهر ان بالنسبة بعد ذلك الى الامامية بقوله او يقال انه لا صفات
الخ حق لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير مذهب اهل السنة
بقوله هل الاولى ان يقال انه تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية الخ فالامامية
مشاركون معهم في ذلك غاية الامر انهم يحكمون بان تلك الصفات الازلية عين
ذاته بمعنى ان الذات نايب عنها في صدور نتايجها وثمراتها منه لا انها مغايرة
زايدة عليه قايمة به كما قال به اهل السنة ليلزم ما مر من اثبات قدماء سوى الله تعالى
كما لزم النصارى في اثباتهم للاقانيم الثلث واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول
فلا يعقله المشرك المستجير ايضا وتحيره يلتبس بناء دينهم الى التقية والالغاز وحاشا
ان يتحير المومن والمشرك ان لم يشارك الاشاعرة في قلة الشعور فيما قاله الامامية
من انه تعالى عالم بلا علم زايد وقادر بلا قدرة زايدة ومريد بلا ارادة زايدة بل عالم بعلم
هو عين الذات قادر بقدرة هي عينه مريد بارادة كذلك الى غير ذلك ولو فرض
توقفه في الجملة فنوضح له النظر حتى يصير واضحا له كضوء النهار واما
ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال
انه تعالى مرئي يوم القيمة لعباده الخ فهو تكرار لما ذكره المصنف سابقا اثباتا ونفيا فلا وجه
لاعادته ثم كيف يزداد شعف المشرك المستجير بقولهم انه تعالى يرى يوم القيمة بعد ما
ذكروا انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القايلين به لم يعقلوه
الى الان وانما هو كلام غير معقول المعنى تستروا به عن تشنيع الورى عليهم باستلزام
مذهبهم للحكم بجسميته تعالى كما مر نقلا عن صاحب الكشاف ايضا ثم هل الكشف التام
الذي قال به الامامية ادون من الروية بلا كيف ومن العجايب تشنيع الناصب الشقي
على اهل العدل بنفي الروية مع اعتراف امامه الرازي بالعجز عن اثباتها كما ذكره في كتاب
الاربعين كما مر والحمد لله واما ما ذكره في الفصل السابع من تقرير عقيدة اهل السنة بقوله
وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكباير
فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرها المصنف عند تقرير مذهب الامامية سابقا واما اهل السنة
فهم لا ينزهون الانبياء عن الكباير مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك
فيهم واما قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور ساير الكباير عليهم حتى الكفر وسيجي ما يزيد
ذلك بيانا في مسئلة النبوة ان شاء الله تعالى واما ما ذكره بقوله ولكنهم نشر لا يامنون

والنصر

ووقوع الصغاير عنهم فلا يتأس انت من عفو الله تعـ آه ففيه ان الله تعـ قد بشر
المذنبين بعدم اليأس والقنوط من رحمته بقوله ولا تقنطوا من رحمة الله فاى حاجة
فى ذلك الى اثبات الذنب للمعصومين عليهم السلم واما قوله فى تقرير مذهب الامامية
من انهم يقولون ان الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب ففيه انه كذب وافترا
وذلك لان العصمة عندهم مفسرة بملكة يخلقه الله فى المكلف لطفا منه بحيث لا يكون
له داع الى ترك طاعة وارتكاب معصية مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب
ممتنعا عن المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب واللازم بط اتفاقا ويؤيده قوله تعـ
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى وقوله تعـ ولا تجعل مع الله الها آخر الى غير ذلك من النصوص
واما ما ذكره من انه اذا سمع المشرك المستجير بشيء من ذنوب الانبياء كما جاء فى القران
وعصى آدم ربه يتردد فى نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا ففيه ان هذا التردد
لازم سواء قيل بعصمة الانبياء كقول الامامية او بعدمها كقول اهل السنة فانه اذا ارتكز
فى طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة فسمع الآية المذكورة تحكم بنفى نبوة آدم سواء قال له
اهل السنة انه لا يجب عصمة النبى او لم يقل له ذلك لكن اذا رجع فى تحقيق الآية الى احد
من علماء الامامية وقيل له ان المراد بعصيان آدم فى تلك الآية صدور خلاف الاولى
منه من الزلات التى هى حسنات عند صدورها عن غيرهم لان حسنات الابرار سيئات
المقربين اطمئن قلبه واندفع تردده واما ما ذكره فى الفصل الثامن من تقرير مذهب اهل
السنة بقوله بل الاولى ان يقال له ان رسو[illegible]ن الى الناس تابعه جماعة
من اصحابه آه ففيه اجمال وابهام وحيلة يكشف عنها من حضر هناك من الامامية
فيقول له نعم كان ممن صحبه جماعة على تلك الاوصاف الحسنة لكن كان فيهم ايضا
من كان ينافق فى دين الله وصحبة نبيه ويظهر الاخلاص والطاعة له طمعا فى جاهه ولم
يعين الله تعـ احدا منهم فى القران ولا سماهم باسمائهم فلا يجوز الركون الى من
ثبت استقامته بعد النبى صلعم على متابعة الكتاب والسنة
واعقابه قهقرى كما وقع عن قوم موسى فى حياته ويدل حديث الحوض المذكور على
وقوع ذلك من اصحاب نبينا بعد وفاته واما ما ذكره من ان [illegible]
الخلافة ونشروا الدين آه فلعل الامامى الحاضر هناك يقول ان الثلثة الذين
اقاموا بوظايف الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتهمين بالنفاق فى زمانه
فغصبوا الخلافة بعده عمن نص الله تعـ ورسوله عليه بذلك ولهذا تبرء عنهم الامامية
من امة محمد صلعم والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبى ومنتسبين الى
الاسلام والى نصرته لكنهم كانوا اعداء له فى الحقيقة وانما كانوا يظهرون شيئا من
شعاير الاسلام لما رأوا انتظام رياستهم الباطلة فى ذلك كانوا يخرجون .. عداوة
الاسلام واهله فى كل قالب يظنه الجاهل انه علم واصلاح وورع وصلاح وهو غاية الجهل

والالحاد والبعد عن الفوز والفلاح فكم من ركن للاسلام قد هدموه وكم من حصن له
قد قلعوا اساسه وخربوه وكم من علم له قد طمسوه وكم من لواء مرفوع له قد وضعوه كما
اشار اليه مولانا امير المؤمنين عـ فى دعاء صنمى قريش بقوله اللهم العن صنمى قريش
وجبتيهما وطاغوتيهما الذين خالفا امرك وانكرا وحيك وجحدا انعامك
وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك وعطلا احكامك وابطلا فرائضك
والحدا فى آياتك وعاديا اولياءك وواليا اعداءك وخربا بلادك وافسدا عبادك
اللهم العنهما فقد خربا بيت النبوة والحقا سماءه بارضه وعلوه بسفله وخصمهم
بحافظته الى آخر الدعاء الشريف المجرب فى قضاء الحاجات هذا والحق لا يدفع
بمكابرة اهل الزيغ والتخليط وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله
بما يعملون محيط ولنعم ما قال بعض العارفين قدس سره شعر گر رود اينجا
بسى دعوى باطل باک نيست : در قيامت قاضى روز جزا بيداست کيست
واما ما ذكره فى تقرير مذهب الامامية بقوله او يقال له صحابه هذه الاصحاب بعد
رسول الله صلعم خالفوه وكفروه آه ففيه اجمال واخلال لان الامامية لا يقولون
بمخالفة جميع الصحابة للنبى صلعم بعد وفاته بل يخصون الثلثة او الستة او التسعة كما مر
نعم قد تابعهم اكثر المهاجرين والانصار فى هذه التابعة لما اوقعوا فى قلوبهم من
الشبهة ثم ستسمعها فى مسئلة الامامة ثم تنبهوا ورجعوا فتابوا واظهروا الندامة
وتمسكوا بذيل صاحب الحق وفازوا بالكرامة واما ما ذكره من ان الاخذ عن امير المؤمنين عـ
ليس مما يختص به الامامية دوننا فهو مما يقولونه بافواههم والله اعلم ما فى صدورهم
من بغضه عـ باخفاء فضايله وكمالاته وانكارهم من اتهم بمحبته وموالاته والحمد
لله الذى رزقنا محبة نبينا المختار واهل بيته الاطهار وصان مرائى قلوبنا عن
غبار قوادح الاغيار ونسئله ان يحشرنا معهم فى دار القرار وان يعفو بجاههم ما صدر عنا
من الآثام والاوزار قال المص رفع الله درجته **المطلب الثانى فى اثبات**
الحسن والقبح العقليين ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال
ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار لكل عاقل لا يشك فى ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من
الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية و
منها ما هو المعلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار وقبح
الكذب النافع ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه او قبحه فيكشف الشرع عنه
كالعبادات وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضى العقل بحسن
شيء ولا قبحه بل القاضى بذلك هو الشرع فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح
وهو باطل بوجوه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان الحسن

اللهم العنهما واتباعهما واوليائهما
واشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما ام

المطلب الثانى

والقبح تقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص تقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع
فى ان هذا امر ثابت للصفات فى انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثانى
ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلى
اى يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح بالثواب بالفعل عاجلا واجلا
او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الاجل يسمى حسنا
وما تعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الاجل يسمى قبيحا وهذا المعنى الثالث
محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعى وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيئ
منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك
بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية كما ذكر هذا
الرجل هذا هو المذهب وكثيرا ما يشتبه على الناس احد المعانى الثلثة بالاخر ويحصل
منه الغلط فتحفظ عليه وانما كررنا ذكر هذا المبحث واعدنا فى هذا الموضع ليتحفظ
عليه انتهى **اقول** استثناء بعض المعانى الثلثة عن محل النزاع من تصرفات
متاخرى الاشاعرة فرارا منهم عن صريح الافحام وقد انطق الله تعالى الناصب بذلك
فيما سيجئ من المطلب العاشر حيث قال ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلى
اصلا وناهيك فى ذلك ان كلام ابن الحاجب فى مختصره خال عن ذلك وانما
ذكره العضد الايجى فى شرحه وفى كتاب المواقف وناقض نفسه مشتملا على طلقة
ايضا فيه كما سنبينه وتوضيح ذلك ان ... لان احدهما ان العقل
نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه او قبحه بحيث يكون منشأ الحسن والقبح منه
فيكون منشأ لهما ام لا والثانى ان الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب
المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل ام لا يقع الا بالشرع فذهب الامامية
وسائر اهل العدل الى اثبات الامرين وتلازمهما والاشاعرة الى نفيهما
وجعلوا الافعال كلها سواء فى نفس الامر وانها غير منقسمة فى ذواتها
ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن
الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ... بلا كر
ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمان فى نفس الامر ولا بين الصدق
والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا
حسنه كونه مامورا به من الشارع لا لانه منشأ مصلحة ومعنى قبحه كونه منهيا
لا لانه منشأ مفسدة وهذا المذهب ابحر فضوره وقصور لوازمه يجزم العقل
ببطلانه وقد دل القران على فساده فى غير موضع ويشهد به الفطرة السليمة وصريح
العقل فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان
ومقابلة النعم بالشكر وفطرهم على استقباح اضدادها ونسبة هذا الى فطرتهم

كنسبة الحلو والحامض الى اذواقهم وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن الى مشامهم
وكنسبة الصوت اللذيذ وضده الى اسماعهم وكذلك مايدركونه بمشاعرهم
الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه وضاره وقد اجاب
بعض المتاخرين من نفاة التحسين والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص
والكمال او الملايمة والمنافرة بحسب اقتضاء الطباع وقبولها للشى وانتفاعها به
ونفرتها من ضده وانما النزاع فى كون الفعل متعلقا للمدح عاجلا والثواب والعقاب
اجلا وهذا هو الذى نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل
والعقل مقتض له وانت خبير بما قررناه لك من كلامهم بان هذا الجواب مع كونه
فرارا واضحا لا ارتباط له بدفع الاصل الاول اصلا لما مر ان المتنازع فيه فى هذا
الاصل هو ان ما حسنه الشارع وامر به كان سابقا حسنا ثم امر به ام لا ونحن نقول
نعم وهم يقولون لا بل لما امر به الشارع صار حسنا واثبات لحسن الفعل بمعنى
النقص والكمال وموافقة الطبع ومنافرته بل باى معنى كان مناف لذلك كما لا يخفى
وقد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقله عنه الناصب سابقا فى مبحث
صدق كلامه تعالى من قوله واعلم انه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى
فيه فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى بعينه فيها وانما تختلف العبارة انتهى
وقد اوضحناه هنالك ودفعنا ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال و
النقص تجريان فى الافعال وان تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى فى الافعال مستلزم
للقول بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب المواقف وغيره
لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من الحكيم الكامل النهى عن الصدق وجعله متعلقا
للعقاب والامر بالكذب وجعله متعلقا للعقاب والامر للثواب فانكار
هذا يكون مناقضا للاعتراف بذلك ويتضح منه بطلان ما قالوا من انه امر
فصار حسنا او نهى عنه فصار قبيحا ويمكن ان ينبه على ذلك بان من راى من
احد بعض الافعال الحسنة عند العقل وجد من نفسه اقداما بالاحسان الى فاعله
اما بالمدح ... بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا فى ذمته واذا وجد ذلك
من غيره حكم يقينا بان الجواد المطلق احق بان يجعل الاحسان اليه وا...
بعد امره بالافعال المذكورة حقا ثابتا فى ذمته فيحسن اليه فى الاجل اما باللذات
العقلية والبدنية معا واما باللذات العقلية البحتة واما باللذات البدنية الصرفة
واما باعادته الى شكل افضل من الاول ويتضح من ذلك ان الشرع الصحيح فى ادراك
ما يستقل العقل بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالى
عن شوايب الوهم حجة من حجج الله وسراج منير الهى والحجة الالهية غير داخضة
والسراج الالهى لا يصير موجبا للضلالة التى هى ظلمة وما اشتهر من المخالفات

الصريح والعقل م

بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس فاما لان الوهم تصرف في قواعد العقل
واسقطه عن درجة الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع
ليس معلوما ومنقحا عند من ظن المخالفة ويحسب ان العقل مخالف لما ورد
به الشرع والحال انه ليس بعارف لحكم الشرع والعقل فيما يظن المخالفة فيه وقد مثل
الغزالي هذا بان بيتا يكون فيه الامتعة والاثاث موضوعا كل واحد في مكانه كالسراج
والثياب والكوز وما يكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان
كل شيء من الاثاث فيتعثر به ويسقط على وجهه ويقول لاي شيء وضع هذا في غير
مكانه والحال ان كل شيء موضوع في مكانه ولكن هو اعمى ولا يرى الامكنة فيحسب ان
الامتعة غير موضعه عدم مكانه حتى تعثر به واقرب منه ما قال الشاعر

عاشق ازلي طاقتي هر دم بجاي سر نهد : عشق خوابش برزد بيندارد كه بالينش بد است

وهذا الذي يحسب ان الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما عليه الشرع استقر ما عند
ارباب العقل تقرر فحسب التناقض والتنازع اما بواسطة التعصب ومجادلة ارباب
العقل مع اصحاب النقل فان بهذا يظهر الخلاف ويحصل التنافي المانع عن الايتلاف
وبعد طول التامل والانصاف يظهر حقيقة الموافقة ويرتفع الاختلاف هذا اولى
ما قررنا من تحقيق اللزوم بين المعنيين قد اشار صاحب التوضيح من الماتريدية
في مقام المنع حيث قال ان الاشعري سلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان
ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذ[موم] [...]ب الكمالات محمودون
بكمالهم واصحاب النقايض مذمومون بنقايضهم فانكار الحسن والقبح بمعنى انهما صفتا
لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى كلامه واذا جعل اشارة
الى ما قررنا يندفع عنه ما اورده عليه الفاضل التفتازاني في التلويح حيث قال بعد
ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح والعجب من ذلك [...] توضيحه [...]
بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقايصه [...]
وادعاء التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان [قبيحا]
مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى [...]
والثواب والعقاب في الاخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التناقض لازم [...]
الاشعري كما قررناه ولم يدع صاحب التوضيح ان ذلك مستفاد من صريح كلام [...]
وظاهره وذلك ظاهر جدا واما المعنى الاخر الذي استثنوه ايضا عن محل النزاع [...]
الغرض ومنافرته الذي قد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو من باب
تحسين الطبع وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه المص قدس سره في النهاية حيث
قال واعلم ان الاشاعرة يلزمهم نفي القبح بالكلية لان الواقع مستند الى قدرته تعالى
وكلما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع ال[...] الصادرة

عن البشر غير قبيحة واعتذارهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملايمة
الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك فانه يجد
صريح عقله حاكما بقبحه وايضا من خاطب الجماد فامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح
قطعا ومن الخفاء قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة عليهم السلام وقراها
بصوت طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين النفرتين
العقل والطبع انتهى وايضا لو كان الحسن والقبح عن النفرة والميل الطبيعين لوجب
اختلاف العقلاء في ذلك لانا نجدهم يختلفون فيما يميل اليه طباعهم وينفر عنه
ولم نجدهم يختلفون في حسن التصديق وامثاله وقبح الكذب ونظايره وايضا لو كان
ذلك كذلك يسقط ذم العقلاء عمن فعل قبيحا اذا اعتذر لموافقته لغرضه وبالجملة
ما اشتهر من تفصيل معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلثة واستثناء بعضها عن
محل النزاع مما استحدثه متاخرو الاشاعرة وجعلوه مهربا يلجاون اليه حين يضطرهم
حجة اهل الحق اليه فيقولون ان مثل حسن الاحسان وقبح الظلم متحقق باحد المعاني
المذكورة لا بالمعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا بما ذكرنا من الاستلزام او اغمضوا عنه
ترويجا للمرام على القاصرين من الانام هذا ويدل على هذا الاصل من الادلة التي لم يتعرض
لها المص في هذا المقام قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا
بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط الى قوله
قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا
بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر سبحانه ان فعلهم
فاحشة قبل نهيه عنه وامره باجتنابه والفاحشة ههنا طوافهم بالبيت عراة الرجال
والنساء الا بعض قريش ثم قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر
بما [هو ف]احشة في العقل والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي وانه لا معنى
[...] [ل]تعلق النهي به لصار معنى الكلام ان الله لا يامر بما ينهى عنه وهذا
مما يصان عن التكلم به احاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي فايدة في قوله
[...] [ا]لا يقتضي تفسيره به عند الاشاعرة فعلم ان المراد لا يامر
بما يستقبحه العقول كما يقتضيه راي الامامية ومن تابعهم ثم قال تعالى قل امر ربي
[بالقسط] والقسط عند الاشاعرة يلزم ان يكون هو المامور به لا ما هو قسط في نفسه
[وحق]يقته [وال]كلام قل امر ربي بما امر به ثم قال قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات
من الرزق دل على انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه وتحريمه
مناف للحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش ولو كان كونها فواحش انما هو
لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك لكان حاصل الكلام قل انما حرم
[ما] حرم وكذلك تحريم البغي والاثم فكون ذلك فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون

الشرك شركا فهو مشرك في نفسه قبل النهي وبعده فمن قال ان الفاحشة والقبايح
والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة قايل يقول الشرك انما صار شركا
بعد النهي وليس شركا قبل ذلك ومعلوم ان هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة
فالظلم ظلم في نفسه قبل النهي وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لا ان هذه الحقايق
صارت بالشرع كذلك نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا الى قبحها فكان قبحها من
ذاتها وازدادت قبحا من ذاتها وازدادت قبحا عند العقل بنهي الرب تعالى عنها وذمه
لها واخباره ببغضها وبغض فاعلها كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة
نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد حسنا الى حسنه بامر الرب به وثنائه
على فاعله واخباره بارادة ذلك ومحبته فاعليه بل من اعلام نبوة محمد صلعم انه يامرهم
بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان
كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق الامر والنهي والحل والتحريم به لكان
بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه ويحل لهم ما يحله
ويحرم عليهم ما يحرمه واي فايدة في هذا واي علم يبقى فيه لنبوته وكلام الله يصان
عن ذلك وان يظن به مثله وانما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته ان ما يامر
به تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفا وما ينهى عنه تشهد قبحه وكونه منكرا
وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي
بخلاف دعوة المبطلين والكاذبين والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم
واغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب وقد اسلم
لما عرف دعوته صلعم عن اي شيء اسلمت وما رايت منه مما دلك على انه رسول الله
فقال ما امر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته امر به
ولا احل شيئا فقال العقل ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل ليته اباحه
فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله على صحة دعوة
النبي صلعم بمطابقة امره لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل
وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ولو كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبيث
مجرد تعلق الامر والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن منه هذا الجواب ولكان بمنزلة
ان يقول وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى
ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي
وهولاء يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لا ان في نفس الامر ظلما
نهى عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم
لا ان هناك امرا ممكنا مقدورا لو فعله لكان ظلما فليس عندهم ظلم منهي عنه
ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم المنزه عنه عندهم منحصر

ظلما

في الظلم

في المحالات العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في مكانين في آن
واحد ونحو ذلك والقرآن صريح في ابطال هذا المبحث ايضا قال تعالى قال قرينه ربنا
ما اطغيته ولكن كان في ضلال بعيد قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد
ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا يواخذ عبد بغير ذنب ولا امنعه من
اجر ما عمله من صالح ولهذا قال قبله وقد قدمت اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة
وبلوغ الامر والنهي فاذا واخذتكم بعد التقدم فلست بظالم بخلاف من يواخذ
العبد قبل التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم الذي تنزه عنه سبحانه وقال تعالى
ومن يعمل من الصالحات وهو مومن فلا يخاف ظلما ولا هضما يعني لا يحمل عليه من
سيئات ما لم يعمله ولا ينقص من حسنات ما عمل ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن
وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للامن من وقوعه فايدة وقال تعالى من عمل
صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد اي لا يحمل المسيء عقاب
ما لم يعمله ولا يمنع المحسن من ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك ليهلك القرى بظلم
واهلها مصلحون فدل على انه لو اهلكهم مع اصلاحهم لكان ظلما وعندهم يجوز ذلك
وليس بظلم لو فعله ويولون الآية على انه سبحانه اخبر انه لا يهلكهم مع اصلاحهم
وعلم انه لا يفعل ذلك وخلاف خبره ومعلومه مستحيل وذلك حقيقة الظلم ومعلوم
ان الآية لم يقصد بها هذا قطعا ولا اريد بها ولا تحتمله بوجه اذ يؤول مضمونها الى انه
ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلامه تعالى تنزه
عن هذا ويتعالى عنه وكذلك عند هولاء ايضا العبث والسدى والباطل كلها هي
المستحيلات الممتنعة التي لا يدخل تحت المقدور والله تعالى قد نزه نفسه عنها او نسبه
اليها اعداؤه المكذبين لوعده ووعيده المنكرين لامره ونهيه فاخبر ان ذلك يستلزم
كون الخلق عبثا وباطلا وحكمته وعزته يابى ذلك قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم
عبثا اي لغير شيء لا تومرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون والعبث
قبيح فدل على ان قبح هذا مستقر في الفطر والعقول ولذلك انكر عليهم انكار
منبه لهم على الرجوع الى عقولهم وانهم لو فكروا وابصروا لعلموا انه لا يليق به ولا يحسن
منه ان يخلق [illegible] عبثا لا لامر ولا لنهي ولا لثواب ولا لعقاب وهذا يدل على
ان الامر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وان من جوز على الله
الضلال به فقد نسبه الى ما لا يليق به ويأباه اسماؤه الحسنى وصفاته العليا وكذلك
قوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى اي لا يومر ولا ينهى او لا يثاب
ولا يعاقب وهما متلازمان فانكر على من يحسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق
به ولهذا استدل على انه لا يتركه سدى بقوله الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان
علقة فخلق فسوى الى آخر السورة ولو كان قبحه انما علم بالسمع لكان يستدل عليه

بانه خلاف السمع وخلاف ما علمناه واخبرنا به ولم يكن انكاره كونه قبيحا فی نفسه
بل لكونه خلاف ما اخبر به ومعلوم ان هذا ليس وجه الكلام وكذلك قوله تعالى
وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا والباطل
الذی ظنوه ليس هو الجمع بين النقيضين بل الذی ظنوه انه لا شرع ولا جزاء ولا امر
ولا نهی ولا ثواب ولا عقاب فاخبر ان خلقها لغير ذلك هو الباطل الذی
تنزه عنه وذلك هو الحق الذی خلقت به وهو التوحيد وحقه وجزاء من جحده
واشرك به وقال تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين
آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فانكر سبحانه هذا
الحسبان انكار منبه للعقل على حكمه وانه حكم سیء فالحاكم به مسیء ظالم ولو كان
انما قبح لكونه خلاف ما اخبر به لم يكن الانكار لما اشتمل عليه من القبح اللازم من
التسوية بين المحسن والمسیء المستقر قبحه فی عقول العالمين كلهم ولا كان هناك
حكما سيئا فی نفسه ينكر على من حكم به وكذلك قوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا و
عملوا الصالحات كالمفسدين فی الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام
وانكار فدل على ان هذا التسوية قبيح فی نفسه منكر تنكره العقول والفطر افتظنون ان
ذلك يليق بنا او يحسن منا فعله فانكره سبحانه انكار منبه للعقل والفطر
على قبحه وانه لا يليق بالله نسبته اليه وكذلك انكاره سبحانه قبح الشرك
به فی الالهية وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الامثال واقام على بطلانه من الادلة
العقلية ولو كان انما قبح بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة
التحسين والتقبيح يجوز فی العقل ان يامر بالاشراك به وعبادة غيره وانما علم
قبحه بمجرد النهی عنه فيا عجبا ای فائدة يبقى فی تلك الامثال والحجج والبراهين الدالة
على قبحه فی صريح العقول وانه اقبح القبيح واظلم الظلم وای شیء يصح فی العقل
اذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك الذاتی وان العلم بقبحه بديهی معلوم بضرورة
العقل وان الرسل نبهوا الامم على ما فی عقولهم وفطرهم من قبحه وان من
يتنبه ليست لهم عقول ولا الباب ولا افيدة بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر والمراد
سمع القلب وبصره فاخبر انهم صم بكم عمی وشبههم بالانعام التی لا عقول لها تميز بها
بين الحسن والقبيح والحق والباطل ولذلك اعترفوا فی النار بانهم لم يكونوا من اهل
السمع والعقل وانهم لو رجعوا الى اسماعهم وعقولهم لعلموا حسن ما جاءت به الرسل
وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فی اصحاب السعير وكم
يقول لهم فی كتابه افلا تعقلون لعلكم تعقلون فينبههم على ما فی عقولهم من الحسن
والقبيح ويحتج عليهم بها ويخبر انه اعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن و
القبيح وكم فی القرآن من مثل عقلی وحسی ينبه به العقول على حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه

فلو لم

فلو لم يكن فی نفسه كذلك لم يكن لضرب الامثال المعقول معنى ولكان اثبات
ذلك بمجرد الامر والنهی دون ضرب الامثال وتبيين جهة القبح المشهود بالحس والعقل
والقرآن مملوء بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مثلا من انفسكم
هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم
كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون يحتج سبحانه عليهم بما فی عقولهم من قبح كون
مملوك احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستقبح ان يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى
بذلك فكيف تجعلون لی من عبيدی شركاء تعبدونهم كعبادتی وهذا يبين ان قبح
عبادة غيره تعالى مستقر فی العقول والسمع نبه العقول وارشدها الى معرفة ما اودع فيها
من قبح ذلك وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا
سالما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك
بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك يملكه ارباب متعاسرون سيئو الملكة
وحال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له فهل يصح فی العقول استواء حال العبدين
فكذلك حال المشرك والموحد الذی قد سلمت عبوديته للواحد الحق لا يستويان وكذلك
قوله تعالى مثل القبيح الريا المبطل للعمل والمن والاذى المبطل للصدقات بصفوان وهو
الحجر الاملس عليه تراب غبار قد لصق به فاصابه وابل مطر شديد فازال ما عليه من التراب
وتركه صلدا املس لا شیء عليه وهذا المثل فی غاية المطابقة لمن فهمه فالصفوان وهو
الحجر كتاب المرائی والمنان والمؤذی والتراب الذی به حيات الارض فاذا صادف
ارضا قابلة نبت فيها الكلا واذا صادف الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيئا
فجاء هذا الوابل الى التراب الذی على الحجر فصادفه رقيقا فازاله فافضى الى حجر غير قابل للنبات
وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والريا مستقر فی العقول فلذلك نبهها على شبهه
ومثاله وعكس ذلك قوله مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا
من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل
فطل والله بما تعملون بصير فان كان هذه الجنة التی بموضع عال حيث لا تحجب عنها
الشمس والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت ثمرها ضعف ما يخرج غيرها ان كانت
مستحسنة فی العقل والحس فكذلك نفقة من انفق ماله لوجه الله لا لجزاء من الخلق
ولا لشكورهم بثبات من نفسه وقوة على الانفاق لا يخرج النفقة وقلبه يرجف على
خروجها ويداه ترتعد ويضعف قلبه ويخور عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب
التثبيت والقوة ولما كان الناس فی الانفاق على هذين القسمين كان مثل نفقة من لم
يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان الناس فی الانفاق وقلته وكمال الاخلاص
وقوة اليقين فيه وضعفه افلا تراه سبحانه نبه العقول على ما فيها من استحسان هذا او
[illegible] فعل الاول وكذلك قوله تعالى ايود احدكم ان يكون له جنة من نخيل واعناب

لصق به من اثر عمله وصدقته والوابل المطر
الذی [illegible]

صاحب الاخلاص والتثبيت كمثل الوابل
ومثل نفقة الآخر كمثل الطل وهو المطر
الضعيف فهذا الحجب كثرة الانفاق

تجري من تحتها الانهار له فيهما من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء واصابها اعصار
فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فنبه سبحانه العقول
على قبح ما فيهما من الاعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال شيخ
كبير له ذرية ضعفاء بحيث يخشى عليهم الضيعة وعلى نفسه وله بستان هو مادة عيشه
وعيش ذريته فيه النخيل والاعناب ومن كل الثمرات اذ اصابته نار شديدة فاحرقته
فنبه العقول على ان قبح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذه الحال ولهذا
فسره ابن عباس برجل عمل بطاعة الله زمانا فبعث الله اليه الشيطان فعمل بمعاصي
الله حتى احترق اعماله ذكره البخاري في صحيحه افلا تراه نبه العقول على قبح المعصية
بعد الطاعة وضرب لقبحها هذا المثل ونفاة التعليل والاسباب والحكم والحسن
الافعال وقبحها يقولون ما ثم الا محض المشية لا ان بعض الاعمال يبطل بعضها
وليس فيها ما هو قبيح لعينه حتى يشبه بقبيح آخر وليس فيها ما هو منشأ المفسدة
او مصلحة يكون سببا لها ولا لها علل غائية هو مفضية اليها وانما هي متعلق المشية
والارادة والامر والنهي فقط والفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما مروا
جميعا عند التكلم بلسان الفقه على بطلانها اذ يتكلمون في العلل والمناسبات
الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح الخالصة والراجحة والمرجوحة والمفاسد
التي هي كذلك ويقدمون ارجح المصلحتين على مرجوحها ويدفعون اقوى المفسدتين
باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح و
المفاسد الناشية من الافعال ومعرفة رتبها وكذلك الاطباء لا يصح لهم
علم الطب وعمله الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية والامزجة وطبايعها ونسبة
بعضها الى بعض ومقدار تاثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة
بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده وحفظ ما يريدون حفظه بمثله
ومناسبه فصناعة الطب وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى
والطبايع والخواص فلو نفوا ذلك وابطلوه واحالوا على محض المشية وصرف
الارادة المجردة عن الاسباب والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الغذاء
ليس في احدهما خاصية ولا قوة تتميز بها عن الآخر لفسد علم الطب وبطلت حكمة
الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى
تمام الوجود بتقدير العزيز العليم والكل مربوط بقضائه وقدره ومشيته واقداره وتمكينه
واعتذر بعض الاشاعرة عن نفيهم لذلك بان القول بقطع النظر عن تاثير الاسباب
في مسبباتها وجعل ذلك تاثير الله تعالى زهد واخلاص بان لا يجعل مع الله تعالى
في العالم خالق آخر ولا يخفى ان هذا اعتذار فاسد واعتقاد ردي وانما الاخلاص
والفوز والفلاح في الصدق والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم انه ليس كذلك

مع تضمنه لكثير من المفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الانبياء عن الفائدة ومخالفته
للعقل بما ورد في الكتب المنزلة واخبار الانبياء من ذكر الاسباب واسناد
المسببات اليها ومع ما في القول بخلق الاسباب وتفويض المسببات اليها
من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك واتقانه لافعاله وبيان احكامها وعجيب
صنعها فانه يكون في كل واحد منها دلالة على قدرتين وحكمتين خلقها وخلق تاثيرها
وحصول الاحكام في خلقها وفي ترتب هذه المسببات عنها وكونها سببا لها
وجعل تلك الاسباب موثرة في مسبباتها وحصول تلك المسببات متقنة
محكمة عنها وهذا طريق مستقيم يوصل الى حقيقة توحيده تعالى وظهور قدرته ووفور
حكمته يوجب للعبد اذا تبصر فيه الصعود من الاسباب الى مسببها والتعلق
به دونها وانها لا تضر ولا تنفع الا باذنه وانه اذا شاء جعل نافعها ضارا ودواءها
داء او داءها دواء فالالتفات اليها بالكلية شرك مناف للتوحيد وانكارها ان
تكون اسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة والاعراض عنها مع العلم بكونها
اسبابا نقصان في العقل وتنزيلها منازلها ومدافعة بعضها ببعض وتسليط
بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة
واثبات التوحيد والشرع والقدر والله اعلم قال المصـ رفع الله درجته
وهو باطل لوجوه الاول انكروا ما علم لكل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار سواء كان هناك شرع او لا ومنكر الحكم الضروري سوفسطائي

حسن الصدق النافع وقبح كذب الضار

قال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان حسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار ان اريد بهما صفة الكمال او النقص او المصلحة والمفسدة فلا شك
انهما عقليان كما سبق وان اريد بهما تعلق المدح بالثواب او الذم بالعقاب
فلا نسلم انه ضروري بل هو متوقف على اعلام الشرع وكيف يدرك تعلق الثواب
وهو من الله الا بالشرع والاعلام من الشارع انتهى اقول قد تواردت بعض
الفضلاء المعاصرين في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب
لكنا منه انه وجد ثمرة الغراب حيث قال ان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر
ان الصدق النافع والكذب النافع يترتب عليهما الثواب او العقاب في العقبى
بعيد لان العقل لا يستقل في امر الآخرة انتهى وقد نبهنا قبل ذلك في تعليقاتنا
على ذلك الشرح بان الاستبعاد انما يتوجه لو اريد الثواب والعقاب بخصوصياتهما
المعلومة من عرف الشرع لكون الثواب عطية يستحقه العبد من الله تعالى ودايما
في دار الآخرة واما اذا اريد به العطاء الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا اذ بديهة
العقل حاكمة بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى
الجواد الحكيم كما اشرنا اليه سابقا وبعبارة اخرى نقول ان العقل حاكم قطعا

بان من فعل ما يوافق امر مولاه الجواد الحكيم يجزيه خيرا ومن خالفه يجزيه شرا
فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا المجمل فهو مكابرة ظاهرة وان اراد
انه لا يحكم على ذلك مع خصوصيات كون الثواب بالتخليد في الجنة ونيل الحور
والقصور وكون العقاب بالنار والحيات ونحو ذلك في الآجل قلنا انا لا ندعي
حكم العقل بهذه الخصوصيات غاية الامر انه قد يقع التقييد بذلك في بعض
العبارات لكونها من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من الفريقين وان علم ذلك
من الشرع فقط ومن العجب ان هذا الفاضل انكر ههنا استقلال العقل في
امر الآخرة مطلقا وسلم استقلاله في بعض احوال المعاد في اوايل حاشيته
على الشرح الجديد للتجريد قال المص رفع الله درجته الثاني لو خير العاقل
الذي لم يسمع الشرايع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا
من العقايد كلها بين ان يصدق ويعطى دينارا وبين ان يكذب ويعطى دينارا
ولا ضرر عليه فيهما فانه يختار الصدق على الكذب ولولا حكم العقل بقبح الكذب و
حسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دايما قال الناصب
خفضه الله اقول قد سبق جواب هذا وان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار
الصدق بحكم عقله فانه اختاره لكون صفة كمال او موجب مصلحة وهذا
لا نزاع فيه انهما عقليان لا انه يختاره لكونه موجبا للثواب والعقاب
وكيف وهو لا يعرف الثواب ولا العقاب انتهى اقول قد سبق
دفعه ايض حيث بينا سابقا استلزام تلك المعاني لما هو محل النزاع وترتب
فتبيل ذلك بلا فصل ان خصوصيات الثواب والعقاب غير معتبرة
وايض قد ظهر لك مما فصلناه سابقا من تحقيق الاصلين وان النزاع واقع
فيهما ان قول الناصب انه لا نزاع في ان حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما
عقليان لا يصح على اطلاقه لان احد الاصلين المتنازع فيه هو ان ما حسنه
الشارع وامر به هل كان سابقا حسنا بوجه وجهة ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم
لانا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لا انه امر به ثم صار حسنا
فلا يجوز عندنا النهي عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة
من انه امر به ثم صار حسنا وكذا الكلام في الظلم والعدل ونحوهما فكيف يقال
ههنا ان الصدق والكذب كانا قبل الامر والنهي مشتملان على الجهة المحسنة
او المقبحة بمعنى صفة الكمال والنقص بدون الجهة المحسنة والمقبحة التي يترتب
عليهما الثواب والعقاب فتامل فانه كاشف عن مغالطة القوم وفرارهم
عن الاعتراف بالحق كما مر قال المص رفع الله درجته الثالث لو كان
الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي باطل فان البراهمة

لو خير العاقل

لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم من ينكر الشرع

باسرهم ينكرون الشرايع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين
الى ضرورة العقل في ذلك قال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان
البراهمة المنكرين للشرايع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لصفة الكمال
والنقص والمصلحة والمفسدة لا تعلق الثواب والعقاب كما مر وكيف يحكمون
به الثواب والعقاب وهم لا يعرفونهما انتهى اقول جواب هذا ايض
مثل ما مر في الفصلين السابقين والحاصل ان حكم البراهمة بمجرد حسن الاشياء
وقبحها عقلا يثبت احد جزئي المدعى وهو ان في الفعل قبل ورود الامر والنهي
جهة محسنة وصفة موجبة للحسن او جهة مقبحة واما الجزء الآخر وهو ترتب الثواب
والعقاب فهم يعرفونهما كما يعرفهما ارباب الشرايع لان البراهمة وان انكروا
النبوات والشرايع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم ان لا يعرفوا الثواب
والعقاب على الاعمال غاية الامر انهم قالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف على
تعليم الانبياء ع بل العقل مستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب
الملل والنحل عند نقل شبههم على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا قد
دل العقل ان الله تع حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق الا بما يدل عليه عقولهم وقد
دلت الدلايل العقلية ان للعالم صانعا عالما قادرا حكيما وان له على عباده
نعما يوجب الشكر فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكر بآلائه علينا واذا عرفناه
وشكرنا له استوجبنا ثوابه واذا انكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرا
مثلنا فانه ان كان يامرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا
[illegible] مرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه انتهى فظهر ان قول
[illegible] صب انهم لا يعرفونهما انما نشأ من جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته
لمدعي الفضل والعرفان والله المستعان قال المص رفع الله درجته
الرابع الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستاجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات
في دجلة ويبيع متاعا اعطي في بلده عشرة دراهم في بلد آخر يحمله اليه بمشقة عظيمة
[illegible] ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايض وقبح تكليف ما لا يطاق كتكليف
الزمن الطيران الى السماء وتعذيبه دايما على ترك هذا الفعل وقبح من يذم العالم
الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه
وحسن ذمه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا الحكم
حاصل للاطفال والضروريات قد لا يحصل لهم انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا
لتعلق الذم بالعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدحه الزاهد لاشتماله
على صفة الكمال والنقص فكلما يذكر هذا الرجل من الدلايل هو اقامة الدليل على

غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن والقبح عقليان
والنزاع في غير هذين المعنيين انتهى قال المص رفع الله درجته الخامس
لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء ولو كان كذلك لما قبح
منه اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان
اي نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجز على
يد الكاذب في دعوى النبوة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جوابه
انه لم يقبح من الله شيء قوله لو كانت كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين
قلنا عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة
الله تعالى الجاري المجرى المحال العادي بذلك الاظهار قوله تجويز هذا يسد باب معرفة
النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار فلا ينسد ذلك
الباب انتهى اقول قد مر بيان قباحة الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعلومة
قبحها بالعقل من الله تعالى وسبق ايضا ان قاعدة جريان العادة مع بطلانها لكلام
لا يفيد المعرفة لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه
شيء عندهم فيجوز تخلف العادة فلا يحصل الجزم بصدق النبي ع قال المص
رفع الله درجته السادس لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله ان يامر
بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة على الزنا والسرقة والنهي عن
العبادة والصدق لانها قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة
اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة فان شكر المنعم ورد الوديعة والصدق ليست
حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه
مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل
الامر والنهي لا فرق بينها ومن اداه عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال
واحمق الحمقى اذا علم ان معتقد رئيسه ذلك وان لم يعلم ووقف عليه ثم استمر
على تقليده فكذلك فلهذا اوجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم ولا تستوعب
البلية جميع الناس او اكثرهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جوابه
انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن
من الله الامر بالكفر والمعاصي لان المراد بهذا الحسن ان كان استحسان هذه الاشياء
فعدم هذه الملازمة ظاهر لان حسن الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه
الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب ذواتها وان كان
المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرت
عادة الله تعالى على الامر بما اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عما اشتمل على مفسدة
من الافعال فللعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يامر بالكفر وتكذيب الانبياء قط

ولم ينه عن شكر المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله
الذي يجري مجرى المحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكر هذا الرجل وقد زعم انه فلق الشعر في
تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه عند اهل الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيح فيا له
من رجل ما اجهله انتهى اقول ما ذكره في منع الملازمة من ان حسن الاشياء
ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم آه فرار شنيع مخالف لما تقرر من ان الاشاعرة
جعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح
ولا تميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس
الفعل عندهم منشأ حسن وقبح ولا مصلحة ومفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق
بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب
ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا وقد صرح بذلك ايضا
صاحب المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم
للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر
حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع
هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع
القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح
حسنا والحسن قبيحا آه ثم قال عند بيان المعنى المتنازع فيه وعند المعتزلة عقلي
فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك
الجهة المحسنة او المقبحة قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمه
جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم
اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوفة
على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم
العقل بهما اما بالضرورة او بالنظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن
الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين
الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا
ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه
من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح
دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب
الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات
حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار

وقبحها

النافع وقبح الكذب الضار
وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق

كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف الاشاعرة باشتمال
الفعل على ما يجده العقل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة
الصالحتين لمنشائية الامر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وقلده فيه الناصب
ههنا ينافي حكمهم بان الافعال سواء في نفس الامر وبعدم اشتمالها على ما يصلح ان يكون
منشا للحسن او القبح لا بحسب الذات ولا بحسب شيء من الصفات الحقيقية او
الاعتبارية التي قال بها الامامية والمعتزلة وبعدم الفرق بين سجود الرحمان وسجود
الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع وبجواز عكس القضية في الحسن والقبح وقلب
الامر والنهي فان تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا
يابى عن ارادة التخصيص بوجه من الوجوه فتوجه [illegible] واما حديث جريان العادة فقد جرى
عليه ما جرى وان كان الناصب قد زعم انه خرق العادة وفلق البحر في اجرائه ههنا فتذكر
قال المصنف رفع الله درجته السابع لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف
وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي
اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك
بعد ان اعرف انك صادق فانا لا انظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك
الا بالنظر وقبله لا يجب علي امتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول جواب هذا ما تقدم في بحث النظر وحاصله
انه لا يلزم الافحام لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد
ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر
لا يتوقف على معرفته له للزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى اقول
مندفعه هناك ايضا بان ثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما
يندفع باثبات الوجوب على المكلفين اذ لا نزاع لاحد ان تحقق الوجوب في نفس
الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال بقوله حين
امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا يثبت عقلا
على ذلك التقدير فيكون بالسمع فمتى لم يثبت الشرع لا يثبت ذلك الوجوب
والسمع انما يثبت بالنظر فله ان لا ينظر ولا ياثم لانه لم يترك ما هو الواجب
عليه بعلمه كما اذا وجب علينا حكم في نفس الامر مكتوب في اللوح المحفوظ ولم يظهر
عندنا وجوبه علينا فلم ناته لم ناثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب
العقلي فانه اذا قال انظر ليظهر لك صدق مقالتي ليس له تركه لوجوبه عقلا لثبوت
الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف من المكلف به مما لا يستقل العقل بالاهتداء
الى ادراكه فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته
الثامن لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب

انتهى م

على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور قال الناصب
خفضه الله اقول جواب هذا ايضا قد مر فيما سبق وان توقف وجوب المعرفة على الايجاب
ممنوع انتهى اقول قد سبق منا ما اسقط منعه المردود الهالك الذي قطع فيه
من وادي الهذيان مسالك فليطالع او ليراد هنالك قال المصنف رفع الله درجته
التاسع الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا دائما ومن اساء الينا دائما وحسن
مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول ومدح الثاني ومن تشكك في ذلك فقد كابر
بمقتضى عقله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع
فيه بانهما عقليان لانهما يرجعان الى الملائمة والمنافرة او الكمال والنقص على انه قد يقال
جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبدء لذلك الجزم المشترك وبالجملة هو من اقامة
الدليل في غير محل النزاع والله تعالى اعلم هذه جملة ما اورده من الدلائل على رايه العاطل وقد
وفقنا الله تعالى لاجوبتها كما يرتضيه انشاء الله تعالى اولى الاراء الصائبة ولنا في هذا المبحث
تحقيق نريد ان نذكره في هذا المقام فنقول اتفقت كلمة الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة
على ان من افعال العباد ما يشتمل على المصالح او المفاسد وما يشتمل على الصفات الكمالية
والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي النزاع في ان الافعال التي تقتضي الثواب او العقاب
هل في ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سبب المدح بالثواب او جهة مقبحة صارت
سببا للذم بالعقاب او لا فمن نفى وجود مثل هاتين الجهتين في ذوات الافعال فيرد عليه
انك سلمت وجود الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عين التسليم
بان الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبيح
وان اراد نفي كون هاتين الجهتين مقتضيتان للمدح والثواب بل الحكم الشرع باحدهما
لان تعيين الثواب والعقاب للشارع والمصالح والمفاسد التي تدركها العقول لا تقتضي
تعيين الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح
والمفاسد في الافعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل
حسن لاشتماله على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق
العقل فتعين تعيين الشرع فهذا الكلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي فيقال له
شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرايع فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن
العقلي كيف صار حراما في بعض الشرايع الاخر هل انقلب حسنه الذاتي قبيحا وهذا مما
لا يجوز فبقي انه كان مشتملا على مصلحة ومفسدة لكل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا
عن ادراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة المصلحة
في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان اخر فصار حلالا في بعض الازمنة حراما في
البعض الاخر فعلى الاشعري ان يوافق المعتزلي لاشتمال ذوات الافعال على جهة
المصالح والمفاسد وهذا يدركه العقل ولا يحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة

بهذين الجهتين في الفعل فلو اريد من هذا
النفي ان اراد عدم م

هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلي ان يوافق الاشعري ان بابين
الجهتين في العقل لا يقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل
لعجزه عن مزج جهات المصالح او المفاسد في الافعال وقد سلم المعتزلي هذا فيما لا يستقل
العقل به فليسلم في جميع الافعال فان العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء
بادراك تعلق الثواب والعقاب فان كان النزاع بين الفريقين مرتفع هذا
التحقيق وبالله التوفيق **اقول** اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح خارجان عن
محل النزاع فقد تبنا مرارا انه اختيار للفرار على القرار واغتنام لتولي الادبار واما ما ذكره
من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موافقا لبعض اقرانه وقد رد عليه المولى
الفاضل بدر الدين محمد اليمني الشوشتري الحنفي في شرحه على المختصر ايضا بان كون العرف
والعادة مدركا للحكم مدفوع اذ المدرك للحكم اما الشرع او العقل ... انتهى ووافقه
ايضا سيد المحققين قدس سره في حاشيته على الشرح العضدي حيث قال في هذا
المقام من حاشيته المتعلقة بما قالوا اي المعتزلة ثالثا واذا ابطال كونه شرعيا ثبت
كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في ذيل هذا المقام مما سماه
تحقيقا وان كان باسم عنده تحقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم
الافعال الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد او النقص والكمال والى ما يقتضي الثواب
والعقاب بتقسيم سقيم لان القسم الاول ايضا مما يقتضي الثواب او العقاب
عند الامامية والمعتزلة فان ما اشتمل عليه الفعل من المصلحة او المفسدة او النقص
او الكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب او العقاب ايضا كما لا يخفى وثانيا
ان ما ذكره في الشق الثاني من ترديده اعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه
النزاع والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني
وحكم بانه كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مردود بما ذكرناه في الفصول
السابقة من الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثالثا ان ما ذكره من ان شرب
الخمر كان مباحا في بعض الشرائع فهو كذب على الشرائع وليس غرضنا من ذلك
المناقشة في المثال بل التنبيه على ما هو الحق ... ومن جهة خالف
بعضها اهل السنة فقد صح عندنا من طريق اهل البيت عليهم السلم ان الخمر لم تكن
حلالا في شيء من الشرائع لحرمة الردة لحفظ الدين والقتل بغير حق لحفظ النفس
المسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال واما استبعاد تصييره
الخمر حراما في بعض الشرائع بعد ما كان حلالا في بعض اخر فلا يخفى ما فيه من الاختلال
اذ على تقدير كون الخمر حلالا في بعض الشرائع السابقة انما يلزم الانقلاب الذاتي
عند الحكم بتحريمه لو قلنا بان حسن الافعال وقبحها لذاتها واما لو قلنا ان قبحها
من تواعم عن الذات ومن الصفات الاضافية والجهات على اعتبارية فلا كما لا يخفى

وقد ظهر بما قررناه ان ما رامه الناصب من المحاكمة بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة
فاجرة ناظرة الى محاكمة الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين
وبين الفئة الباغية الطاغية الخارجة عن الاسلام **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب الثالث في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ذهبت
الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب
بل جميع افعاله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا
فاحشة لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات
وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عليه والضرورة
قاضية بذلك ومن فعل القبيح مع الاوصاف الثلثة استحق الذم واللوم وايضا
الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل
او داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه
دفعا للحاجة واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيصح صدوره عنه واما
داعي الحكمة بان يكون الفعل حسنا يفعله لدعوة الداعي عليه والتقدير ان الفعل قبيح
فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبح منه وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى
قد فعل القبائح باسرها من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى
لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة ان لا قبيح منه ولا واجب
عليه واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف
فرع قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل
فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه
ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب
عليه ولا استقباح منه هذا مذهب الاشاعرة وما نسبه هذا الرجل المفتري اليهم اخذه
من قولهم ان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبائح ولم يعلموا ان خلق
القبيح ليس فعله اذ لا قبيح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما قررنا
غير مرة وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال انتهى **اقول** قد ابطل الناصب
اكثر ما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه تركه
وما يجب عليه يفعله فان ذكره هذا في مقابلة قول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة
قائلون بان الله تعالى لا يترك ما هو قبيح في ذاته بل يفعل الكل فان هذا القدر يكفينا
في اصل المقصود ويتفرع الكلام في انهم يدعون ان ما هو قبيح في ذاته وبالنسبة اليه
ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت غير مرة واما قوله ونحن قد
ابطلنا حكم العقل فقد عرفت بطلانه مع منافاته لما صرح به سابقا في محاكمته ...

بحكومة العقل في الجملة واما قوله خلق القبيح ليس بفعله اذ لا قبيح بالنسبة اليه فقد مر
انه مكابرة ظاهرة وسياتي الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته
ويلزمهم من ذلك محالات منها امتناع الجزم بصدق الانبياء لان مسيلمة الكذاب لا فعل له
بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذلك وانما
يعلم صدقهم لو علمنا انه لا يصدر عنه القبيح فلا نعلم ح نبوة محمد نبينا ولا نبوة
عيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى ان يقلد من لم يجزم بصدق نبي من
الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة محمد صلعم ونبوة مسيلمة الكذاب فليحذر
العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح هو الخسران
بالخلود في النيران ولا ينفعه عذر غدا في يوم الحساب انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول قد مر مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به جزما ... وعدم
جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين وانه يجري ... العادي
فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد
الكذاب يفيدنا هذا الجزم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند بالعلم
العادي لا بالقبح العقلي الذي يدعيه ... ذكره من الطامات والتنفير فهو الجاري على عادته
في المزخرفات والترهات انتهى اقول قد مر منا الضرورة ان قاعدة جريان
العادة مهدومة عندهم مع ذلك لا يجب جريانها ولهذا تعقبها الخارق من العجائب
وغيرها فتجويز وقوع الخرق والتخلف فيها سيما مع ضم العلم بجواز صدور القبيح
عن الله تعالى يمنع الجزم بصدق الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله تعالى
فعل ما هو قبيح في الشاهد ولا قبيح بالنسبة اليه فليجز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب
ولا قبيح بالنسبة اليه وبعبارة اخرى اذا صح ان الله تعالى ان يفعل القبائح ولا قبح منه
فلم لا يجوز ان ينصب الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل ويكون الحق على خلاف
ما تقتضيه الادلة فلا يحصل الثقة بان النبي الذي اظهر دلالة المعجزة صادق وكذا
لا يحصل الثقة بان ما عليه المسلمون من الادلة حق ويقال لهم اليس قد ثبت
ان مسيلمة ادعى النبوة وقال له اصحابه صدقت في انك نبي اليس كلامهم
تصديقا له فلا بد من بلى فيقال اذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه
فلم لا يقولون بصدقه وما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة فينطق الاشجار والاحجار
بصدقه بان يفعل الله فيه ذلك التصديق فان قالوا ان محمدا صلعم قال لا نبي
بعدي قيل لهم ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله في العباد
ولا قبيح بالنسبة اليه حينئذ لم يكن محمد صلعم اولى بالتصديق من مسيلمة وقد صدقهما
على حد واحد قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله تعالى
في ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده الكفر وما الله يريد ظلما للعباد

وما ربك

وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها
مصلحون كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه
تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر وحصل بالارتداد والخروج عن ملة
الاسلام فليتعوذ الجاهل والعاقل من هذه المقالة المؤدية الى ابلغ انواع الضلالة
وليحذر من حصول الموت على هذه العقيدة فلا يقبل توبته وليخش من الموت عنده
وهو قبل تفطنه بخطاء نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون لعلي اعمل صالحا
فيما تركت فيقال له كلا قال الناصب خفضه الله اقول قد مر ان كل ما نقله
من الدلايل هو اقامة الدليل في غير محل النزاع فان الاشاعرة مذهبهم المصرح به في
ساير كتبهم انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبايح والارادة غير الرضا وما ذكره من الآيات
ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز الظلم على الله والرضا بالكفر وهذا الرجل اصم
اطروش لا يسمع نداء المنادي وصور عند نفسه مذهبا وافترى انه مذهب الاشاعرة
ويورد عليه الاعتراضات وليس احد من المسلمين قايلا بانه تعالى ظالم او راض بالكفر تعالى
عن ذلك وما زعم انه يلزم هذا الاشاعرة فهو باطل لان الخلق غير الفعل والعجب انه
لا يخاف ان يلقى الله تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي اثبات الشركاء لله تعالى
في الخلق مثل المجاسي وذلك المذهب اردأ من مذهب المجوس بوجه لان المجوس
لا يثبتون الا شريكا واحدا يسمونه اهرمن وهؤلاء يثبتون شركاء لا تحصى ولا تحصى
انهم اذا قيل لهم لا اله الا الله استكبروا انتهى اقول نعم الاشاعرة يقولون
انه تعالى لا يفعل القبيح لكن بمعنى ان ما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحا بالنسبة اليه تعالى
وليس في هذا نفي لقبح صدور القبيح عنه تعالى بحسب الحقيقة بل بمجرد اللفظ والعبارة فهذا الكلام
فيه خارج عن محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا فقد مر انه غير مرضي واما ما ذكره
من ان الآيات انما هي حجة على من جوز الظلم على الله واشار به الى ان الاشاعرة لا يجوزون
ذلك عليه ففيه ان عدم تجويزهم للظلم عليه انما هو بمعنى ان ما زاد ظلما في الشاهد ليس
بظلم اذا صدر عنه بل يقولون انه ليس بظلم في نفسه قبل النهي وانما صار كذلك بالشرع
وبعد وروده فكل ما صدر عنه او امر به ليس بظلم وهذا سفسطة ظاهرة كما مر مرارا واما ما ذكره
في رفع لزوم ما الزمه المص على الاشاعرة بان الخالق غير الفعل فهو دعوى كاذبة ذكرها
شارح العقايد في رفع تمسك المعتزلة بانه لو كان تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو
القايم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك حيث دفعه
بان ذلك جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون
ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وساير الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك
انتهى وفيه ان حكمه بالجهل جهالة عظيمة لان القيام به يكون بمعنى الحصول والصدور من

الوقوع على الشي م

الشي كما في اسم الفاعل من الضارب والاكل ونحوهما وقد يكون بمعنى الحصول على الشي
والصدور من الشي كما مر وعرض ضد له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل بصدور الفعل عنه
لانه الفاعل حقيقة سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب مثلا من صدر عنه الضرب
فاذا كان فاعل الضرب هو الله تعالى يلزم صحة اطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية
واما ما زعمه من ان ذلك يستلزم كون خالق السواد اسود مع انه لا يقال له ...
فاشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي الذي نحن فيه اعني الموجد
وبين الفاعل النحوي اعني الموجد وبين الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع احدهما مكان
الاخر لان الاسود في قولنا زيد مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد والذي
يقتضي مقايسته مع الضارب والاكل اتصافه فيما نحن فيه بكونه اسود هو الفاعل
النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي فلا يلزم من
كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا به كون فاعل السواد اسود و... كما زعمه بل
... السواد هو المسود فاذا كان السواد صادرا من الله تعالى واقعا على زيد كان الله تعالى
مسود زيد الاسود غاية ... الباب ان عدم اطلاقه عليه تعالى لعدم الاذن الشرعي
لا لانه ليس بمسود حقيقة كما ... كلامه لا يقال ان الزاني مثلا هو ... متصف
بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف به لانا نقول عدم ... اضافة الله تعالى بالزنا
انما هو لدلالة العقل او الشرع على استحالته عليه والكلام في اثباته بحسب اقتضاء
اللغة وهو لازم بحسبه كما لا يخفى وايضا يلزم على هذا ان لا يوجد زان اصلا اما عدم
كون الزاني هو الله تعالى فلما ذكرت انه مصدر غير متصف به واما انه ليس هو العبد
فلانه ليس بمصدر بمعنى الخالق عندكم وكونه مصدرا بمعنى الكسب لم يثبت
بعد ودون اثباته خرط القتاد واما قوله المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا وهؤلاء
يثبتون شركاء لا تحصى ففيه ان الاشاعرة لو ارتقوا الى السماء لما امكن لهم
الخلاص عما من لزوم مشاركتهم للنصارى في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم
معارضتنا ذلك بالزامنا شيئا من شركاء وذلك لظهور انه انما يلزمنا مشاركة
المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشيطان نفسه او ... العباد انفسهم ليس بمخلوقين
لله تعالى وقلنا انهم متصرفون مع الباري سبحانه تصرف مقاهرة ومغالبة ونحن لا نقول
بشي من ذلك بل عندنا ان ابليس كسائر شياطين الجن والانس لا يتمكن
من الصالحين من الانبياء وغيرهم مع ضعفهم فكيف بجبار السموات والارضين
وقد قال تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا فكيف بجبار السموات وقال خلق
الانسان ضعيفا لكنه لما كان التكليف ينافيه الجبر خلى الباري تعالى بين الانسان
وشيطانه ليميز الخبيث كان ... من الطيب وقد نطق بذلك القران
احتنكن ... قليلا وقوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين

وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا وامثال ذلك وكذا
الكلام في تخليته سائر العباد بينهم وبين افعالهم وبالجملة انما يلزم مشاركة غيره تعالى
معه في الفاعلية او عجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه على سلب
القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيته القاهرة اما لو قلنا بانه تعالى قادر على ذلك وانه
لم يكن كراهته تعالى لايجاد العباد تلك الافعال على سبيل الجبر بل كان بسبب نهيه اياهم
من ايقاعها على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال تعالى ولو شاء
الله لهديكم اجمعين ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها اي على سبيل الجبر والقدر ولكن
ذلك ينافي التكليف المنوط بالاختيار والملخص ان المشاركة او العجز والمغلوبية
انما يلزم اذا تخلف ... تعالى عن المشية القطعية التي يسميها اهل العدل بمشية قسر
والجاء ... القائلون بالتخلف عنها ... مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا او لا اجبرك
وارادة طاعة العاصي من قبيل الثاني عندهم فلا اشكال وايضا المجوس قالوا باصلين .

واما المشية التفويضية فلا يجوز التخلف عنها م

احدهما فاعل الخير وهو يزدان المعبر عليه تارة بالنور والاخر فاعل الشر وهو اهرمن المعبر عنه
تارة بالظلمة واهل العدل لا يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه وقدرة العبد ليست
اصلا بل فرعا لقدرة الله تعالى مع ان قدرة العبد ليست فاعلا للشرور فقط بل لكل
من الخير والشر الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين عند التحقيق والغا يظهر حقيقة المناسبة
بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه منها ان المجوس قائلون باصلين احدهما
فاعل الخير والاخر فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة فهم
احق بمشابهة المجوس ومنها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية
معلومة البطلان وكذلك المجبرة الناصبة ومنها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يفعل
فعلا ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم تبرأ منه وتنفر عنه وكذلك المجبرة قالوا انه تعالى يفعل
القبائح ثم يتبرأ منها ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء
الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم
بقضاء الله وقدره وارادته ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر
وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر
على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس يعلقون هذه الاحكام من مدح و
ذم وامر ونهي بما لا يعقل وهو طبع النور والظلمة والناصبة علقوا ذلك بما لا يعقل
وهو الكسب هذا جزاؤهم بما كسبوا ونصبوا والحمد لله رب العالمين قال المص
رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه القبيح لجاز
منه الكذب وح ينتفي الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدقه والاخذ به لانه لما وقع منه انواع الكذب والشرور
في العالم كيف يحكم العقل بصدقه في الوعد والوعيد وينتفي حينئذ فائدة ... وكيف

وهو الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن تجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز
الكذب على الله تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب
وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتذر باني
ما عرفت مذهبهم فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها امثال[illegible] ومنها انه
يلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصي الى الحكمة والرياسة و[illegible]
العقل بل كلما ازداد المطيع من طاعته وزهده ورفضه الامور الدنيوية والاقبال على الله
بالكلية والانقياد الى امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق
والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه وطغيانه وانهمك في ارتكاب
الملاهي المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع [illegible] العقل والاخذ بالحزم
لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه تعالى جاز ان يعاقب [illegible]
طاعته الى الخسران والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره [illegible] في الاخرة
بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد وجاز ان يثيب العاصي فيحصل بالربح
[illegible] الدارين ويتخلص من [illegible] المنزلين ومنها انه تعالى كلف الحج لان الاثار
كلها مستندة اليه تعالى ولا تاثير لقدرة العبد البتة فجميع الافعال غير [illegible] العبد
وقد كلف ببعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار
وقوع القبيح منه ان يكلف الله العبد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه وان
يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما وان يبلع جبل ابي قبيس دفعة ويشرب
ماء دجلة في جرعة [illegible] متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه
هل يجوز له ان [illegible] ربه تبارك الله تعالى وتقدس الى مثل هذه التكاليف الممتنعة
وهل ينسب ظالم منا الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه يلزم منه
عدم العلم بنبوة احد من الانبياء عليهم السلام لان دليل النبوة هو ان الله تعالى فعل المعجز
عقيب الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح
لم يتم الدليل اما الصغرى فجاز ان يخلق المعجز للاغواء والاضلال واما الكبرى فالجواز ان
يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت عنه لوجب الاستعاذة
[illegible] اضر على البشر من ابليس لعنه الله ولو كان واجبا على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ
بالشيطان الرجيم من الله تعالى وهل يرضى عاقل لنفسه المصير الى مقالة يؤدي الى التعوذ
من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وتخليص ابليس من اللعن والطا[illegible] بالله من اعتقاد
المبطلين والدخول في زمرة الضالين ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح
من الله تعالى وان اجماع المليين منعقد [illegible] تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اقامه من الدلائل
قد [illegible] اقامة الدليل في [illegible] النزاع فان المدعى شيء واحد [illegible]

والاشاعرة يسندونه الى انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا
من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على راي الاشاعرة
فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون في الاعراض كالافعال تكون
في الجواهر و[illegible]ات فالخنزير قبيح والعقرب والحية والحشرات قبائح وهم
[illegible] ان الله تعالى يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية
وان ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم وان هو معتقدهم كما مر [illegible]
به مرارا انتهى اقول قد بينا آنفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح من الاسماء
التي لا مسمى لها والخيالات التي ليس لها حقيقة فهم ليسوا داخلين في اجماع المليين
في الحقيقة و[illegible] منهم لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح
من [illegible] على [illegible] فهذا شيء يلزمهم [illegible] ففيه اشتباه ظاهر وحاصل
ان [illegible] مثل ذلك لان مرادهم بالشرور والقبائح الذي لا يفعله الله تعالى
ما [illegible] في نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما هو محل النزاع من القبائح
وا[illegible] الصادرة من العباد كالزنا واللواطة وال[illegible] ونحوها مما لا يجد العقل [illegible]
فيها [illegible] نفع اصلا في حفظ النظام ولو كان [illegible] عائدة ونفع مصلحة مخفى اكثر
من مفاسدها بخلاف ما يستقبحه العقل في بادي النظر من افعاله تعالى فانه اذا تامل فيها
العاقل ربما اطلع على ما فيها من حكم ومصالح لا تحصى فيعود الاستقباح في نظره
استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام
وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتاديب والزجر عن المنكرات واليه
اشار تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون وبه تبين حسن خلق ال[illegible] والسباع والموذيات
وابليس وذريته وتبقيته واماتة الانبياء عليهم السلام واما ذكره بعض متصوفة اهل
السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشهوة مثلا من حيث انها ظل المحبة الذاتية
السارية في الوجود محمود وعدمها وهو العنة مذمومة من حيث انها ليست سبب بقاء
النوع ومن حيث انها موجبة للذة التي هي نوع من التجليات الجمالية ايضا محمودة
[illegible] وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سببا لانقطاع النسل
موجبا للفتن العائدة الى العدم وهكذا جميع صور المرام فالكل منه واليه من حيث الكمال
انتهى فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا ومخالفة لبديهة العقل ولما عليه الشرع وزوده
واعلم ايدك الله ان جنايات المجبرة على الاسلام كثيرة وبليتها على الامة عظيمة لحملهم
المعاصي على الله تعالى وقولهم انه لا يكون الا ما اراده الله وانه لا قدرة للكافر على الخلاص
من كفره ولا سبيل للفاسق الى ترك فسقه وان الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم وخلقهم
لها وفعلها فيهم ليعاقبهم عليها وقضى [illegible] على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم
ليثيبهم عليها وهذا الاعتقاد القبيح يسقط [illegible] الحرص على الطاعة و[illegible]

١٣
والاجتهاد

فی الانزجار عن المعصیة لانه یری ان اجتهاده لا ینفع وحرصه لا یغنی بل لا اجتهاد له فی
الحقیقة ولا حرص لانه مفعول فیه غیر فاعل وموجد فیه غیر موجد ومخلوق لشیء لا یجد له
عنه ومسوق الی امر الانفصال له عن فاتی خوف مع هذا الیقع واتی وعید معه ینفع نعوذ
بالله مما یقولون ونتبرء مما یعتقدون ونعم ما انشد بعض اهل العدل اشارة الی اعتقاده
هولاء خذلهم الله تعالی شعر سالت المخنث عن فعله علام تخنثت یا ماذق
فقال ابتلانی بدا الافضال وسلمنی القدر السابق ولمت الزناة علی فعلهم فقالوا
بهذا قضی الخالق وقلت لآکل مال الیتیم اکلت وانت امرء فاسق فقال ولجلج
فی قوله اکلت واطعمنی الرازق وکل بجیل علی ربه وما فیهم احد صادق والتحکیم
فی هذا المقام بحاکمة یحکم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف هو ان نقول ان
اراد الاشاعرة بقولهم انه لا موثر فی الوجود الا الله انه علة قریبة لجمیع الموجودات
بان یکون موثرا فیها لا بواسطة شیء اخر فهو بعید عن الصواب وخروج عن الملة
الاسلامیة واسناد للقبایح والشرور الیه تعالی وکل ذلک مستلزم للمحال وبقول
المعتزلة ان ارادوا بکون العبد موجد الفعله انه علة تامة لوجود اثره انقطاع تاثیر الله تعالی
البتة سواء کان بواسطة او لا فهذا ایضا بعید عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة
متوقف علی قدرته والاته وبالضرورة لیستا منه فلا یکون هو علة تامة فی وجود
اثره ثم نقول علة العلة بل هی علة بالحقیقة ام لا فان کان علة العلة علة حقیقة
کان الجمیع مستند الی الله تعالی لکن الامر لیس کذلک بل علة العلة علی سبیل المجاز
لوجوب استناد الاثر الی المباشر القریب ولما کان العبد مباشرا قریبا لفعله
اسندت افعاله الواقعة بحسب قصده الیه لانه السبب فی وجودها مثال ذلک
ان النحل موجد للعسل ولا یقال ان النحل موجد الحلاوة فی الذایقة بل الموجد لها مثال
ذلک ان النحل لها هو العسل لانه العلة القریبة فیها والنحل اوجد الحلاوة بواسطة
العسل فهو علة للعلة لا علة حقیقة وعلی هذا یحمل الایات الواردة فی القران العزیز
التی بعضها تدل علی استناد الافعال الیه تعالی وبعضها علی استناد الافعال الینا وینطبق
علی المذهب الحق اعنی قولنا انه لا جبر ولا تفویض ولکن امر بین امرین کما روی عن الامام
الهمام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام واختاره الشارح القدیم للتجرید فقال والحق فی هذه المسئلة
ان لا جبر ولا تفویض بل امر بین امرین وذلک لان القدرة العبد تاثیرا فی افعال نفسه
لکن قدرته علی الفعل لا یکون مقدورا له بل یخلقها الله تعالی فیه ولقدرة الله تعالی ایضا دخل
فی صدور الفعل عنه فلا یکون جبرا صرفا ولا تفویضا صرفا بل امر بین الامرین قال المصنف
رفع الله درجته **المطلب الرابع فی ان الله تعالی یفعل لغرض** قالت الامامیة ان الله تعالی
انما یفعل لغرض وحکمة وفایدة ومصلحة ترجع الی المکلفین ونفع یصل الیهم وقالت
الاشاعرة انه لا یجوز ان یفعل شیئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الی المکلفین العباد

الغایة

لا غایة من الغایات ولزمهم من ذلک محالات منها ان یکون الله تعالی لاعبا عابثا فی
فعله فان العابث لیس الا الذی یفعل لا لغرض وحکمة بل مجانا والله تعالی یقول وما خلقنا
السماء والارض وما بینهما لاعبین ربنا ما خلقت هذا باطلا والفعل الذی لا غرض للفاعل
فیه باطل ولعب تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الاشاعرة انهم ذهبوا الی ان افعال الله تعالی لیست معللة بالاغراض وقالوا
لا یجوز تعلیل افعاله تعالی بشیء من الاغراض والعلل الغایة ووافقهم علی ذلک جهابذة
الحکماء وطوایف الالهیین وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامیة الی وجوب تعلیلها
ومن دلایل الاشاعرة انه لو کان فعله تعالی لغرض من تحصیل مصلحة او دفع مفسدة
لکان هو ناقصا مستکملا بتحصیل ذلک الغرض لانه لا یحصل غرضا للفاعل
الا ما هو اصلح له من عدمه ... استوی وجوده وعدمه بالنظر الی الفاعل او کان
وجوده مرجوحا ... بالنسبة الیه لا یکون باعثا له علی الفعل وسببا لاقدامه علیه بالضرورة
فکل ما کان غرضا وجب ان یکون وجوده اصلح للفاعل والیق به من عدمه وهو معنی
الکمال فاذن یکون الفاعل مستکملا بوجوده ناقصا بدونه هذا هو الدلیل وذکر هذا الرجل
انه یلزم هذا المذهب محالات منها ان یکون الله تعالی لاعبا عابثا والجواب
التحقیق ان العبث ما کان خالیا عن الفواید والمنافع وافعاله تعالی محکمة متقنة مشتملة
علی حکم ومصالح لا تحصی راجعة الی مخلوقاته تعالی لکنها لیست اسبابا باعثة علی اقدامه
وعللا مقتضیة لفاعلیته فلا تکون اغراضا له ولا عللا غایة لافعاله حتی یلزم استکماله
بها بل یکون غایات لافعاله واثارا مترتبة علیها فلا یلزم ان یکون شیء من افعاله
عبثا خالیا عن الفواید وما ورد من الظواهر الدالة علی تعلیل افعاله تعالی فهو محمول علی الغایة
والمنفعة دون الغرض والعلة انتهی **اقول** قد سبق ان ما نسبه الی الحکماء
الالهیین افتراء علیهم وانما نفوا عنه تعالی الغرض المستلزم للاستکمال او لاظهار الکمال
لا مطلقا وقد اید ناذلک هناک بکلام بعض المتالهین ونشد عضده ههنا بکلام بعض
المتالهین ونشد عضده ههنا بکلام بعض المحققین حیث قال قالت الفلاسفة ان
واجب الوجود تعالی وتقدس جواد مطلق وهو المعطی لمن ینبغی لا لعوض ای لا لطلب
... والتعویض فی مقابلة تلک الافاضة بل ولا مع قصد ذلک اذ من کان
فاعلا لذلک لا یعد جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من تنزه فیضه وعطاؤه عن قصد شیء
من ذلک ولهذا تنزهت افعاله عن الاغراض المستلزمة بشیء مما ذکرنا حتی قصد افاضة
الکمال لاجل الکمال ولاظهار الکمال فانه حینئذ لا یکون کاملا مطلقا ولا جوادا کذلک واما
ما ذکره من دلیل الاشاعرة فهو مما اخذه بعض متاخری الاشاعرة من ظاهر کلام الفلاسفة
تقویة لمذهب شیخه الاشعری مع تشنیعهم دایما علی الامامیة والمعتزلة بتوهم موافقتهم
ایاهم فی بعض المطالب والدلایل وفیه نظر ... من فعله تعالی لغرض ...

بل مصالحا ومنافعا
ومن ... فلا یکون جوادا ...

مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه مكملا لوجود ذلك الفعل لان الاستكمال
عبارة عن الحصول بالفعل لما له ذلك الحصول ولا حصول ههنا متجددا الا لوجود ذلك
الفعل لا للفاعل بل هو مستجمع لجميع كمالاته من الازل الى الابد ولاسباب الكمالات
لغيره التي هي صفات واعتبارات لذاته من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له
دايما من غير تجدد بل المتجدد له هو تعلقه بافراد المكلفين وايضا انما يلزم الاستكمال ان
لو كان الغرض عايدا اليه تع ونحن لا نقول بذلك بل الغرض اما عايدا الى مصلحة العبد
او الى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض فيكون الغرض
عايدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قيل اولوية عود
الغرض الى الغير افيد استكماله بالغير ومساواته بالنسبة اليه تع ينافي الغرضية على
ان تخليد الكفار في النار واماتة الانبياء وابقاء ابليس افعال لا مصلحة فيها اصلا
قلت لا نم انه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه لم يصلح لان يكون
غرضا داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من الوجوه وههنا
ليس كذلك فانه بالنسبة الى العبد اولى ولو سلم فنقول الغرض كالاحسان
مثلا اولى وارجح من عدمه عنده تع بمعنى انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الام
ولا يلزم من اولوية الاحسان بالمعنى المذكور عنده استكماله تع لان الانتفاع فيلزم
النقص فيه وهو تع منزه عن النقص بل المراد النفع في التخليد راجع الى المومنين حيث
يلتذون بايمانهم عند علمهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تع ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي اماتة
الانبياء راجع اليهم عليهم السلم وهو خلاصهم من مكاره الدنيا وفوزهم برغايب العقبى
واتصالهم بنور القدس وفي ابقاء ابليس راجع الى المومنين حيث يحاربونه وبجاهدونه
فيفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب نظرا الى ان فعله تع لا بد ان يشتمل على غرض
سواء كان راجعا الى المفعول او الى غيره ثم اقول يمكن ان يختار في الجواب ان فعله تع
لغرض عايد اليه ويمنع لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض لجواز ان يكون حصول
ذلك الغرض في هذا الزمان كمالا فلا يلزم ان يكون الواجب قبل حصوله ناقصا ولا ان
يكون عريا عن صفة كمال بل اللازم ان يكون عريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الزمان
وايضا لا نسلم ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجبا للنقصان فانه تع
محتاج في صفاته الفعلية الى مخلوقاته وايضا لا يجوز ان يكون الواجب تع علة تامة
لوجود الحادث والا يلزم قدمه فاحتاج ايجاده الى حادث اخر ولهذا قيل لزم ان يكون
كل حادث مسبوقا بمواد غير متناهية والاحتياج في فاعليته اليها غير مستلزم للنقصان
فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض مستلزما له وايضا يحتاج الواجب في ايجاد
العرض الى وجود المحل وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعري وان قال بانه

ارجح في نفس الامر [illegible] الارجحية
يلزم عدم علمه بكونه انفع صح

لاعلاقة

لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق
عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في الاحراق
والري لكن بديهة العقل شاهدة بان وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود [illegible]
الجزء في وجود الكل وايضا تعليل افعاله تع راجع الى الصفات والكمالات الفعلية
[illegible] العالم ورازقية العباد والخلو عنها ليس نقصا قطعا وانما النقص خلوه عن
الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان
لفعله تع غرض لا [illegible] في عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به بلا مرتبة انتهى ووجه
الدفع ظاهر مما ذكر [illegible] يمكن ان يدفع بوجه اخر وهو ان غرض الفاعل يكون سببا
للفاعل على الا[illegible] بمعنى ان العلم بالغاية المرتبة على المعلوم يكون سببا للفاعل
على الاقدام بالفعل الا [illegible] باعتبار الوجود الذهني الغير الاصيل يكون باعثا
على الاقدا[illegible] هذا الوجود كيفية نفسانية علمية فعلى هذا انما يلزم استكماله تع عن علمه
في مذهب الاشاعرة وهو عندهم جايز بل يجوز عن سايرا وصافه الثمانية وعندنا علمه
[illegible] صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير بل ليس ههنا الا عالمية مخصصة
وذات [illegible] يعبر عنه في الفارسية بدانا فلا يلزم علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم
استكماله عن امر اخر سوى ما جوزوا استكماله عنه لا يقال ان الاشاعرة انما قالوا بعدم
الغرض في افعاله تع لان الغرض عند من قال به فاعل لفاعلية الفاعل وهم لا يقولون
بفاعل غير الله تع لانا نقول لا قايل بان الغرض فاعل لفاعلية الفاعل بل المشهور
انه علة وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون الفاعل موثر في الوجود غير الله تع
والفاعلية امر اعتباري وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض في افعالنا ايضا ويمكن
ان يجاب عن اصل الشبهة ايضا بان الغرض اذا كان عاديا كما ان النار سبب عادي
للاحراق عند الاشاعرة لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب
فلا يكون ناقصا لا يقال ان الاشاعرة انما استدلوا على نفي تعليل افعال الله تع
بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي الشبهة العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث
الحقيقي والعادي في انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه
[illegible] ما ادعى الخصم بما مر من انهم يقولون بحجية القياس وهي فرع ان يكون افعاله تع
علة بال[illegible] ونقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها وقد اعترف
بذلك شار[illegible] صد حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام
والمصالح ظاهر [illegible] كالحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك
والنصو[illegible] ناطقة بذلك كقوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن
[illegible]ن ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا
على المومنين الاية ولهذا لا يكون القياس حجة الا عند من جوزه واما التعميم ذلك مخا[illegible]

الاحكام

وفيه ان النصوص كما دلت على اثبات الغرض في البعض دلت على الكل لان الحديث
القدسي لولاك لما خلقت الافلاك ويا انسان خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك
لاجلي وكنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف وامثالها
يدل على التعميم والعقل كاف في الحكم بان المختار لابد لفعله من غرض والمانع كان
النقص فاذا ارتفع النقص بالوجوه السابقة بقي الحكم صحيحا مؤيدا بالنقل والحق ان
القول بتعليل الافعال هو الحق الذي لا يرتفع ليس للشبهة الى ساحته مجال والصواب
الذي لا يرتفع حوله خطاء واختلال لكن الاشعري قد سبق على شانه ذلك المحال لغفلة
لقلة شعوره وتورطه في مخالفة اهل الاعتزال وطمعه بذلك رفعة شانه عند الجهال ثم
وسع اصحابه دايرة المقال بضم اضعافه من الاغاليط والتبديلات ليوقعوا في الاوهام
ان ما ذكره شيخهم كلام دقيق لا يفهم ولا يرام الا بعد مراتب التفطن والابرام والذي
يشهد على ذلك ما ذكره السيد معين الدين الايجي اعني في رسالة العقائد
لتحقيق مسئلة الكلام حيث ساق الكلام فيها من تشنيع شيخه الاشعري في تلك
المسئلة على ما ذكرناه سابقا الى التشنيع في هذه المسئلة فقال اعلم انه رضي الله عنه
قد يرعى الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف
لصرايح القران وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معلل بعرض ودليله
كما صرح به في كتبه انه يلزم تأثر الرب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا شك في ان
ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله موقوف على
صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها وتعالى جدّ ربنا عن ان
يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشيء شوق وانفعال في ذاته الاقدس كما في الحيوان
انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة مبني على قياس
لا اساس له يدل على ان ذلك القياس قياس الغايب على الشاهد مع ان
اهل السنة لا يجوزون ذلك فتامل فان الفكر فيه طويل والله الهادي الى السبيل
واما ما ذكره من الجواب الذي سماه تحقيقيا فبطلانه ظاهر لانه مع منافاته لما ذكره
في بحث الحسن والقبح من انه ليس في الافعال قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة
او مقبحة يصير منشاء للامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فايدة
ومدخليتها فيه يعد ذلك الفعل عبثا او في حكم العبث في القبح وان اشتمل على فوايد
ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك ضرورة ان ما لا يكون
ملحوظا للفاعل عند ايقاع الفعل ولا موثرا في اقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على
من اتصف بالانصاف **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان لا يكون
الله تعالى محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل
هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز المتواتر من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم

من المسلمين

بلغ

٧٩

من المسلمين وغيرهم فانهم لا اختلاف منهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل
الحقيقة لا على سبيل المجاز وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن
نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا ولهذا لا يوصف
مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها ولا بالرحمة لان
[illegible] والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان الى [illegible] لا لغرض آخر
يرجع اليه وانما [illegible] كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان والقصد ولو صدر منه
النفع لا لغرض لم [illegible] كريما ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل المنصف
من نفسه هل يجوز [illegible] ربه الى العبث في افعاله وانه ليس بجواد ولا رحيم
ولا كريم نعوذ [illegible] الاقدام والانقياد الى مثل هذه الاوهام انتهى **قال**
الناصب خفضه [illegible] الملازمة لان خلو الفعل من الغرض لا يستدعي
كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم [illegible] معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على
الفعل ويمكن صدور الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له بل
[illegible] الذاتية التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة والغاية
لكان [illegible] عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح
فلا يكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان
الى الغير لاجل نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد الاختيار
وارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا لا يتوقف
على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى **اقول** ما ذكره في منع الملازمة منع المقدمة
التي بينها المص بقوله فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا آه وقد اشرنا اليه ايضا في دفع
ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقيا وكذا الكلام فيما ذكره في ترديده الآتي من المنع على
ان ما سلمه في هذا الترديد من ان يراد من قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه ارادة
ايصال الاحسان الى المحسن اليه فهو عين القول بالغرض في المعنى لان ارادة ايصال
ايصال الاحسان الى المحسن اليه يستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فايدة ذلك الفعل ومدخليتها
فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته
ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة
[illegible] بل وضعها وخلقها عبثا فلا يكون خلق العين للابصار ولا خلق الاذن
للسماع ولا [illegible] للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الاعضاء التي
في الانسان وغيره [illegible] ولا خلق الحرارة في النار للاحراق ولا الماء للتبريد
[illegible] النجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار والحساب وكل هذا
[illegible] الاعراض والحكم والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية وانه لم يخلق [illegible]
للاصلاح ويبطل علم الالهية وغيرها يلزم العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك [illegible]

قال الناصب خفضه الله اقول اذا قلنا ان افعاله تعـ محكمة متقنة مشتملة على حكم و
مصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعـ لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة
له بل هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليه المصالح وقبل خلق الاشياء وقدرها
ودبرها ولكن ليست افعاله محتاجة الى علة غائية كافعالنا الاختيارية فانا لو فقدنا
العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري وليس هو تعـ كذلك للزوم النقص و
الاحتياج بل الاثار والمصالح يترتب على افعاله من غير نقص الاحتياج الى العلة الغائية
الباعثة للفاعل ولولا انا لم نتصور الفعل الاختياري من الفاعل هذا هو المطلوب
من كلام الاشاعرة لا نفي منافع الاشياء وانها لم يكن معلومة لله تعـ وقت
خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمة خالق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي
اضاءتها منافع للعباد فالله تعـ قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع
المترتبة عليه بخلقها وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى حالة باعثة الى هذا
الخلق فلا يلزم ان لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة
والغاية المترتبة عليها لا بمعنى الغرض الموجب لاثبات النقص له انتهى اقول
ان قوله اولا لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعـ كقوله ثانيا
بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة اه كلام مجمل ان اراد به انها مقصودة لله تعـ
ملحوظة له عند الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وان اراد انه ملحوظة
قبل ذلك غير ملحوظة عند الاتيان بالفعل فهو عبث او في حكم العبث كما مر
ايضا واما ما ذكره من انا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري وليس
هو كذلك للزوم النقص والاحتياج اه فيتوجه عليه ما ذكرناه انفا من انا لا نم
ان الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجب للنقصان فانه تعـ محتاج في
صفاته الفعلية الى مخلوقاته اتفاقا على انا قد ذكرنا هناك ما يدفع ذلك بوجه اخر
وهو ما حاصله انه انما يلزم استكماله تعـ عن علمه في احتياجه اليه وهو جائز عند
الاشاعرة فتذكر قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم الطامة العظمى
والداهية الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق احد منهم
بل يحصل الجزم بكذبهم اجمع لان النبوة انما يتم بمقدمتين احديهما ان الله خلق المعجز
على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان كل من صدقه الله تعـ فهو صادق و
عدم القول باحديهما لا يتم دليل النبوة فانه تعـ لو خلق المعجز لا لغرض التصديق لم يدل
على صدق المدعي اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق
كان لكل احد ان يدعي النبوة ويقول الله تعـ صدقني لانه خلق هذا المعجز ويكون
نسبة النبي صلعم وغيره الى هذا المعجز على السواء ولانه لو خلق لا للتصديق لزم الاغراء
بالجهل لانه دال عليه فان في الشاهد لو ادعى شخص بانه رسول السلطان وقال
للسلـ

السلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك
ففعل السلطان ذلك ثم تكرر هذا القول من مدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان
هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول ذلك السلطان
كذا ههنا اذا ادعى النبي عم الرسالة وقال ان الله تعـ يصدقني بان يفعل فعلا لا يقدر
[illegible] مقارنا بالدعواه وتكرر هذا الفعل من الله تعـ عقيب تكرر الدعوى فان كل
عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعـ مغريا بالجهل وهو قبيح
لا يصدر عنه تعـ وكان مدعي النبوة كاذبا حيث قال ان الله خلق المعجز على يدي لاجل
تصديقي فاذا استحال عندهم ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي عم هذه الدعوى والمقدمة
الثانية وهي ان كل من صدقه الله فهو صادق ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال
والشرور وانواع الفساد والشرك والمعاصي الصادرة من بني ادم كيف يمتنع عليه
تصديق الكاذب فيبطل المقدمة الثانية ايضا هذا نص مذهبهم وصريح معتقدهم
نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم
وبين مسيلمة حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل ويخاف ربه
ويخشى من عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة وهل هؤلاء اعذر في مقالتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء
[illegible]ن عليهم السلام فهم شر من اولئك ولهذا قال الصادق عم حيث عدهم
وذكر اليهود والنصارى انهم شر الثلاثة ولا يعذر المقلد ايضا فان فساد هذا القول
معلوم لكل احد وهم معترفون بفساده ايضا انتهى قال الناصب خفضه
الله تعـ اقول حاصل ما ينفعه في هذا الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعـ لو لم يخلق
المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فنعلم ان بعض افعاله تعـ معللة
بالاغراض والجواب انه ان اراد بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار
على فعله الاختياري فهو ممنوع وان اراد ان الله تعـ يفيض المعجزة بالقصد والاختيار
وغاية وفايدة تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي من غير ان يكون ع باعثا له
على افاضة المعجزة فهذا مسلم ويحصل من تصديق الانبياء من غير اثبات الغرض
وهذا مذهب الاشاعرة كما قدمنا ثم ان هذا الرجل يفتري عليهم المدعيات المخترعة
من عند نفسه من غير تفهيم لكلامهم وتامل في غرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نفي النقص
والاحتياج من الله تعـ ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعي
صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا فيكونون غلطا منهم
في عقيدة بعثهم على اختيارها تنزيه الله تعـ من الاغراض والنقص والاحتياج فكيف
يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك افترى على الصادق عم كذبا في حقهم
وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة

وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا
نبوة محمد صلعم وهولاء قد لزمهم انكار
جميع الانبياء عم صح

كيف والشيخ الاشعري الذي هو مؤسس هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من زمان
الصادق والاشاعرة كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان
الرجل مفتري كودن كذاب مثل كوادن حلة وبغداد لا افلح من رجل سوء انتهى
اقول قد مر رد ما نهق به الناصب الحمار المهذار من التردد بشقيه وبيان
كذب ... حكما ومع الاشاعرة في هذه الم... وانا نقول ان
كان هذا المدعي باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدة آه فغ... اصروا على تلك
العقيدة الباطلة ولم يتاملوا في حجج اهل الحق عنادا ... ولم يلتفتوا الى
نصحهم اياهم وايضا لحقهم ذلك لهم باوضح بيان ان ... النقص والاحتياج الذي
توهموه غير لازم كما مر وهذا كدليل التعنت والجرءة ... ورسوله عم فاذا
اصروا فيما يؤدي الى انكار جميع الانبياء ... من اليهود والنصارى
ثم ما توهمه من منافاة تاخر الشيخ الا... زمان مولانا الصادق عم لصدق
الحديث الذي رواه المص عنه عم مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص احدا او جماعة
بوصف كلي ان يكون ذلك الواحد المبهم الموصوف به او جميع الجماعات
الموصوفة به موجودين عند الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوفون
بالايمان في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ونحوه الموجودين في زمان نزول الاية دون
من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظ وبالجملة مرجع الضمير البارز في قوله المص
حيث عدهم الناصبة المجبرة وهذا الوصف صادق على الاشعري واتباعه المجبرة
المتسترين بالكسب الذي لا محصل له كما مر ويتحرر ان وجدوا بعد زمان
مولانا الصادق عم وكذا الحال في الحديث المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة
فان المعتزلة يقولون المراد بالقدرية الاشاعرة والاشاعرة يقولون المراد
بها المعتزلة مع ان مبدا ظهور كل من هاتين الفرقتين متاخر عن زمان النبي صلعم
باكثر من مائة سنة ولا يخفى ان قصور شعور الناصب عن ادراك هذا المعنى المعلوم
المعهود من اعدل الشهود على انه اجهل وابلد من كوادن اليهود قال المص
رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى قد نص
صريحا في عدة مواضع من القران انه يفعل لغرض وغاية لا عبثا ولعبا قال
وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال الله تعالى افحسبتم
وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ... ظلام نص
في الغرض والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات
احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله وقال الله تعالى لعن الذين ...
على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون
... ولنبلوا اخباركم والآيات الدالة على الغرض والغاية في افعال الله

اكثر من ان تحصى فليتق الله المقلد في نفسه ويخشى عقاب ربه وينظر فيمن يقلده هل
يستحق التقليد ام لا وليتنظر الى ما قال ولا ينظر الى من قال وليستعد لجواب رب العالمين
حيث قال اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فهذا كلام الله تعالى على لسان
النذير وهاتيك الادلة العقلية المستندة الى العقل الذي جعله الله تعالى حجة على بريته
ولا يدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم فبشر عباد الذين يستمعون القول
فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب وليدخل
نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم قالوا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما
تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين ولا يعذر بقصر العمر فهو طويل على المفكر لوضوح
الادلة وظهورها ولا بعدم المرشدين فالرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء متظافرة
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا فيما سبق ان ما ورد من الظواهر
الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية
فقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فالمراد منه ان غاية خلق الجن والانس و
الحكمة المصلحة فيه كانت هي العبادة لا ان العبادة كانت باعثا له على الفعل
كما في ارباب الارادات الناقصة الحادثة وكذا غيره من نصوص الآيات فانها
محمولة على الغاية والحكمة لا على الغرض انتهى اقول قد بينا فيما سبق ان ما توهموه
من استلزام اثبات الغرض للنقص مردود لا يصلح باعثا للتاويل النصوص فالصواب
ابقاؤها على ظواهرها قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز تعذيب
اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي صلعم باعظم انواع العذاب واثابة اعظم العاصين
كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية
لا لكون الفعل حسنا ولا ترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا لغير غرض لم يكن تفاوت
بين سيد المرسلين وبين ابليس في الثواب والعقاب فهذان الوصفان عند
الاعتبار في الاثابة والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية الثواب ولا العقاب دون
الاخر فهل يجوز لعاقل يخاف الله تعالى وعقابه يعتقد في الله مثل هذه العقائد الفاسدة
مع ان الواحد منا لو نسب غيره الى انه يسيء الى من احسن ويحسن الى من اساء قابله
بالشتم والسب ولم يرض ذلك منه فكيف يليق ان ينسب ربه الى الشيء يكرهه
... قال الناصب خفضه الله اقول هذا الوجه بطلانه اظهر
... لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات
... والحكم ... فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة
... والحكمة في الافعال لا بد من اثباته بالنسبة اليه تعالى واذا كان
... كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي وعندي ان الفريقين
من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا هذا النزاع ولم يبينوا

فملاحظة الغاية والحكمة ...

ولكن كان ... ان ... لم يبينوا

محاله فان جل ادلة المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغاية والحكمة
والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كافعال من لم يلاحظ الغايات
واعتراضاتهم واردة على هذا فنقول الافعال الصادرة من الانسان مرضيا مبدا
دواعي مختلفة ولابد لهذه [illegible] المختلفة من ترجيح بعضها على بعض والمرجح هو الا[illegible]
الحادثة فبذلك [illegible] الفاعل على الفعل مقدم عليه [illegible] لولا
لم يكن للفاعل المختار [illegible] ذلك الفعل فهذا الفاعل [illegible] اختيار يحتاج في صدور
الفعل عنه الى ذلك الباعث وهو العلة الغائية [illegible] هذا تعريف الغرض
في اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعتزلي فاعترف بانه تعالى في افعاله صاحب
هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله [illegible] يقول بهذا قط لانه
ينفي الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج [illegible] صدور الغرض المؤدي الى الاحتياج
فلا شك انه نفي هذا من الله تعالى فبقي ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث
من افعاله تعالى فهو يقول ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق
للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظها [illegible] الله تعالى وراء علتها هي المعرفة
لا انه يفعل الافعال لا لغرض ومقصد [illegible] كاللاعب فهذا عين ما يقوله
الاشاعرة من اثبات الغاية [illegible] النزاع نشا من عدم تحرير المدعى
انتهى **اقول** من العجب انه يحكم بان بطلان ما ذكره المص اظهر من ان يخفى
ثم يحكم اخرا بانه صالح للصالح بوجه واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل
المختار لم يلاحظ غايات الاشياء آه فانما يدل على عدم القول بان الفاعل
للشيء غير ملاحظ لغايته بمعنى انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات
الشيء لا انه يجعل ذلك الغايت والمصلحة منشاء وعلة لصدور ذلك الشيء
والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشيء بمعنى قصده كون ذلك الغاية
منشاء وعلة لصدور ذلك الشيء عنه واين هذا من ذاك ومن البين ان مجرد
تصور الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون ان يجعل منشاء الصدور الفعل
لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي لجواز ان يتصور ذلك
ولا يجعله علة ومنشاء لصدور الفعل فيجوز استعماله في خلاف ما اقتضته الغاية
الكائنة فيه واما ما ذكره من الصلح فهو مبني على تخليط المذكور فيكون صلحا من غير
تراضي الخصمين **قال المص** رفع الله درجته **المطلب الخامس في انه تعالى**
يريد الطاعات ويكره المعاصي هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد
الطاعات سواء وقعت اولا ولم يرد المعاصي سواء وقعت اولا ولم يكره الطاعات
سواء وقعت اولا وخالفت الاشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك وقالوا
ان الله يريد كل ما وقع في الوجود سواء كان طاعة اولا وسواء امر به اولا

كلما

كلما لم يقع سواء كان طاعة اولا وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة
في الوجود من الشرك والظلم والجور والعدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى
راض بها وبعضهم قال انه يحب لها وكل الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة
لله تعالى غير مريد لها وانه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما لا يكره وان الكافر فعل في كفره ما هو
مراد الله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه وهذا القول يلزم منه
محالات منها نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة وكراهة الحسن قبيحة
وقد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبايح كلها انتهى **قال** الناصب خفضه الله
قد سبق من مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد
لما لا يكون فكل كاين مراد له وما ليس بكاين ليس بمراد واتفقوا على جواز اسناد
الكل اليه تعالى جملة واختلفوا في [illegible] كما هو مذكور في موضعه ومذهب المعتزلة ومن
تابعهم من الامامية انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للمامور به منها
كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشياء كلها وخالق الشيء
بلا اكراه مريد له بالضرورة واما ما استدل به هذا الرجل في عدم جواز ارادة الله تعالى
للشرك والمعاصي فهو من استدلالات المعتزلة والجواب ان الشرك مراد الله تعالى
بمعنى انه امر قدره الله تعالى في الازل للكافر لا انه رضي بهذا الشرك به وهذا من باب
التباس الرضى بالارادة واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى
فان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراد لوجد وان اراد عدم الرضا
به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا وعدمه واما انه تعالى امر بما لا يريد
ونهى عما يكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم
وهذا لا بعد من التسفه ولا محذور فيه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع
المامور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لاتمام الحجة عليهم فلا يعد سفها واما
ما ذكر من لزوم نسبة القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار اذ لا قبيح
بالنسبة اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ومع هذا فانه مشترك
الالزام لان خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق منا
ومنكم انتهى **اقول** لا يخفى ان صغرى ما ذكره من دليل الاشاعرة ممنوعة
وانما الله [illegible] انه خالق ما يكون خيره غالبا على شره والقبايح الصادرة من الشاهد
لا يليق صدورها منه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اخترعه واصطلحه
[illegible] حمل الارادة بمعنى التقدير وقد سبق انه يمكن كونه قد تبع في ذلك للمتجانية
[illegible]عة وكونه متوهما لاصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح العقايد
[illegible] اراد بالتقدير الخلق فهو اول البحث والنزاع لانا نمنع كون الشرك
[illegible] القبايح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى وان اراد التبيين والاعلام

والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر فهو خارج عن محل النزاع كما عرفت
في بحث القضاء والقدر وقد سبق ايضا ان الفرق بين الارادة والرضا غير مرضي واما
ما ذكره بقوله واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة له تعالى فيظهر من تعقيبه
اياه بالترديد الآتي [illegible] بل قال انه وهو افتراء بلا امتراء [illegible] المص
لم يذكر ان الطاعات التي لم [illegible] الكفار مكروهة لله تعالى بل قال انه [illegible] طاعة
سواء وقعت اولا واين هذا من ذاك مع ان ذلك الترديد [illegible] هم من شقه
الثاني ان تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان [illegible] ان من خطب امرأة
فاجابه يقال انه رضي بتزويجه مع انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله فجوابه [illegible]
بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم [illegible] اولا فلما مر مرارا
من ان الارادة لم يجي بمعنى التقدير لغة وعرفا [illegible] فلانه ان اراد بقوله في نظام
العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح اي خلق القبيح الواقع في الجملة مخلوقات العالم
فهذا لغو من القول كما لا يخفى وان اراد به الاشارة [illegible] مدخلية لخلق القبيح في نظام
العالم وتعليل حسنه في الجملة به فهو مخالف لمذهب [illegible] الاشعري النافي لتعليل الافعال
والقاعدة الاصلح بنظام الكل كما ذهب اليه [illegible] والامامية واما ثالثا فلانه
لو تم ما ذكره آخرا بقوله اذ لا قبيح بالنسبة اليه تعالى [illegible] مدعى ولغى المقدمات [illegible] البقية
ولا يظهر وجه لتعليل تلك المقدمات بالعلة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة
في كلام الناصب خلط وخبط وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة الا الامر من الصفة
المخصصة وحينئذ نقول ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين
بارادة القبيح كما اوعدهم بفعله في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا
وقوله ويريدون ان يتحاكموا الى الجبت والطاغوت الآية مع ان العقلاء يذمون
من نهى شيئا عن شخص واتى بمثله بقولهم شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله
عار عليك اذا فعلت عظيم قال المص [illegible] الله درجته ومنها كون العاصي
مطيعا لعصيانه حيث اوجد مراد الله تعالى وفعل وفق مراده قال الناصب
خفضه الله اقول جوابه ان المطيع من اطاع الامر والامر غير الارادة فالمريد هو المقدر
للاشياء ومرجح وجوداتها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلا يقال [illegible]
نعم اذا امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين انتهى اقول [illegible] ان
الامر مستلزم للارادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من [illegible] الناصب وان كون الارادة به
وتقديراته وتمويهاته ومع ذلك لا يسمن ولا يغني عن جوع كما لا يخفى قال المص
ومنها كونه تعالى يامر بما يكره لانه امر الكافر بالايمان وكرهه من حيث لم [illegible]
[illegible] لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من فعل ذلك من اشخاص البشر
[illegible] الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز العاقل

ان ينسب الى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه ويتنزه عنه انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول قد سبق المنع من ان الآمر بخلاف ما يريده يعد سفيها وانما يكون كذلك
لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به وليس كذلك لان الممتحن لعبده هل
[illegible] لا قد يامره ولا يريد منه الفعل اما ان العباد [illegible] اذا اتى العبد
بالفعل [illegible] امتثل امر سيده واما انه لا يريد [illegible] فلانه لا يحصل مقصوده وهو
الامتحان [illegible] عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الآمر اقول قد سبق ان
ذلك المنع مكابرة وما استند به على كون الامر في تلك الصورة امرا حقيقة بانه اذا اتى
بالفعل يقال امتثل امر سيده مدفوع بان ذلك لا يكفي في حصول حقيقة الامر
بل لا بد ان يكون ذلك المامور مرادا ولو كفى صورة الامر وصدق الامتثال في ذلك
لزم ان يكون الخبر المراد به الامر اتفاقا كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء الآية خبرا حقيقة لانه اذا سمعه المخاطب يحكم بانه كلام خبري مشتمل
على النسبة التامة وبطلانه ظاهر قال المص رفع الله درجته ومنها مخالفة النصوص
القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى وما الله يريد ظلما
للعباد وكل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها ان الله لا يرضى لعباده الكفر وان
تشكروا يرضه لكم والله لا يحب الفساد الى غير ذلك من الآيات فتراى عرض يخالف
هؤلاء القرآن وما دل العقل عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد يستعمل لفظ الارادة ويراد به الرضا والاستحسان ويقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم
الرضا فقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد اريد من الارادة الرضا فسلب الرضا بالظلم
عن ذاته المقدسة وهذا عين المذهب واما الارادة بمعنى التقدير والترجيح او مبدأ الترجيح
فلا يقابله الكراهة وهو معنى آخر وساير النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا انتهى
اقول قد مر ان الارادة يتضمن الرضا ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى
التقدير فقد مر انه من مصطلحات الناصب ولا يجديه الا العذاب الواصب
وعطف الترجيح على التقدير خلط وتلبيس لا يخفى على الطالب الراغب قال المص
رفع الله درجته ومنها مخالفة المحسوس وهو اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي
[illegible] الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة
دعاء و[illegible] صرف فثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها وانتفاء الصارف
عنها وفي القبح [illegible] ثبوت الصارف وانتفاء الداعي لانه ليس داعي الحاجة لاستغنائه تعالى
[illegible] ولا داعي الحكمة [illegible] تها اياه ولا داعي الجهل لاحاطة علمه به فتحقق ثبوت
[illegible] الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي فثبت ارادته للاول و
[illegible] انه للثاني انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اسناد افعال العباد
الى التحقق من الدواعي وانتفاء الصوارف لا ينافي سبق ارادة الله تعالى لافعالهم

وخلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب والمباشرة فلا يكون مخالفة للمحسوس واما
ماذكره من الدليل فهو مبنيٌ على اثبات الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناهما انتهى
اقول ان الناصب لم يفهم ان مراد المصنف من الداعي الارادة المفسرة عنده عند
ساير الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالاصلح على اختلاف العبارتين
وحينئذ كيف يمكن ان يتوهم من كلام المصنف انه ادعى ان اسناد افعال العباد الى تحقق
الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق ارادة الله تعالى حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك
وبالجملة حاصل كلام المصنف ان ماذهب اليه الاشاعرة من انه تعالى يريد كل ما وقع في
الوجود من الطاعة والمعصية يخالف ما هو المحسوس من اسناد الافعال الى داعي الارادة
المفسرة بالعلم بالنفع فانه كان البارئ تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوا به لزم ان
يفعل من غير علم بالنفع بدون ملاحظة الاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية في ايجاد البعض تلك
الموجودات وهي القبايح المحكوم عليها في [illegible] بالقباحة وعلى هذا لا يصير كلام الناصب
مقابلا لكلام المصنف اصلا كما لا يخفى ومن حصل [illegible] محصلا مرتبطا بكلام المصنف ونحن
في صدد الاستفادة واما ما ذكره من ابطال قاعدة [illegible] القبح العقليين فقد عرفت
بطلان ابطاله مما قررناه آنفا **قال المصنف** [illegible] درجه **المطلب السادس**
في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى اتفقت [illegible] والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة
وجميع طوايف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ثم ان الاشاعرة
قالوا قولا الزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء و
ان الله تعالى يفعل القبايح باسرها ولا موثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبايح
ويكون القبايح من قضاء الله تعالى لزم ابطال احدى المقدمتين وهي اما عدم وجوب
الرضا [illegible] تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع اما على
قول الامامية [illegible] ان الله تعالى منزه عن الفعل القبيح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو
حكمة وعدل وصواب فلا شك في وجوب الرضا [illegible] الاشياء لاجرم كان الرضا
بقضايه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجب [illegible] لزم منه خرق الاجماع في ترك
الرضا بقضاء الله ولا في الرضا بالقبايح انتهى **قال** الناصب خفضه الله
قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب [illegible] الاشاعرة والملزوم نسبة
فعل القبايح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق وانه غير لازم لان خلق القبيح
ليس فعله ولا قبيح بالنسبة اليه واما قوله فيكون القبايح من قضاء الله تعالى فجوابه
ان القبايح مقضيات لا قضاء والقضاء فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق ونحن
نرضى بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح [illegible] القبيح ليس
من المتقدمين وجوب الرضا بالمقضي بل هو المقضي كما عرفته ولم يلزم منه خرق اجماع انتهى **اقول** [illegible]
[illegible] ذلك مع ما تعقبناه من بيان ان خلق القبيح قبيح وانه لا معنى لعدم

علي العبد وقدره والرضا بالقبيح [illegible] ان الرضا [illegible] وكان من قضاء الله [illegible]

قبح القبيح عند صدوره عنه تعالى وبالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء والمقضي مما يقضي
المتامل على بطلانه ونزيد على ذلك ههنا ونقول يجب الرضا بالمقضي ايضا بل هو المراد
مما اشتهر من وجوب الرضاء بالقضاء وذلك لانه اذا اختار الله تعالى لعبده شيئا
وارتضاه فلا يختار العبد ولا يرضاه كان منافيا لا [illegible] قال بعض المتاخرين
ههنا وقال اختيار الرب لعبده نوعان اختيار ديني شرعي فالواجب على العبد ان
لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره له سيده قال تعالى وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى
الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فاختيار العبد خلاف ذلك مناف
لايمانه وتسليمه ورضايه بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا النوع الثاني اختيار
كوني قدري لا يسخطه الرب كالمصايب التي يبتلي عبده بها فهذا لا يضره فراره
منها الى القدر الذي يرفعها عنه ويكشفها وليس في ذلك منازعة للربوبية وان كان
فيه منازعة للقدر بالقدر فهذا تارة يكون واجبا وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين
وتارة يكون حراما وتارة يكون مكروها واما القدر الذي لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر المعايب
والذنوب فالعبد مامور بسخطه ومنهي عن الرضا به فتامل **تتميل جميل**
ان قال قايل ما معنى قولكم في القضاء والقدر وهل افعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى
وقدره كما يقتضيه ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره والا وما معنى
الخبر المروي عن رسول الله صلعم انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي
فليتخذ له ربا سوائي وما روي عنه صلعم انه اوجب الايمان بالقدر خيره وشره
واخبر ان الايمان لا يتم الا به قلنا الواجب في هذه المسئلة اولا ان نذكر معاني
القضاء والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق بافعال العباد من ذلك وما لا يتعلق
ونجيب عن الروايات الواردة في ذلك بما يلايم الحق اما القضاء فانه قد جاء
بمعنى الاعلام كقوله تعالى وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمناه و [illegible] بمعنى الحكم والالزام
كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم بذلك في التكليف على خلقه و
الزمهم به وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن واما
القدر فانه قد جاء بمعنى الكتاب والاخبار كما قال جل وعلا الا امراته قدرناها من
الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح وجاء بمعنى وضع الاشياء في
مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال تعالى وقدر فيها اقواتها وجاء بمعنى
التبيين لمقادير الاشياء وتفاصيلها واما افعال العباد فيصح ان نقول فيها ان الله تعالى
قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمها عباده واوجبها وهذا الالزام اثر وليس
بالجبر [illegible] وانه سبحانه قدر افعال العباد بمعنى انه بين لها مقاديرها من حسنها وقبحها
ومباحها وحظرها [illegible] فرضها ونفلها واما القول بانه قضاها وقدرها بمعنى انه تعالى خلقها
فغير صحيح لانه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن المعاصي ولم يستحق المطيع

مستحبا وتارة يكون م

ثوابا على عمله واما افعال الله تع فنقول انها كلها بقدر ونريد انها لا تفاوت فيها ولا خلل وانها كلها بموجب الحكمة ملتيمة وعلى نسق الصواب منتظمة ومنها الخبر الاول ان كان صحيحا فمعنى القضاء فيه هو ما يبتلي ويمتحن به العبد من امراضه واسقامه وشدايده والامه ... له من قضاء الله الذي يجب على ... الرضاء به والصبر عليه وهو ما يفعله الله تع بعبده لحكمته البالغة ... وعلمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده فيه ولا دخل للمعاصي في القضاء لانه سبحانه لا يقضي على العبد بالمعصية لانها من الباطل الذي يعاتب عليه وقد قال عز من قايل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على ايجاب الايمان بالقضاء والقدر خيره وشره فالخير من القضاء والقدر هو ما مالت اليه الطباع والتذت به الحواس والشر ضد ذلك ويسمى شرا لما على النفس فيه من الشدة والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع المسلمون بان الر... اجب ولا يخفى انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تع وقدره لوجب ... الرضاء به وتحتم ترك الكاره لكن لما راينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبو... رضى به وبهذا كونه علمنا انه ليس من قضاء الله وقدره ومما يؤيد هذه المعاني ... هذه المباني ما روي بالاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين ع انه قال ... قال له شيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام وقضاء من الله وقدره فقال امير المؤمنين عليه السلام والذي خلق الحبة وبرء النسمة ما وطينا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب عناي ما ارى لي من الاجر شيا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سايرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ... في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك ... ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب وال... والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تات ملامة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ... المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان ... ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل ... عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر ... الله والحكم ثم تلا قوله تع وقضى ربك ان لا تعبدوا الا ... العلامة ... ظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيا من المعاني المذكورة ... محل تامل انتهى ولا يخفى ان هذا الحديث منهاج الحق واليقين وقد بين فيه ما هو الحق

في مسئلة افعال العباد كمال التبين وما اورد عليه العلامة القوشجي مندفع بان امير المؤمنين ع بهذا التفسير ان كان على سبيل الوجوب فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى الايجاب وذلك لان امره ع موافق لما امر الله وهو واجب الاتباع وان كان على سبيل الاستحباب والاولوية فهما بمعنى الاعلام او الامر المفيد للاولوية يتضمنه والاول اظهر ويؤيده قوله ع هو الامر من الله وقوله وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وح فقوله ع لعلك ظننت قضاء لازما الخ يفيد سلب الوجوب العقلي والاضطرار كما يدل عليه ما تقدم عليه في الرواية وما تاخر صريحا فتدبر وعند ذلك يندفع التامل في التاييد والحمد لله الذي ايدنا بهذا والصلوة على محمد سيد الورى وآله اعلام الهدى قال المص رفع الله درجته المطلب السابع في ان الله تع لا يعاقب الغير على فعله تع ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان الله تع لا يعذب العبد على فعل يفعله الله تع فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة انه تع لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تع والسب له ولانبيايه ويعاقبهم على ... ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكر احوال المعاد ثم يقول فما لهم عن ... ذكرة معرضين وهذا اشد الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ... قد قال الله تع وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولا تزر وازرة وزر اخرى واي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك او لا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له ان ينسب ربه الى هذه الافعال مع ان الواحد ... لو قال قيل له انك تحبس عبا... في حوايجك لقابل ... وتبراء من هذا الفعل ... يجوز ان ينسب الى ربه ما يتنزه هو عنه ... قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله ... نص في كتابه العزيز الله خالق كل شيء وهو يعذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تع والخلق غير الفعل والمباشرة ثم انه لو عذب عباده بانواع العذاب من غير صدور ذنب عنهم يجوز له ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق الغير ومن تصرف في حقه باي وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظالم فالعباد كلهم ملك الله تع وله التصرف فيهم كيف يشاء الا ترى الى قول عيسى ع حيث حكى الله تع عنه ان تعذبهم فانهم عبادك جعل العبودية سببا مصححا للتعذيب والمراد انهم ملكك ولك ان تتصرف فيهم كيف شئت

فلا ظلم بالنسبة اليه تعالى كيفما يتصرف في عباده هذا هو مذهب الحق الابلج وما سواه بدعة
وضلالة كما ستراه وتعلمه بعد هذا في مبحث خلق الاعمال ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من خلق
الاسود وتعذيبه بالسواد فهذا من باب طامات ولذا اما ذكره من الامثلة فان هذه
الاشياء اعراض خلقت [illegible] المتعلقة به ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست
مثل هذه الاعراض لان العبد في الافعال كاسب ومباشر والثواب والعقاب
بواسطة المباشرة كما ستعرف انتهى **اقول** لا نسلم انه تعالى في الآية المذكورة
جعل مجرد العبودية سببا للتعذيب اذ الظاهر ان الاضافة في عبادك للعهد
ولهذا لم يقل عبادا لك او عبيدك فافهم والمراد انهم عبادك الذين عرفتهم عاصين
مكذبين لرسلك منكرين لانبيائك ويدل على عصيانهم وشركهم صدر الآية حيث
خاطب الله تعالى فيه عيسى عليه السلام بقوله واذ قال الله [illegible] يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس
اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك [illegible] ما يكون لي ان اقول ما ليس
لي بحق الى آخر الآية واما ما ذكره من ان الامثلة [illegible] المذكورة من خلق السواد والطول
ونحوهما اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست
من هذه الاعراض ان اريد تحقيق بالاعراض فذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى اتصاف
الاعراض المذكورة بمحليته العبد [illegible] فرشا ركة الافعال لها في هذا الوصف
فلا يظهر الفرق بين الامرين في جعل المحل بالنسبة الى احدهما موجبا لترتب
الثواب والعقاب دون الآخر واما المباشرة فان اريد به ايضا معنى المحلية كما
يشعر به ظاهر كلام المصنف بمعنى ان العبد يصير محلا لمباشرة العصيان والاتصاف
فلا يحصل الفرق ايضا وان اراد صدور الفعل المعصية مثلا عن العبد فقد وقع الاعتراف
بان العبد فاعل لبعض افعاله فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قايل بالفصل فافهم
قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الثامن في امتناع تكليف ما لا يطاق**
قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة ان يكلف العبد ما لا قدرة
له عليه ولا طاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له
ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا كونه في المشرق
حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال جبل قاف
في خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة ولا انزال الشمس والقمر [illegible]
الى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهب الاشاعرة [illegible] الله تعالى لم
يكلف العبد الا ما لا يطاق ولا يتمكن من فعله خالفوا المعقول الدال على قبح ذلك
وهو انه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم والظلم
احدا ام الظلم هو الاضرار بغير المستحق واي اضرار اعظم من هذا مع انه غير مستحق

ودخل والاعادة وم

تعالى الله

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جايز والمراد من هذا الجواز الامكان الذاتي وهم
متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له
التكليف باي وجه اراد وان كان العلم العادي [illegible] عدم [illegible] وايضا لا قبيح من الله
شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف ما لا يطاق
لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان المكلف للزمن الطيران الى السماء وامثاله يعد
في العقل سفيها وقد مر فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام
من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق على مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله
بعدم وقوعه او تعلق ارادته واخبار[illegible] مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة
الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق [illegible] بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة يتعلق
حال وجوده عندنا ومثل هذا [illegible] ما لم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة يتعلق به
[illegible] والتكليف بهذا جايز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا
بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تاركا للمامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم
بطلانه من الدين ضرورة الثاني ان يمتنع لنفس [illegible] الضدين وقلب الحقايق
واعدام القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم ان جواز التكليف به فرع تصوره
وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره
وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا الا ان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف
بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات وهذا باطل الثالث ان لا يتعلق به القدرة
الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق
به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا يتعلق بايجاد الجواهر [illegible]
من جنس ما يتعلق به [illegible] من نوع او صنف لا يتعلق [illegible] كحمل الجبل والصعود
الى السماء وساير الممتنعات العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول بجوازه الامكان
الذاتي والمعتزلة يمنعونه [illegible] لقبحه العقلي مع انا قايلون بانه لم يقع وهذا مثل ساير
المجوزة للاشاعرة من الامور الممكنة كالروية وغيره والتجويز العقلي لا يستلزم الوقوع
انتهى **اقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف
بما لا يطاق امكانه الذاتي دون الوقوع انما هو مذهب بعض متاخري الاشاعرة
الذين فروا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم واما مذهب شيخهم ومن تابعه
من [illegible] اصحابه وهو الذي قصد المصنف ان يتكلم عليه ههنا فهو الامكان الوقوعي
[illegible] عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب ونحوه وقال الغزالي
ان هذا المذهب لايق بمذهب شيخنا لازم له من وجهين آخرين احدهما ان القدرة

الحادثة عنده لا تأثير له في المقدور فهو واقع باختراع الله تع فقد كلفنا فعل الغير والاخر ان القاعد عنده غير قادر على القيام وهو مامور بالقيام وقدرة القيام يقارن القيام انتهى فقول الناصب وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قطعا في الشرايع بحكم الاستقراء او يكون كاذبا وسنزيد ذلك وضوحا عنقريب ان شاء الله و

اما ثانيا فلان ما ذكره في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تع كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر مرارا

واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الاولى من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف بهذا جايز بل واقع اجماعا واذا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكباير الخ مما ذكره صاحب المواقف وحاصله على ما صرح في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور وممتنع منه الفعل لان الله تع قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والالزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين هناك ايضا احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع امكان الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم او خبر او غيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا يبطل المجمع عليه فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما وايا ما كان تعين وامتنع الآخر ولما ذهب اليه الاشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الاعمال مخلوقة لله تعالى فانهما ظاهران في استلزامها كلية لكون التكليفات مستحيلة انتهى وقد اجاب عنه المص قدس سره ايضا في كتاب نهاية الوصول من وجه سبعة فليطالع ثمه

واما رابعا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف ان هذا هو محل النزاع مردود باستلزامه لان يكون كثيرا من ادلة الاشاعرة ههنا غير منطبق على محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف ايضا في آخر هذا التحرير حيث قال وبما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوا في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك ان صاحب المواقف انما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان اكثر ادلة اصحابه للفرار عما هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز تكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي عن تلك الشناعة والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار الى هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقائل ان يقول

ان ما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضنا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هولاء يجوزونه اي يجوزون التكليف بالمحال لذاته ويدل ايضا على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم ان الامة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما يمتنع تصوره او لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجوداتها او بوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يومن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب المص الى امتناع الاول وهو المختار وهو ما قال اليه الغزالي انتهى ثم الظاهر ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين العوام في مخاطبة ادريس ع مع ابليس عليه اللعنة كما اشار اليه الفناري في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة فلا نقص في القدرة ولم لا يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور فيها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوب او امتناع والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس ع حيث جاءه ابليس في صورة انسان [illegible] وقال [illegible] في كل دخلة وخرجة سبحان [illegible] والحمد لله فجاءه بقشرة [illegible] الله تع يقدر ان يجعل الدنيا في [illegible] الابرة ونخس بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرد عن رسول الله صلعم فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس ع اجوبة في مسايل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم ولهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شان شيخه الاشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتعييره وتوبيخه له في متابعته للاشعري حيث قال واعجب احواله [illegible] انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة يوهم انه من الحكماء المبرزين الذين [illegible] الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم [illegible] يرجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول لانه

ابن [illegible] ه

في هذه الغرزة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا ه

وقد [illegible] ه

كمان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف يرتب حدا ولا يقيم برهانا
بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيه خبط عشوا انتهى قال المصنف
رفع الله درجته **المطلب التاسع في ان ارادة النبي ع** موافقة لارادة الله تعالى
ذهبت الامامية الى ان النبي ع يريد ما يريده الله تعالى ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه
في الارادة والكراهة وذهب الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي ع يريد ما يكرهه
الله تعالى ويكره ما يريده لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن
الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي ع اراد منهم الطاعات فخالفوا بين
مراد الله تعالى وبين مراد النبي ع وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان
والنبي اراد هما منهما فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيه نعوذ بالله من مذهب يؤدي
الى القول بان مراد النبي يخالف مراد الله وان الله لا يريد من الطاعات ما يريده
انبيائه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول الارادة قد يقال ويراد بها
الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهية وقد يراد بها الصفة المرجحة
والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى لا يقابله الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضا
والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضي لله
فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله واما قوله ذهبت
الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي ع يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده
لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان والنبي ع اراد منهم
الطاعات فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا
انه لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله مخالفة قط وان اراد ان الله
يقدر الكفر لكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضاء والاستحسان فهذا
صحيح لان الله تعالى ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى انه يقدره والحاصل
انه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم
المصالح انتهى **اقول** قد جمع الناصب في هذا الفصل جميع مقدماته
الفاسدة التي ذكرها سابقا متفرقة من ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى
التقدير وبني عليهما ترديده المردود وكذا الحال في ما ذكره في الحاشية من ان
الملخص ان الله تعالى قد يقدر ما لا يرضى به فلا يرضى به النبي ع وقد يرضى بما لم يقدره
فهو المرضي ايضا له وليس ههنا مخالفة اصلا انتهى والحاصل انه اراد بتقدير
ما لا يرضى به خلق ما لا يرضى به فهو مردود بما مر وان اراد به ارادة ما لا يرضى به
فهو مدفوع بما سبق من ان الارادة مستلزمة للرضا وان ارادة الاعلام
والتبيين والكتابة فهو مسلم لكن لا يجديه فيما هو بصدده كما لا يخفى **قال المصنف**

رفع الله درجته المطلب العاشر

رفع الله درجته **المطلب العاشر في انا فاعلون** اتفقت الامامية والمعتزلة
على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين
بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل
بل قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم
الرامي دون تلك الآجرة ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون الآجرة
لما استحسن ذم الرامي دون الآجرة بل هو حاصل في البهائم قال ابو الهذيل حمار بشر
اعقل من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به الى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور
وان اتيت به الى جدول صغير جازه لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه
وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى ان
لا مؤثر الا الله فلزمهم من ذلك محالات انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها
وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا
فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا
لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته
من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى
مفعولا للعبد فالعبد فاعل وكاسب والله خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم
ولا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون
الخلاف في انه فاعل اولا كما صدر الفصل بقوله انا فاعلون واعترض الاعتراضات
عليه فنحن ايضا نقول انا فاعلون ولكن هذا الفعل الذي اتصفنا به هو مخلوق لنا
او خلق الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا واختيارنا وهذا [illegible]
فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق الله تعالى [illegible] يجوز ان يكون
العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله ودليل الاشاعرة ان [illegible] فعل العبد ممكن
في نفسه وكل ممكن مقدور لله لشمول قدرته كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور
لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد فما هو ثابت
في محله وهذا دليل لو تامله المتامل لعلم ان المدعى حق صريح ولا شك ان الممكن اذا
جاء فيه القدرة القديمة المستقلة توجده ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم
الشبهة الى اختيار مذهب ردي وهو اثبات تعدد الخالقين غير الله في الوجود
وهذا خطاء [illegible] استجراء كبير لو تاملوا عاقبته لارتدعوا منه كل الارتداع كما سنبين
لك [illegible] الله في اثناء هذه المباحثات ثم ان مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية
ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب

بل باختياره ولهم فى اختيار هذا المذهب طرق منها ما اختاره ابو الحسين من مشايخهم
وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة فى ايجاد العبد بفعله وزعم ان العلم بذلك
ضرورى لا حاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة
بين حركتى المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك
الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شئ منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته
ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية انكار هذا سفسطة مصادمة للضرورة
كما اشتمل عليه اكثر دلايل هذا الرجل فى هذا المبحث والجواب ان الفرق بين الافعال
الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه عايد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار فى
الاولى وعدمها فى الثانية لا الى تاثيرها فى الاختيارية وعدم تاثيرها فى غيرها والحاصل
انا نرى الفعل الاختيارى مع القدرة والفعل الاضطرارى بلا قدرة والفرق بينهما يعلم
بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختيارى لا يلزم تاثيرها فيه وهذا محل النزاع
فتلك التفرقة التى يحكم بها الضرورة لا يجدى للمخالف نفعا ثم ان دعوى الضرورة
فى اثبات هذا المدعى باطل صريح لان العلماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد
فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفى الضرورة
عن هذا المتنازع فيه لا التفرقة بالحس بين الفعلين فانه لا مدخل له فى اثبات
المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه والقم
ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشئ لا يتوقف على ارادته لتلك
الارادة وانه مع الارادة الجازمة الجامعة يحصل المراد بدونها لا يحصل ويلزم منهما انه
لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه وهذا ظاهر للمنصف المتامل فكيف يدعى الضرورة
فى خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة فى هذا المبحث فهو مبطل فيه [illegible]
[illegible] اثبات القدرة بدون التاثير من سخيف القول كما مر وسيجئ عنقريب
[illegible] الله تعالى والتمسك بجريان العادة قد اسبقنا فى بيان فساده ما لا يحتاج الى
العادة واما الكسب فقد الكتب من السخف والفساد وما الكتب لو زيادة واما ما ذكره
بقوله فنحن ايضا نقول انا فاعلون الخ فهو كاذب فيه كيف وهم صرحوا بان الفعل
من الله تعالى والكسب من العبد ولو سلم اطلاقهم الفاعل على العباد فانما يتجوزون
به عن معنى الكسب والمحلية ولا يريدون به معناه الحقيقى الذى قصده المص ههنا
وهو الايجاد والاصدار الذى يتعارفه اهل اللسان واما ما ذكره من ان الافعال الذى
يظهر صدورها عن العباد لا يستبعد العقل ان يكون صادرة فى الحقيقة عن الله تعالى مقارنا
لقدرتنا فيتوجه عليه انه يتضمن انكار البديهى الظاهر المشاهد لكل احد صدورها من
العباد وارتكاب نسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمى فى الظلام
لا يكون مستبعدا واى دليل قطعى او اقناعى ظنى تام على خلاف المشاهد الظاهر

حتى يكون رافعا للاستبعاد العقل وبهذا يظهر فساد تمثيله بالاسود فان السواد قايم
عليه بمعنى وقوعه عليه فلا وجه لقياسه الى الافعال القايمة بالعباد بمعنى صدورها
عنهم كالاكل والشرب كما مر بيانه ولهذا ترى اهل العدل يحكمون بان السواد والبياض
ونحوهما من الاعراض فعل الله تعالى والاكل والشرب والزنا والسرقة ونحوها من
فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه مشهورا معتمدا عليه عندهم
ولهذا ايضا خصه الناصب بالذكر ههنا مردود من وجوه اما اولا فلان شمول قدرته تعالى
لجميع المقدورات مما لم يثبت عند المعتزلة فانهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة
الله تعالى وافعال العباد بقدرتهم واما ثانيا فلانه منقوض باتخاذ الولد ونحوه فانه
ممكن فى نفسه مع استحالته على الله تعالى اتفاقا وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن
ذلك واما ثالثا فلانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها به بالذات
فهو ممنوع وغير لازم مما استدلوا به على ذلك المطلوب بل يجوز ان يكون تعلقها الى
بعض بالذات والى بعض آخر بالواسطة وكلام الاصفهانى فى شرحه للطوالع يميل
الى ذلك حيث قال والحق ان انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه
قادر على الكل وان اريد به تعلقها به على الوجه الاعم فهذا لا ينافى كون افعال العباد
مقدورا لهم بالذات واما رابعا فلانه ان يريد بشمولها للجميع تعلقها به بالفعل فهذا
غير لازم مما ذكروه فى بيانه لجواز ان لا يكون الامكان علة لتعلقها بالفعل بل لامكان
التعلق وفعليته يستند الى ما ينضم الى الامكان وان يريد به تعلقها بالامكان فهذا لا يستلزم
الفعلية فى جميع الممكنات حتى يلزم اجتماع قدرتين موثرتين بالفعل فى مقدور واحد
والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسى طيب الله مشهده علة مصححة لتعلق
القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المصححة لشئ تحققه بالفعل لجواز ان يكون
هناك ما يمنعه وبهذا يندفع دليل اخر للاشاعرة وهو ان العبد لو كان [illegible] افعاله
نفسه لجاز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه [illegible] الامكان و[illegible]
متحقق فى الجسم والتالى باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل [illegible] مذهبا ردياً
هو اثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم اذا كشف غطاؤه ظهر جودة ما اختاروه وذلك
لان الردى اثبات تعدد الخالق القديم الذى لا يكون مخلوقا لغيره ابتداء او بواسطة
كما يلزم الاشاعرة من القول بزيادة الصفات القديمة واما اثبات الخالق الحادث
الذى يكون ذاته وحيوته وقدرته وتمكينه وساير صفاته وكمالاته مخلوقة لله تعالى كما هو
شان العبد على راى اهل العدل فلا رداءة فيه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه
فاعلا للقبايح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مرارا واما ما ذكره صاحب المواقف
وقد ظن الناصب المرتاب انه عين الصواب بل كانه وجد تمرة الغراب وفيه نظر
اما اولا فلان محصل كلام ابى الحسين والمص ومن وافقهم فى هذا المقام دعوى البداهة

من الجواب فهو ما ذكره م

فرمقدمات ثلثة احديها علية القدرة والاختيار وتاثيرهما والثانى ان العبد فاعل لنحو
الصعود الى المنارة بقدرته دون السقوط منها ودون حركة الارتعاشية والثالث
انه لولم يوثر قدرته فى هذا الصعود لم يصعد لانهم جعلوا الاولى منها نظرية والثانيتين
ثيلا عليها حتى يتوجه انه دو ان غير مقيد للعلية ثم لو جعل الدوران تنبيهًا على المقدمة
الاولى لكان له وجه ويضعف منع لزوم العلية وما ذكره من ان علماء السلف كانوا
بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل آه مدخول بان ما ذكره
السلف من اهل العدل بصورة الدليل انما هى تنبيهات على المدعى الضرورى قد حملها
من خالفهم من الاشاعرة على الاستدلال ليمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة
عليها فلا يلزم ما توهمه الناصب من نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة بل اللازم
نسبة المعزولين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة الذين هذا شانهم فى اكثر المسايل
كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تاثيرها انما يورث الفرق على تقدير تحققه
فى نفس الامر لكنه غير متحقق لشهادة الوجدان بتاثيرها ثم لو كان الفارق وجود قدرة
غير موثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه ايضا ولا شك
انه اذا سقط لم يوثر قدرته فى هذه الحركة نعم انهم قالوا بتعلق تلك القدرة والارادة
بالصعود دون السقوط لكن اذا لم يكن لها نحو تاثير فى الفعل غير انها مقارنة لمحله فتعلقها
وعدم تعلقها انما يفيد فى صحة اطلاق اللفظ دون التغاير فى نفس الفعل وكونه اثرا
للقدرة مع ان البديهى هو الثانى وبالجملة من الضعف من نفسه علم الفرق بين الحركتين
بان القدرة موثرة فى الاولى دون الاخرى واثبات القدرة بدون التاثير لا يكون له
معنى محصل بل غير معقول اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار واثبات
السامعة للاصم بدون الاستماع وكما ان انكار قدرة العبد مكابرة كذلك انكار تاثيرها
فى بعض افعاله مكابرة كذلك والاعتراف بان الاول مكابرة دون الثانى مكابرة
فى مكابرة لان بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال يصدر منا بتاثير قدرتنا
فيها فانكار كون العبد موجد الافعال الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة واليه
ان تعلق القدرة بالفعل لا على وجه التاثير كما اخترعوه وسموه بالكسب امر خفى لا يهتدى
اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة تاثير لا يظهر وجه تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان
يكون موجودة عنده قلنا من اين يعلم وجودها عنده فان قيل علم وجودها عنده من الفرق
بين حركة المرتعش حصلت من غير ارادة وحركة المختار حصلت بها والارادة غير القدرة
لانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فان قيل اذا كان نفس الارادة مخصصة
لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان يكون مخصصة
لاحدى مقدورى الله تعالى بالوقوع فان عادة الله تعالى جرت بانها اذا تعلقت باحد
طرفى الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة اى قدرة العبد عند الاشاعرة

صفة يوجد الفعل معها وبعبارة اخرى كيفية وجودية قايمة بالفاعل موجودة عند الفعل
فاذا لم يكن لها تاثير يكون فى معرض الخفاء حتى يبرهن على ثبوتها ولعمرى ان القول بكسب
العبد وان قدرته غير موثرة وانما الموثر قدرة الله سبحانه ثم القول بثواب العبد او عقابه
من باب ان يقال ان احدا قادرا على الزنا مثلا اذا كان معه قادر اخر يكون قدرته
اشد من قدرته وليس له ان يمنعه من الزنا اذا لم يرتكب الزنا وارتكب مصاحبه
الزنا صار هذا الشخص الغير المرتكب له العاجز عن ان يمنع فاعله مستحقا للرجم دون
المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول بالقدرة الغير الموثرة مما لا طايل تحت
لان القدرة صفة موثرة على وفق الارادة فلو لم يكن قدرة العبد موثرة يكون تسميتها
قدرة مجرد اصطلاح ويؤيده الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم
واما ما ذكره العلامة الدوانى فى شرحه للعقايد العضدية من ان القدرة لا تستلزم
التاثير بل هو اعم منه ومن الكسب وان الفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم
هذا ولا يستلزمه العلم فمردود بان هذا انما يتم لو كان لكسب العبد معنى محصلا معقولا
بل ظهر فى الجواب عن فرط التعنت والمجوجية كما مر وسيجئ ان شاء الله تعالى نعم يتوجه على العدلية
ان الضرورى هو الفرق بتاثير القدرة فى الاختيارية دون غيرها واما استقلال تاثير قدرة
العبد فيها بالاختيار كما هو مطلوبهم فليس بضرورى بل هو ممنوع لا بد له من دليل لجواز
ان يكون الموثر مجموع القدرتين كما هو مذهب ابى اسحق الاسفراينى او يكون الموثر قدرة
العبد فقط على سبيل الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة ويندفع بان المقصود هيهنا
بيان مدخلية قدرة العبد فى الجملة فى بعض افعاله رد المذهب الاشاعرة لا بيان خصوص
المذهب الحق كما لا يخفى على المتامل على ان مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بالدليل
العقلى وباجماع المسلمين وما ذهب اليه الاسفراينى مع انه قول بلا رفيق ولا دليل
عليه مردود ايضا بانه ان يراد جواز ان يكون متعلق القدرتين شيئا واحدا هو نفس
الفعل ويكون كل منهما موثرا مستقلا فح يلزم اجتماع الموثرين على [illegible] واحد وان اراد
جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع موثرا واحدا مستقلا فى [illegible] ان كل واحد منهما
بانفراده فيلزم ح عدم استقلال قدرته تعالى بل احتياجه الى معاون ومشارك تعالى
عن ذلك علوا كبيرا واما ما ذكره بقوله وايضا ان كل سليم العقل آه فهو ايضا كلام
صاحب المواقف وقد دل على عدم سلامة عقله لانا لو سلمنا ان موجد ارادة
العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة منه على ارادته لها فلما لم يتوقف هى عليها
كما يعلم بالوجدان فلا يكون هى صادرة عنه بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم
ان حصول الفعل عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك الارادة الجازمة
الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع لا يدل على ذلك اذ لا مانع من ان يكون الارادة
مخلوقة لله تعالى والفعل الذى لا ينفك عنها على الشرط المذكور مخلوقا للعبد ولو قيل

ان مع تلك الارادة المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرط المذكور تحقق الفعل ولو لم يكن
ايجاد من العبد فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد ايضا لازما لها غير منفك عنها
اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا المحال وهو انفكاك ايجاد العبد
عن تلك الارادة لجاز وقوع محال اخر هو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ المحال جاز
ان يستلزم المحال وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه واما ان
الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المط ايضا الا اذا ثبت ان فعل
العبد اذا توقف حصوله على الارادة المخلوقة لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد
وهو مع انه ممنوع ليس مذكورا في المقدمات ولا لازما منها قال المص رفع الله
درجته منها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة
يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق
وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض ويفرق بين حركات الحيوان الاختيارية
وحركات الجماد ومن شك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل
من ذلك ولا اجلى منه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت
جواب هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته في التكرارات
القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى والجواب ما سبق انتهى اقول لا تكرار
فيما ذكره المص فانه ذكر دعوى الضرورة سابقا انما كان عند تقرير مذهب العدلية
وذكره لها ههنا انما هو في بيان ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين
ظاهر واما ما ذكره الناصب هناك من كلام صاحب المواقف مما زعمه صالحا للجواب
عن هذا فقد دمرنا عليه ثمة وابطلناه فتذكر قال المص رفع الله درجته ومنها
انكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسيء وقبح مدحه فان
كل عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصي
ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل واحد ويعين الملهوف ويساعد
الضعيف وانه يقبح ذمه ولو شرع احد في ذمه باعتبار احسانه عدة العقلاء سفيها
ولامه كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدي والغصب
ونحو الاموال وقتل الانفس ويمتنع من فعل الخير وان قل وان كل من مدحه على هذه
الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ويعلم ضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا او قصيرا
او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن ان لو كانا صادرين عن العبد فانه لو لم يصدر
عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم
فلم يحكموا بحسن مدح الله على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس
وساير الكفار والظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوهما متساويين في استحقاق
المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع ما يعود

عقله اليه ويرفض تقليد من يخطئ في ذلك ويعتقد ضد الصواب فانه لا يقبل منه غدا
يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم واذ يتحاجون في النار
فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح و
الذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح المسيء
ويحسن ذمه ولولا ان يكون الافعال باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال
الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة
الذم فعلم ان الافعال اختيارية والا يلزم التساوي المذكور وهو باطل والجواب
ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل مع
كسبه ومباشرته للفعل واما انه لتأثير قدرته في الفعل فذلك غير ثابت وهو المتنازع
فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف
للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها بخلاف الحمد واختلف
في الحمد ايضا واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا
بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين لانهم لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وان
اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقا فهذا من مفترياته فانهم يحكمون بحسن
مدح الله تعالى لان الشرع امر به لا لان العقل حكم به كما مر مرارا انتهى اقول
الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه
ومباشرته للفعل اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل او لا فعلى الثاني يلزم الجبر
ضرورة انه اذا لم يكن لتعلق قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا لا يورث الفرق
والتفاوت بين وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن هذا التعلق مستلزما لوجود
الفعل يتم الملازمات فان تعذيب العبد مثلا بفعل لا يكون منه قبيح بالضرورة
وهذا الفعل لم يجب من قدرة العبد على هذا الغرض فلم يوجد منه والشيء ما لم يجب
لم يوجد وان كان مستلزما فهو مذهب اهل العدل فان مرادهم باستقلال
قدرة العبد في التأثير استلزامها لفعله فان العلة المستقلة يطلق على العلة
المستلزمة ايضا وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه ولا يطابق مذهب الاشاعرة
حيث قالوا بمحض مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير تأثير ما فيه واما ما نسبه
الى المص من انه قال ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك
وانما قال المص ان الافعال الصادرة بغير الاختيار لا يترتب عليها مدح فاعلها
وذمه لا انها لا يوجب مدحا او ذما على نفس تلك الافعال وكلام المص صريح فيما ذكرناه
حيث قال فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه اي الى العبد
لا الى الفعل الصادر بغير اختيار كما توهمه الناصب مما يعارف بين اهل العرف

على التأثير بل يكفي وجود المباشرة
والكسب في حصول الترتب المذكور
ثم ما ذكر ان المدح والذم

واللغة انما هو تعلق المدح او الذم بنفس تلك الافعال كحسن الوجه وقبحه لا بمحلها
وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه او قبيحه من باب وصف الشي بحال متعلقه ولا
يقال رجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا انما يصحح مطلق المدح ولا
يصحح المدح والذم الاستحقاقي والاعتراضي فتدبر واما ما ذكره من الترديد فقبيح
جدا الظهور ان كلام المصنف في بيان ان الاشاعرة لا يحكمون بعقولهم بحسن هذا المدح
فهم معزولون عن العقل وهذا يكفي في غرضه من تقبيح قولهم والتزام الناصب
لذلك لا يدفع التقبيح وانما يشهد على قبح التزامه وقلة حيائه كما لا يخفى
على ان في الشق الاول منه اعتراف بنفي الحسن العقلي اصلا وهو مناف لما ذكره
الناصب سابقا موافقا لما اختاره متاخروا اصحابه من اثبات الحسن العقلي في الجملة
وبالنظر الى بعض المعاني الذي استثنوه عن محل النزاع نفيضا عن الاشكال كما اشرنا
اليه سابقا فتذكر قال المص رفع الله درجته ومنها انه يقبح منه تعالى حينئذ
تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي لانا غير قادرين على ممانعة القديم
فاذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على الطاعة لان الله تعالى ان خلق
فينا الفعل كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد
متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة
حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في افعال
العباد ولانه تعالى يريد منا فعل المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر على ممانعته ولانه
اذا طلب منا ان نفعل فعلا لا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب
مكلفا لما لا يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والالم يجترؤا على خرق اجماع
المسلمين على اثبات تعدد الخالقين في الوجود والجواب ان تكليف فعل
الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد
لما كان قدرته واختياره مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن للفعل و
الترك باعتبار قدرته واختياره الموجب للكسب والمباشرة وهذا يكفي في صحة
التكليف ولا يحتاج الى اثبات خالقية للفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب
المرتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق
العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق
عقيب مسيس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب
عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخر ولم لا يفعلهما ابتداء ولم
يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد يكون دواعي
العبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل واختياره عقيبها عادة وباعتبار ذلك

يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان
الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى انا لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الفعل كان واجب
الحصول والا كان ممتنع الحصول فنقول هذا يلزمكم في العلم لزوما غير منفك عنكم لان
ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب
الصدور عن العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل ح
التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة
خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء انتهى اقول تتميمه
لذلك الدليل القطعي شبهة اشتباه انشاء عند القول بالكسب بمعنى المحلية كما صرح به
وقد تقدم بيان فساد القول بالكسب مجملا وسيجيء ان شاء الله تعالى مفصلا ويتوجه على ما ذكره
في الجواب من ان التكليف باعتبار المحلية آه من الرد وجوه الاول ان حاصل جوابه
انا لا نقول ان العبد مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل
نقول انه مكلف بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه ان الكسب ان لم
يكن بايجاد العبد اياه فالتكليف تكليف بما لا يطاق وان كان بايجاده واياه
ثبت ان العبد فاعل موجد وهو المط وايضا لا اختيار للعبد في المحلية على ان الاشاعرة
كما مر فلا يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فنقول في تقرير دليل المص لو لم
يكن العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن الحسن
والقبح شرعيين كما زعمه الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبيح اذ لا فاعل الا
الله ولا قبيح منه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا والذم باعتبار
المحلية غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان
على الافعال آه مبني على نفي الاسباب الحقيقية وقد مر ما فيه فتذكر على الكلام ههنا
في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في نفسهما فافهم ذلك الثالث
ان ما ذكره من مثال الاحراق عقيب مسيس النار لا يطابق الممثل اصلا اذ مع
قطع النظر من المغايرة بوجوه شتى يكابر فيها الاشاعرة لا ريب ان في المثال
المذكور لم يقع امر ونهي ووعد ووعيد في فعل الاحراق فلهذا لا يصح السوال عنه وايضا
انما لا يسال عن فعل النار لانه جماد لا حيوة له ولا ارادة لا لانه ليس لسبب للاحراق
حقيقة كما توهموه وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على الافعال كترتب
الاحراق على مسيس النار من دون ان يكون له سببية حقيقة كما زعموه لم يكن للبعثة
وما يتعلق بها من الترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل
ونحو ذلك فايدة اذ لا يظهر فايدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في
افعاله وحتى في مباشرتها بالاستقلال والرابع ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يقال آه
مع انه لا ارتباط له بكلام المص قدس سره مردود بما سبق ان التصرف ان كان بطريق

حسن فهو حسن والا فهو قبيح فانا اذا وعدنا عبيدنا بالاعتاق والانعام بفعل ما يورث
مشقة عظيمة عليهم وبالسياسة لتركه ففعله بعضهم على ما اردناه وتركه بعضهم مشتغلا
بما يلتذ به مما كنا ما نعين عنه ثم اعتقنا العاصي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل
للمشقة انقيادا لامرنا يحكم العقلاء بظلمنا البتة بخلاف ما لو اعتقنا بعض عبيدنا
ابتداء وامرنا بعضا آخر بخدمة شاقة لا يتجاوز طاقته فانه لا يعد ظلما واللازم على
الاشاعرة نظير الاول دون الثاني وظاهر انه لو لم يجب استقلال العبد في فعله
لزم رفع فايدة البعثة ويصح السوال لكونه ظلما على التحقيق الخامس ان ما ذكره من
ان التكليف والتاديب والبعثة والدعوة قد تكون دواعي العبد الى الفعل آه مدخول
بان الانسان مجبول على الفعل سواء بعث اليه نبي اولا فلا حاجة لهم في اصل
الفعل الى بعث النبي الداعي لهم الى ذلك كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الالزام
غير لازم لما مر من ان علمه تع تابع للمعلوم لا علة له فتذكر على انه لو تم لزم ان يكون
افعاله تع ايضا اضطرارية لجريانه فيه بعينه فما لم يلزمنا في مسئلة علم الله تع لزمكم في
مسئلة خلقه تع للاعمال المعللة بعلمه على ما زعمتموه فتدبر قال المص رفع الله
درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تع اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة ثم عذبنا عليها وعاقبنا
على صدورها منه تع كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب
يودي الى وصف الله تع بالظلم والعدوان فاي عادل سوى الله تع واي منصف
سواه واي منصف راحم للعبد غيره واي مجمع للكرم والرحمة والانصاف مع
انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنا بل منه انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية
في العاصي لم يستوجب الظلم والظلم تصرف في حق الغير والله تع لا يظلم الناس
في كل تصرف يفعل فيهم وقد روي ان عمرو بن العاص سأل ابا موسى الاشعري رض
فقال يخلق في المعصية ثم يعذبني بها فقال ابو موسى لانه لم يظلمك وتوضيح
هذا المبحث ان النظام الكلي في خلق العالم يقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت
الذي يبنيه حكيم مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلوة
وان لم يكن البيت مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود
عاص لم يكمل النظام الكلي ولم يملأ النار من العصاة وكما انه لا يستحسن ان يعترض
على المهندس انك لم عملت المستراح ولم تجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس
كذلك لم يحسن ان يقال لخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم تجعل
العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي كان يقتضي وجود الغر [illegible] الذي
يفعل صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا هل [illegible] هو ظلم

فكذلك

فكذلك تصرف الحق سبحانه في الموجود باي وجه يتفق لا يقال انه ظلم ولكن المعتزلي الاعمى
يحسب ان الخلق متصرف فيه وهو مالك لنفسه والله ملك عليه لا يعلم انه مالك مطلق
الا ترى ان الرجل الذي يعمل عملا ويستاجر على العمل رجالا ويستعمل معهم بعض عبيده
الارقاء فاذا تم العمل اعطى الاجراء اجرتهم ولم يعط العبيد شيئا بل يقال انه ظلم العبد
في ذلك لانه تصرف في حقه بما شاء ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او
قطع عنه القوة واللباس يقال انه ظالم في ذلك لانه تجاوز عن حد ما يملكه من العبد
وهو التصرف حيثما اذن الله تع فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم في ذلك لانه
ليس بالمالك المطلق ولو كان هو المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء
وكيفما اراد لكان كل تصرفاته عدلا لا جورا وظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك
المطلق وله التصرف كيفما شاء وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باي وجه تصرف
خذ هذا التحقيق ولا تعد عن هذا انتهى اقول تحقيق المسئلة على وجه يظهر
به تمويه استخارة الناصب انه لا خلاف بين العلماء في انه تع عادل متفضل
محسن وانما الخلاف في معناه فقالت الاشاعرة ان معنى قوله تع عادلا انه متصرف
في ملكه لا في ملك غيره كما مر وقالت العدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه يختار
الحسن ويخل بالقبيح لكن من المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون
على الوجوه الحسنة وان يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب في ان التصرف على الوجوه
القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقايلون بان لا موثر الا الله مع الاعتراف
بحدوث الظلم في جاحدون لكونه تع عادلا في المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون
عادلا واما القايلون بان العبيد يحدثون لتصرفاتهم فهم ينسبون الظلم الى انفسهم
وينزهون الله تع عما يقولون ويفترون وجوابهم عما ذكره اهل العدل بانا لا نم
ان خالق الظلم والجور ليس بعادل فان خلق جميع الاشياء ليس بقبيح بالنسبة
اليه وانما يصير الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلايق وباعتبار قيامها بهم مكابرة
لسد باب المناظرة ثم ان الناصب لم يجعل عمرو ابن العاص ههنا شريكا مع ابي موسى
في الدعاء برضاء الله تع لانه وافق مذهب اهل الاعتزال وغفل عن كونه من اعداء
امير المؤمنين ع والا لوجه اليه السلام والتحية ايضا واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على
كنيف وبيت فانما تمثل به العلامة الدواني في بعض رسايله لبيان القول بالاصلح
بنظام الكل على ما ذهب اليه الحكماء والامامية دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة
والماتريدية ولا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهمه الناصب فان ما اشتمل
عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته في نظام مجموع البيت
اذ لولاه لتلوث جميع البيت ووقع اهله من الروايح المستقذرة بخلاف ما اشتمل
عليه العالم من الافعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة

ونحوها فانها كما تم لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكاد ان يكون مخلا فيها والتمم الكلام
فزدعواهم حسن مطلق التصرف من الله تعم والتصرف الذي مثل به تصرف خاص
يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرفات التي ينسبه الاشاعرة الى الله تعم ويمنعه
اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم لا مطابقة له مع المتنازع فيه لان عدم اعطاء
السيد للعبيد اجرة في الصورة المذكورة انما لا تستقبحه العقل لانهم عياله وعليهم
نفقته من الماكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم سوى ذلك
مما اعطى الاجراء الاحرار وان اراد بقوله لم يعطهم شيئا اصلا لا اجرة ولا قوة يسد رمقهم
كان ظلما وهو ظاهر واما ما ذكره بقوله ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته
او قطع عنه القوة واللباس يقال انه ظالم آه فهو حجة على الناصب من حيث
لا ينفع له لدلالته على ان مطلق التصرف لا يكون عدلا كما ادعاه اهل العدل واما تعليل
كون ذلك ظلما بانه ليس بمالك على الاطلاق فعليل وانما العلة في كونه ظلما
انه تصرف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى
وعلى ما حققناه ينبغي لاصحاب النصب تقديم سريعا عما سماه بالتحقيق وان
كان باسم ضده حقيق والله ولي التوفيق قال المص رفع الله درجته
ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته بيانه انا نعلم بالضرورة ان افعالنا
انما تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت
الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وحصل الداعي على ايجاده وانتفى
الصارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع وان الانسان متى اشتد به الجوع وكان
تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سما انصرف عنه وكذا نعلم من حال غيره
ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد به العطش ولا مانع له من شرب
الماء فانه يشربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار ... ولو كانت الافعال
صادرة من الله تعم جاز ان يقع الفعل وان كرهناه و... لداعي اليه ويمتنع مع ارادته
عنا وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان ... وذلك معلوم
البطلان فكيف يرتضي العاقل لنفسه مذهبا يقوده الى بطلان ما علم بالضرورة
ثبوته انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق في تحرير المذهب
ان الافعال تقع بقدرة الله تعم عقيب ارادة العبد على سبيل العادة ... فعند تحقق
الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في سائر
العاديات التي يجوز عدم وقوعه عقلا او يستحيل عادة فكذا الكل ما ذكره من تناول
الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة
جرت بوقوعها اقول ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا هو عين الدعوى المخالفة
للضرورة التي تكلم المص عليها فان العقل الصحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء

عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف يصير اعادتها جوابا
ودفعا لما ذكره المص واما ما ذكره بقوله فانا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها آه فان اراد
به انا كثيرا ما نفعل الاشياء التي نكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهة على العقل له
بعد ذلك فمسلم لكن المص انما ادعى الضرورة في نفي وقوع الفعل مع كراهة العقل له قبيل
الفعل واما قوله ليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة فغلط ظاهر لان المص قدس سره
قد ادعى ان جواز وقوع الفعل مع كراهته مناف للضرورة فهو قدس سره منكر لذلك
الجواز لكونه منافيا للضرورة فايراد الناصب عليه بانه ليس في انكار هذا الجواز نفي
ما علم بالضرورة كما ترى ليس فيه طايل ولا يرجع الى حاصل قال المص رفع الله
درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه وذلك لان افعالنا انما يقع
على الوجه الذي نريده ونقصده ولا يقع منا على الوجه الذي نريده ونقصده ولا يقع منا
على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم يقع الحركة يسرة والحكم
بذلك ضروري فلو كانت الافعال صادرة من الله تعم جاز ان يقع الحركة يمنة
ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس من ذلك ضروري البطلان انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال يقع
عقيب ارادة العبد عادة من الله تعم وان الله تعم يخلق هذه الحركات عقيب ارادة
العبد وهو يخلق الارادات والضرورة انما تقضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد
والارادة لا انها تقضي بان هذه الارادة موثرة خالقة للفعل والعجب ان هولاء لا يفرقون
بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتاملون
ان هذه الارادة من يخلقها اهم يخلقونه ام الله تعم يخلقه فالذي خلق الارادة وان لم
يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صيرورته محلا لتلك الارادة يتعلق خالق
الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل رقدوا كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم
خلق الافعال وفيه خطا الشرك انتهى اقول ما ذكره من العجب وليس
من جملة يعجب ويتعجب ماذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير
الموثرتين سفسطة باطلة وكذا ما اتى به من كل العجب فان اصل الارادة وان كانت
مخلوقة لله تعم لكن صرفها الى الفعل من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعم اصل
الارادة وهو الكيفية النفسانية التي من شانها ترجيح الفعل او الترك لكن فعلية
الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل اي جعلهما متعلقا به من العبد لا من الله تعم
ونمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة منبعث عن مجرد تعلق
تصور الملايم واعتقاد المطابقة التي لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك
بقدرة الله تعم وارادته لم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع امر اعتباري كان
منشاؤه العبد ولم جرا والتنزل في الامور الاعتبارية مما لا يبالي بارتكابه وكانه لهذا

قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف
للضرورة وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء
ونكرهها مر

قال شارح المقاصد الحق ان من المبادي القريبة لافعال العباد على قدرتهم واختيارهم
ومن المبادي البعيدة على اجابهم واضطرارهم فلا يلزم من صيرورة العبد محلا لاصل
تلك الارادة ان يكون مضطرا في التعيين والترجيح كما توهمه الناصب الحمار وزعم
انه قد اوضح بذلك نفسه عن الوحل وسياتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه
اللايق به ان شا الله تعم قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب
العزيز ونصوصه والآيات المتظاهرة فيه الدلالة على استناد الافعال الينا وقد
بينت في كتاب الايضاح مخالفة السنة لنص الكتاب والسنة بالوجوه التي خالفوا
فيها آيات الكتاب العزيز حتى انه لا يمضي آية من الآيات الا وقد خالفوا فيها من
عدة اوجه بعضها يزيد على بعض فبعضها يزيد على العشرين ولا ينقص شي منها
عن اربعة ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القران ذكرها
افضل متاخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي وهي عشرة الاول الآيات الدالة
على اضافة الفعل الى العبد فويل للذين كفروا فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما
بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به
كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود
فكل ما كان كذلك من كتاب الله وخالفه المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله منه
وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المقصود فالمخالفة له لا يكون كفرا بل هو
محل للاجتهاد والترجيح لما هو الانسب [illegible] الكتاب والعجب من هذا
الرجل انه جمع الآيات التي اوردها الامام الرازي [illegible] لا يخالف
ما يخالف مذهب اهل السنة ثم اتى على الآيات [illegible] يوافق مذهب السنة
لما دفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة [illegible] ذكر الآيات وجعلها
نصوصا مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر الامام في تاويل الآيات [illegible] تطبيقها على مذهب
اهل السنة والجماعة وهذا يدل على غاية حمق الرجل وحيلته وتعصبه وعدم فهمه اما
كان يستحي من ناظر في كتابه ومثله في هذا العمل كمثل من جمع السهام في وقعة حرب
وكانت تلك السهام رمت طائفة من اهل عسكره فاخذت [illegible]
اصحابه ومن صدورهم وافخاذهم ثم يفتخر ان لنا سهاما قاتلة للرجال ولم يعلم ان هذه
السهام رمتت احبابه واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الآيات
دليلا على مذهبهم الباطل من باب اقامة الدليل في غير محل النزاع فانا لا ننكر
ان للفعل نسبة واضافة الى الفاعل ونسبة واضافة الى الخالق كالسواد
فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود حتى صار به

اسود فقوله تعم فويل للذين كفروا فيه اضافة الكفر الى العبد ولا شك انه كذلك
وليس لنا فيه نزاع اصلا والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله تعم
فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم لا شك ان الكتابة يصدر من يد الكاتب
وهذا المحسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير فنقول الكتابة
كسب العبد وخلق الحق الم يقرء هذا الرجل آخر هذه الآية ثم يقولون هذا من عند الله
ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون صرح بالكسب
وان كتابتهم كسب لهم لا انه خلق لهم وقس عليه باقي الآيات المذكورة انتهى اقول
نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون حصول التنصيص على المقصود من مجرد مفهوم اللفظ
مع قطع النظر عن القراين الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم
من كلام الناصب موافقا لجماعة زعموا مثله وبنوا عليه الحكم بندور النص في الكتاب
والسنة فان هذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد قال جلال الدين السيوطي الشافعي
في كتاب الاتقان انه بالغ امام الحرمين وغيره في الرد عليهم بان الغرض من النص
الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التاويل والاحتمال وهذا وان
عز حصوله بوضع الصيغ ردا الى اللغة لكنه كثير مع القراين الحالية والمقالية انتهى
وبالجملة كل ما يحتمل الوجوه بالنظر الى مفهوم العبارة في بادي النظر ثم اندفع تلك الوجوه
والاحتمالات بالنظر الى القراين الظاهرة داخل في النص ومخالفته اذا كان قرانا
او حديثا يكون كفرا واما ما ذكره من العجب فليس من جهله بعجب وبدفعه ان لما ادعى
المص خصوصية تلك الآيات على مطلوبه فعلى تقدير تسليم ان الرازي ذكر لها تاويلا
كان تعرض المص لذكرها لغوا مستدركا وكفى في ضعف ارتكاب التاويل ما قيل
ان يوم التاويل ليل الدليل سيما تاويل النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك
التاويلات صرف الآيات تصرف الافعال في غير ما نزلت فيه واحالة الكلام الله
وتحريف للكلم عن مواضعها وجعلها تابعا لهوى المذهب واخراج للقران المبين
عن يكون دليلا للمحقين وحجة على المبطلين وفتح لباب تاويلات الباطنية الملحدين
وما ندري كيف يستحيي من يعلم ان علم الله حق مثل هذا في القران وفرقان الله المبين و
اما ما ذكره من المثل فغنية عن الخبط ما يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المص لما
ادعى ان تلك الآيات كانت على مذهبه نصوص فكانت على صدور الخصم نصولا ولها
اليهم اصابة ووصولا فكيف يصدق انه كان من قبيل ذلك لها في يد الخصم حصولا وانهم
جعلوا غيرهم بها مقتولا على انا لو فرضنا ان الرازي او غيره من اهل السنة كما بردوا
على نصوص تلك الآيات واستدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال اهل العدل بها
فمثل المص في ذلك حينئذ مثل قوم من الاقوياء الرماة لخصمهم من بعيد قد قابلهم جماعة
من الحمق الشديد جماعة كان قسيهم من الضعف في النزع وكسهامهم خالية عن الاثر

مواضعها

واللدغ فتقصر سهامهم عن الوصول الى الصدور والاتراب ووقعت قدام هولاء الاقوياء
على التراب فالتقط من الاقوياء من كان له من الرماية سهم وافر تلك السهام القاصرة
ورماها على رماتها من تلك الجماعة من الحمقر الخاسرة حتى قتل تلك السهام اخيارهم
والبقية ولوا ادبارهم ثم يفتخر ذلك الملتقط بانه قتل هولاء بسهامهم ونصولهم
واستاصلهم بها عن اصولهم واما ما ذكره من انا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة اه
ففيه ان الكلام ليس فى مطلق النسبة والا فللفعل الى الزمان والمكان ايض نسبة مع
انهما ليسا فاعلان له اتفاقا بل الكلام فى نسبة الفاعلية ولم يعهد فى العرف ولغة
القران تسمية المحل فاعلا ذكاسبا بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخلق والكسب
اصطلاح من الاشاعرة لا يفيد فى مقابلة الخصم على ان الكسب الذى ينسبونه الى العبد
بمعنى صرف العبد القدرة او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية ونحوها فخالق الصرف
ونحوه اما الله تعالى فلا شيئ للعبد واما العبد فيلزم ان يكون خالق بعض افعاله ولا يمنع
دعوى كونه اعتباريا فى اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الاعمال تعم الافعال
الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره
الناصب فى تاويل الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كفروا فى
العرف واللغة اللذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر واما الكسب بمعنى المباشرة
وصرف القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فينافى ما ادعوه من انه لا فاعل فى الوجود
الا الله وان جوزوا صدور هذين الفعلين من العبد فليجوزوا صدور الافعال المتنازع فيها
منه ايض من غير احتياج الى تمحل اختراع الكسب المحال واما ما ذكره من انه لا تنكر
يصدر الكتابة من يد الكاتب وهذا المحسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام فى الخلق
والتاثير اه ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة الغير
المؤثرة والحاصل ان هذه الآية صريحة [illegible] المص قدس سره غير قابلة للتاويل لان
مفادها اثبات الفعل لاحد ونفيه عن غيره ففيه اضافة [illegible] الى فاعله على ابلغ الوجوه
وتوضيحه انه تعالى عبر فيها بالايدى عن الانفس لان اكثر اعمال [illegible] ولان العادة قد جرت
باضافة الافعال التى يلابسها الانسان الى اليد وان اكتسبها بجارحة اخرى فجرى خطاب
الله تعالى على عادتهم ولان ذكر اليد تحقيق ويؤيد اضافة الفعل الى فاعله كما ورد فى المثل
يداك اوكتا وفوك نفخ يعنى يداك لا يدا غيرك وفوك لا فو سواك
بانك لاستحالة ان يفعل احد بجارحتك واما قوله صرح الله بالكسب فى الآية
المذكورة فمدخول بما اشرنا اليه سابقا من ان لفظ الكسب فى الآية بمعنى اخر غير ما اخترعه
الاشاعرة لكنهم للفرار عن الجبر اضطروا الى صرفه عن ظاهره وفسروه تارة بصرف الافعال تارة
الى صرف القدرة نحو الفعل وتارة الى المقارنة والمباشرة وتارة الى المحلية وتارة الى
اتصاف الفعل بالطاعة او المعصية وشيئ من هذه المعانى لم يعهد فى اللغة ولا فهم

من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تامل وانصف قال المص رفع الله درجته
الثانى ما ورد فى القران من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب
على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم
تجزون ما كنتم تعملون وابرهيم الذى وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس
بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكرى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا والذين
كفروا بعد ايمانهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مدح المؤمن وذم الكافر
لكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل لحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ لصفائها والوعد
والوعيد لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويختار المسك ويحرق الحطب
والحشيش والآيات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء
وليس النزاع فى هذا الان هذا مسلم والكلام فى ان الاعمال المجزية هل هى مخلوقة لله تعالى
او للعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذى يترتب عليه الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام
فى انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء فعلم ان فى الآيات ليس دليلا لمذهبه
انتهى اقول كل ما ذكره فى تاويل هذه الآيات عدول الحقيقة الى المجاز يجعل
الالفاظ المذكورة فيها المستعملة فى معانيها الحقيقية مجازا عن السبب العادى
او اسنادها الى العباد مجازا فى النسبة لكون العبد سببا لهذه الافعال والعدول
عن الحقيقة خلاف الاصل ولا يجوز ارتكابه من غير ضرورة مع ان فى الحمل على ما يتبادر
منها تنزيه الله تعالى فليحمل عليه قال المص رفع الله درجته الثالث الآيات
الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت
والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت الذى احسن
كل شيئ خلقه والكفر والظلم ليس بحسن وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما
الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد
وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول مذهب جميع المليين ان افعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء فالآيات
الدالة على هذا المعنى دليل جميع المليين ولا يلزم الاشاعرة منها لانهم لا يقولون
ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون ان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب
والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع فى افعال العباد كما فى ساير الاشياء
كالانسان وغيره من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت واقعة فيها لا محالة
فهذا التفاوت والاختلاف فى تلك الاشياء بماذا ينسب وباى شيئ ينسب فلينسب
به اختلاف افعال العباد واما الاستدلال بقوله احسن كل شيئ خلقه على ان الكفر

ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون
في الوجود قبيح وهو باطل لكثرة الموذيات والقبايح المتحققة بخلق الله تعالى على ما يجي
واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق على ان الكفر
ليس مخلوقا لله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الآية انا ما خلقنا السموات و
الارض الا ملتبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث كما قال وما خلقنا السموات
والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات و
الارض وما بينهما الا لكون كل مخلوق حقا لافاد ان الكفر حق واني يفهم هذا المعنى من هذا
الكلام نعم ربما فهم ذلك الاعرابي الجاف الجلي الراطن ذلك المعنى من كلام الله
انتهى اقول قد مر بيان ان نفي الاشاعرة الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب اللفظ
دون المعنى والحقيقة وان الكسب بط بما مر مرارا وسيجي في موضعه واما قوله نفي التفاوت
والاختلاف واقع في افعال العباد كما في ساير الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات
ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان ونحوه من مخلوقات الله
تفاوت واختلاف ايض وهذا مع مخالفته لنص الآية مناف ايض لما قاله سابقا
من ان افعال الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني انه فهم من نفي الاختلاف
الواقع في الآية نفي الاختلاف بحسب الانواع والاشخاص ونحوها ولهذا وقع في ورطة
مخالفة القران ومناقضة نفسه وليس كذلك بل المراد من التفاوت والاختلاف
المنفي في الآية عدم التناسب والنظام بحيث يقول الناظر الفهم لو كان كذا لكان
احسن كذا في تفسير النيشابوري ومن البين ان اكثر افعال الانسان بهذه الحيثية واما
ما ذكره من ان الكفر مخلوق لا خلق فغير قادح في استدلال المص بالآية لانها كما قصده المص
انما دل على حسن المخلوق لا الخلق لان الحسن المفهوم من قوله تعالى احسن كل شيء خلقه
انما يتعلق بكل شيء خلقه لا الخلق المفهوم من خلق الماضي في قوله خلقه ولا ريب في ان
الشيء الذي خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه قوله ولو كان كل مخلوق حسنا آه قلنا بطلان
اللازم ممنوع قوله لكثرة الموذيات والقبايح المتحققة قلنا هذا مع كونه منافيا لانكاره
سابقا كون القبايح صادرة من الله تعالى مردود بانه ان اراد من الموذيات والقبايح
ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كخلق الحيات والعقارب والسباع ونحوها فقد بينا
سابقا انها ليست بقبيحة عند التامل في خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد
ما يشمل افعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا فلا نسلم انها صادرة عن الله تعالى بل هو
اول المسئلة واما ما ذكره من ان معنى الآية انا ما خلقنا السموات والارض الا متلبسين
بالحق والصدق آه ففيه انه على تقدير تسليم ان يكون الحق والصدق والجد معان متقاربة
كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للآية الا ان يكون تلك الاشياء حقا لا ان الحق امر آخر
مباين لها متلبس بها مصاحب لها كالحجر الموضوع بجنب الانسان وبهذا علم ان قوله

واني

واني يفهم هذا المعنى من هذا الكلام دليل على اعوجاج فطرة المرء الرواني وقصور فهمه عن
ادراك لمحات المعاني فانه لم يفهم ان ما ذكره من تفسير الآية هل هو مضمون كلام المص
او يدفعه ويمنعه ولا يدري اين يذهب راسه وباي شيء يشتغل وينطق براسه والحمد لله
على خلاصنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل ومعارضتهم الحق باغث ما يكون
من الكلام قال المص رفع الله درجته الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر
والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم
ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه
وقال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام
ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج ثم يقول ما منعك
عن التصرف في حوايجي قبح منه وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك من ان
تسجد وقوله ما منعك اذ رايتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله
عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه
ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال الصاحب ابن
عباد كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وقد اراده ويعاقب على الباطل وقدره
وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون
ويخلق [illegible] لبس الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله
و[illegible]هم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وذهب بهم عن الرشد
ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم
محال الكفر والكاسبين المباشرين له والانكار والتوبيخ في قوله تعالى كيف تكفرون بالله
لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب وان كانوا عاجزين
عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كاف في ترتب التوبيخ على فعلهم
واما ما ذكر ان من مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره
فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان هذا الزم من العلم بعينه وكذا حكم
باقي ما ذكر [illegible] مشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل
هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخلق واما ما ذكره
من كلمات الصاحب ابن عباد فهو كان رجلا وزيرا مستغرقا في الانشاء معتزليا
ذكر الكلمات [illegible] على وتيرة ارباب الترسلات والمراسلات وليس فيه دليل
وما احسن ما قيل [illegible] امثال كلامه شعر كلامك يا هذا كبندق فارغ عن المعنى ولكن
يقرقر انتهى اقول قد سبق ان القول بالمحلية والكسب لا محل له عند العقل
ولا كسب لهم خيرا ولا قبيحا وجها لتوجه الانكار والتوبيخ من الله تعالى على العباد

ولا يكفي في ترتبهما على فعلهم وقد سبق ان مظنة لزوم مثل ذلك علينا في العلم من
قبيل ان بعض الظن اثم وكذا الكلام في باقي ما ذكر من الايات واما ما ذكره في دفع
كلمات الصاحب ابن عباد رحمه الله من انه كان رجلا وزيرا متشددا معتزليا
فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شيء من الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال في
فضل الرجل وحسن مقالة انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال لكن الناصب جعل
ذلك وسيلة للهرب عن جوابه ولم يمنعه عنه ما كان له بنفسه من اعجابه ثم ما ذكر انه
كان من اهل الاعتزال انما نشاء عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله
شيعيا اماميا بالغا الى نصابه نشاء عن جهله بانه نشو في حجر التشيع وارضع من لبابه
على رغم انف الناصب واصحابه كما حققه ارباب التاريخ في بابه واما ما ذكر من الشعر
المشعر بانه زعم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فليضعف اولياء الناصب ان الخالي
عن المعنى هو الكسب الذي اضطربوا في تحصيل معناه كما بينا او الكلام المنقول عن الصاحب
الذي جل ان يوصف لفظه الا بالدر المنظوم وكونه معاينة الابالرحيق المختوم لكن
الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه فلا يتقي من الله تعالى ولا يستحيي من الناس
ولا يبالي بما اطلق به لسانه لا يعجز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه الاشعري
الخالي عن الشعور اولى به ولا غرو ان الحق ينكره الجهول سيما الفضول الذي هو على
شفا جرف مهول كما قيل شعر الحق ينكره الجهول لانه عدم التصور فيه والتصديقا
وهو العدو لكل ما هو جاهل فاذا التصور يعود صديقا قال المص رفع الله درجته
الخامس الآيات التي ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم
قال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم ورسوله لمن شاء
منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر الله تعالى
على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله
ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول هذه الآيات تدل على ان للعبد مشية وهذا شيء لا ريب فيه ولا خلاف لنا
فيه ولا خلاف بل النزاع في ان هذه المشية التي للعبد هل هي موثرة في الفعل موجدة
اياه او هي موجبة للمباشرة والكسب فاقامة الدليل على وجود المشية في العبد غير نافعة
له واما قوله قد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الله الى انبيه تعالى بقوله
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فنقول هذا الانكار بواسطة احالتهم
الذنب على مشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية
علة للذنب وهذا باطل الا ترى الى قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك
عليهم حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار في الاية الاولى
لجعل المشية علة الذنب وفي الثاني لتعميم حكم المشية الموجبة للخالق لم يكن فرق

سبيلا فمن شاء اتخذ
الى ربه

زي الاولى

بين الاولى والثانية والحاصل ان الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو منقول عنهم
والثاني من الله تعالى من غير انكار فليتامل المتامل ليظهر عليه الحق انتهى اقول قدم
بيان ان اثبات القدرة والمشية بدون التاثير لا محصل له وان القول بالكسب
لا اثر له في دفع الجبر واما ما ذكره من ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية
الله تعالى آه ففيه ان صريح الاية اعتقادهم ان مشية الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك
ذنبا او غيره غير مفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من خارج والقول بعلية مشية تعالى
وعلمه للشرك وجميع افعال العباد مما شارك فيه الاشاعرة مع المشركين وقد نفاها
الله تعالى كما قرره المص فالعدول عن جعل مشية تعالى في الاية علة لنفس الشرك وجعله
علة لوصف كونه ذنبا صرف للاية عن ظاهرها والبناء على الكسب بالمعنى الذي
ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي حيث قالا ان حقيقة الكسب صفة
يحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما
حركة ويتمايزان بكون احديهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد واورد عليه ان امتياز
المطلق عن مقيداته انما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل من هذين
المتمايزين مقدورا بقدرة اخرى واما ما ذكره من انه لولا التاويل الذي ذكره في الاية
الاولى لما خلق بينها وبين الاية الثانية فدفعه هين والفرق بين لان المراد
بالمشية في الاية المشية المطلقة يعني ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك منا لما اشركنا
لكنه لم يشاء ذلك وحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى لم يشاء عدم شرككم
لانه تعالى شاء ذلك بالمشية التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم
الشرك بارادتكم ومشيتكم فارتكبتم بسوء اختياركم الشرك وتركتم التوحيد والمراد بالمشية
في الاية التي ذكرها الناصب المشية الاجبارية لما امكنهم الشرك لكنه لم يشاء ذلك
على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الايتين على هذا
والا تكلف في التاويل كما ترى ونظير هذه الاية قوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين
وقوله ولو شئنا لجعلناكم امة واحدة قال المص رفع الله درجته السادس
في الآيات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وآمنوا به استجيبوا الله وللرسول يا ايها الذين آمنوا اركعوا
واسجدوا واعبدوا ربكم فآمنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم
وكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به
وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمي من شاهق جبل احفظ نفسك
فكذا هنا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول امر العباد بالمسارعة في
الخيرات من باب التكليف وقد سبق فايدة التكليف وانه ربما يصير داعيا

الاضطرارية وحاصل هذه
الاية ان الله تعالى لو اراد
عدم شركهم بالمشية الاختيارية

آمنوا

الى اقبال العبد الى الله تع وخلق الثواب والعقاب عقيب التكليف والبعثة وعمل
العباد كخلق الاحراق عقيب النار كذلك فكما انه لا يحسن ان يقال لم خلق الله تع
الاحراق عقيب النار كذلك لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب والعقاب
عقيب الطاعة والمعصية فانه تع مالك على الاطلاق ويحكم ما يريد واما قوله
كيف يصح الامر بالطاعة لعاجز فالجواب ما سبق انه ليس بعاجز عن الكسب
والمباشرة والكلام في الخلق والتاثير لا في الكسب والمباشرة انتهى اقول
قد سبق ان العبد بطبعه لا يخ عن الفعل والترك فلا حاجة له في ذلك
الى التكليف فبقي ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصي
كما ذكره المص قدس سره وقد سبق ايضا ان نفي التبعية الحقيقية سفسطة
لا يلتفت اليها وان المالك على الاطلاق انما يحسن منه التصرف على الوجه
الحسن فاذا تصرف لا على وجه يستحسنه العقل السليم يذم ويحكم عليه بالسفه
واما ما ذكره في الجواب من انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد مر دفعه
ودفعه بابطال الكسب باي معنى كان انشاء الله تع قال المص رفع الله درجته
التاسع الآيات التي حث الله تع فيها على الاستعانة به كقوله اياك نعبد
واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان
الله خالق الكفر والمعاصي كيف يستعاذ به بالله وايضا يلزم بطلان الالطاف
والدواعي لانه تع اذا كان هو الخالق الافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد
من اللطف الذي يفعله الله لكن الالطاف حاصلة كقوله تع اولا يرون
انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة
ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فبما رحمة من الله لنت لهم ان
الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان من الخالق تع ولا يستعاذ به فان
فان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يجب الاستعانة و
الاستعاذة ولو كان الامر كما ذكر والا انسد باب الدعاء والطلب من الله تع
لانه خالق الاشياء وهذا من ترهات التي لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل
انتهى اقول يتوجه عليه ان الخلق بدون كسب العبد لما لم يوجب
عندهم ثوابا ولا عقابا فلا حاجة الى الاستعاذة والقول بان الاستعاذة
عن الخلق يجوز ان يكون لئلا يؤدي الخلق الى الكسب مردود بان هذه التادية
ان كان بالجبر فيلزم ان يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان
باختيار العبد فلا وجه للاستعاذة فيه عن الله تع تدبر قال المص رفع
الله درجته الثامن من الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها

الى انفسهم كقوله تع حكاية عن آدم ع ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس ع سبحانك
اني كنت من الظالمين وعن موسى ع رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب
لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف ع من بعد ان نزغ الشيطان
بيني وبين اخوتي وقال نوح رب اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به
علم فهذه الآيات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل
على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا وفيه التنازع فان كل انسان
يعلم انه فاعل للفعل ولكن الكلام في الخلق والايجاد فليس فيها دليل لمدعاه
انتهى اقول يدفعه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والضرورة قاضية
بذلك ايضا وقد مر مرارا ان احتمال الكسب من الهذر والفساد فما بقي لهم
الا العناد قال المص رفع الله درجته التاسع الآيات الدالة على اعتراف
الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تع ولو ترى اذ الظالمون
موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين
وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها
الى قوله فكذبنا ... اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب
بما كنتم تكسبون ... قال الناصب خفضه الله اقول اعتراف الكفار
يوم القيمة لظهور ... المعتزلة وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله الا ترى
الى قوله تع لهم يوم القيمة فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اي كان هذا الجزاء لكسبكم
الاعمال السيئة ومحل هذا يدل على ان للعبد كسبا يواخذ به يوم القيمة ويجزى به ولا
يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا لفعله وموجدا اياه فليس فيها دلالة على
مقصوده ... اقول يتوجه عليه ان ما حكم به بديهة العقول السليمة او البرهان
العقلي لا يظهر خلافه في الآخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين
وما ذكره من الآية لا تدل على ارادة ما اخترعوه من الكسب الذي لا محصل له لظهور ان
الكسب في الآية ليس بالمعنى الذي اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم
فهو في ذلك مطالب بالبيان ودونه خرط القتاد قال المص رفع الله درجته
العاشر الآيات التي ذكر الله فيها ما يحصل منهم من التحسر في الآخرة على الكفر وطلب
الرجعة قال الله تع وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا قال رب ارجعون لعلي اعمل
صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم او يقول حين ترى العذاب
لو ان لي كرة ... من المحسنين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
التحسر ... الرجعة لاكتساب الاعمال السيئة والاعتقادات الباطلة التي
من جملتها اعتقاد الشركاء لله تع كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من الملتين كالمعتزلة

وتابعيهم وليس في هذه الآيات دليل على دعواهم انتهى اقول قد مر ان الكسب
والاكتساب بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القرآن واما ما نسب الى اهل العدل
من اعتقاد الشركاء لله تعالى فهو اولى بالاشعرية المثبتين للصفات الزايدة القديمة
كما سبق بيانه بل القول بالكسب وكونه موثرا في وصف الطاعة والمعصية
يستلزم ما هو اشد من الشرك الذي توهموه من قول اهل العدل باستناد افعال العباد
اليهم كما مر بيانه بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس بل النصارى في خدا الفعل بالفعل والقدرة
بالقدرة كما سبق قال المص رفع الله درجته فهذه وامثالها من نصوص الكتاب
العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فما عذر فضلائهم وهل يمكنهم
الجواب عن هذا السوال كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراء ظهوركم الا بانا
طلبنا الحيوة الدنيا واثرناها على الآخرة وما عذر عوامهم في الانقياد الى فتوى علمائهم و
اتباعهم في عقايدهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السوال كيف تركتم هذه الآيات
وقد جاءكم بها النذير وعمرناكم ما يتذكر فيه من تذكر الا بانا قلدنا اباءنا وعلمائنا من غير
فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة الينا فهل يقبل عذر هذين
القبيلين وهل يسمع كلام الفريقين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد عرفت فيما مضى ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد علمت في كل الفصول
من استدلالاته بالآيات انها دالة على خلاف مقصوده فهي نصوص في مخالفة
مدعاه والعجب انه يفتخر ويباهي باتيانها ثم يقول ما عذر علمائهم وعوامهم فنقول
اما عذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيمة الهنا كنا نعلم ان لا خالق في الوجود
سواك وانت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة فان تعذبنا
فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك وكرمك ولك التصرف فينا كيف شئت
واما عذر عوامهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمدا صلعم امرنا بان نكون مع
السواد الاعظم فقال صلعم عليكم بالسواد الاعظم ورأينا في امته صلعم السواد الاعظم
كان اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل اعتقادهم ورأينا ان المعتزلة
ومن تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون مذهبهم ويتمونه التقية ويهربون من كل
شاهق الى شاهق ولو نسب اليهم انهم معتزليون او شيعة يستنكفون من
هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى اقول
قد بينا فيما سبق ان النص ليس ما توهمه من ظاهر التعريف المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف
المقصود ولو بمعونة القراين الواضحة واما ما ذكره من ان الآيات كانت دالة
على خلاف مقصود المص فمبناه في ذلك كما مر على ان لفظ الفعل المذكور في بعض
تلك الآيات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري ولهذا ما ذكر فيها بلفظ الكسب
وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب لم يجئ في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحالية

والمقارنة

والمقارنة ونحوهما ولا يدل عليه باحدى الدلالات الثلث فاحتمال ارادة الكسب
بذلك المعنى كما هو خلاف مقصود المص مخالف لمقصود الله تعالى ايضا فلا يقدح
في استدلال المص بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي واما ما ذكره
[illegible] في تقرير عذر علماء نحلته فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يكذبهم الله تعالى في
ذلك و[illegible]ف يصح دعواكم انه لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت
كل شيء مع انكم اثبتم صفات تسعة زايدة قديمة وانكرتم كونها مخلوقة لي وانكم
تنتمون الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن انفسكم الفعل واثبتم الكسب بالمعنى
الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بانك ان
تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة اهل الاسلام
لا اختصاص له بالاشاعرة واما التصرف كيف شاء فان اريد به انواعا واصنافا
من الثواب او العقاب الذي يستحقها المكلف في استحسان العقل فصادق
لكنه لا يفيده وان ا[illegible]صرف الحسن والقبيح فهو سبحانه منزه عن القبيح فيرد
بذلك عل[illegible]هم واما ما ذكره في عذر العوام فهو عذر غير مسموع اذ يقول الله تعالى
لهم في رد ذلك من اين علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر
اعظم من سواد جميع [illegible] الاسلام ولم ما تتبعتم وما علمتم ان خوف الشيعة والمعتزلة
وتقيتهم انما [illegible] شوكة سوادكم سود الله وجوهكم ولم ما تذكرتم ان اهل الحق
كانوا في زمان [illegible]ين واهل الباطل كثيرون وانما المعنى بالسواد الاعظم
ما تركه النبي [illegible] الثقلين كتاب الله تعالى وعترته ووصفه في الحديث المشهور
بان احدهما اعظم من الآخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما قرة عين المومنين ونور ابصار المستبصرين
ولهذا قيل النور في السواد [illegible] ويويد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان
[illegible]يث قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة و
يعضده قول بعض الحكماء اجل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع
عليه الا واحد بعد واحد وقال الشاعر شعر خليلي قطاع الفيافي الى الحمى
كثير واما الواصلون قليل قال المص رفع الله درجته ومنها مخالفة العلم
الضروري الحاصل لكل احد يطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان
ذلك الفعل ما يصدر عنه ولهذا تيلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة و
يعظه ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه
عن فعل ما يكرهه و[illegible]ى فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستطرفه ويتعجب
من فعله و[illegible] دليل على انه فعله ويعلم بالضرورة الفعل الضروري بين امه
[illegible]م وبين ا[illegible] با يجاد السماء والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل
بكونها موجدين لافعالنا لما صح ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله

اقول الطلب من الغير للفعل ونهيه عن الفعل لمحكم الضرورة بانه فاعل للفعل وهذا
لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد مر مرارًا ان هذا ليس محلا للنزاع فان صدور
الفعل عن احدنا محسوس ولهذا نطلب منه ونتلطف ونزجر ونعد ونوعد وكل
هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن باشرنا
فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان او متغايران وهذا
ليس بضروري ومن ادعى ضرورية هذا فهو مكابر لمقتضى العقل ومخالفة الضرورة فيما
ذكر ليس في محل النزاع فليس له فيه دليل انتهى **اقول** لما اعترف الناصب
بان صدور الفعل عن احدنا محسوس فاحتمال صدوره عن غيره يكون سفسطة وانكارا
للمحسوسات وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل والتجاوز عن
ظاهر النقل فتامل **قال المصـ** رفع الله درجته ومنها مخالفة اجماع الانبياء
والرسل فانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض
الاشياء كالصلوة والصوم ونهى عن البعض كالظلم والجور ولا يصح ذلك
اذا لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال ايت بفعل الايمان والصلوة
ولا تات بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها هو غيره فان
الامر بالفعل يتضمن الاخبار عن كون المامور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المامور قادرا
على المامور به لمرض او سبب آخر ثم امره غيره فان العقلاء يتعجبون منه وينسبونه
الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تامره به
ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرنا
ثم انه تعالى يخلق الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم يمتثلوا امر الله ورسوله
وذلك معلوم البطلان ببديهة العقل انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول امر الانبياء عباد الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون
العبد موجدا للفعل نعم يتوقف على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب والمباشرة
ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل
الجبر وقد علمت ان الاشاعرة يثبتون اختيار العبد في كسب الفعل ويمنعون كون
قدرته موثرة في الفعل مبدعة موجدة اياه وشتان بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم
الاشاعرة وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى **اقول** قد علمت
وستعلم انه لا محصل للكسب الذي رام به الاشعري مهربا عن الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه
على الجبرية سواء بسواء ولا محصل له من كسبه سوى تطويل المسافة بالاطايل وقد مر
ان القول بالقدرة الغير الموثرة هذر فكل ما ذكر المصـ يلزم الاشاعرة لزوما بالاسترة
قال المصـ رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى
صادقا والاستدلال على العلم باثبات الصانع والاستدلال على العلم باثبات

مخالفة الاجماع

صحة النبوة

صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق الاجماع للامة لانه
لا يمكن اثبات الصانع الا بان يقال العالم حادث فيكون محتاجا الى المحدث
قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون
العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فينسد عليه باب اثبات الصانع
وايضا اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبايح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد
الكاذب ومتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد عليه باب اثبات الفرق بين النبي و
المتنبي وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبايح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق
بوعده ووعيده واخباره عن احكام الآخرة والاحوال الماضية والقرون الخالية
وايضا يلزم من خلقه القبايح ان يدعو اليها وان يبعث عليها ويحث ويرغب
فيها ولو جاز ذلك جاز ان يكون ما رغب الله تعالى فيه من القبايح فيزول
الثقة بالشرايع ويقبح التشاغل بها وايضا لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر
والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويستدرجه بذلك الى عقابه للزم في
دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى زينه في قلوبنا
وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صده عنهم
وزين خلافه في اعيننا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه هو من
الضلالة والكفر وكون ما خصمهم عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع بان ما هم عليه
هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول في هذا الفصل استدل باشياء عجيبة
ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة لهم منها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات
الصانع وكونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون العبد موجدا افعاله
وذكر في بيان الملازمة شيئا غريبا عجيبا وهو انا نستدل على حدوث العالم
بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل
في الاصل وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه
الملازمة من المضاحك اما اولا فلانه حصر حادثات العالم في افعال الانسان
ولو لم يخلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات
الجوان وساير الاشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث وكان هذا الرجل لم يبارك
قط شيئا من المعقولات والحق انه ليس اهلا لان يباحث لدناءة رتبته
في العلم ولكن ابتلينا بهذا مرة فصبرت واما ثانيا فلانه استدل بلزوم عدم
صادقا على كون العبد موجدا فعله ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه
الملازمة بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات
صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا فعله واين يفهم هذا من الملازمة

ثم ادعى الانفضاء الى خرق الاجماع وكل هذا الاستدلالات خرافات وهذيانات لا تفوه
الا امثاله في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كونه خالقا للقبايح بلزوم عدم
امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارًا واجبناه
في محاله وجواب هذا ايضا وما ذكر بعده من ترتب الامور المنكرة على خلو [illegible]
مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرها انا نجزم [illegible] عادي
وبما جرى من عادة الله تعالى انه لم يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كساير
المحالات العادية وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيئ على
قاعدتنا وكل ما ذكره من لزوم جواز تزين الكفر في القلوب عوض الاسلام وان
ما عليه الاشاعرة من اعتقاد الحقية يمكن ان يكون كفرا وباطلا فلا يستحقون
الجواب فجوابه ان جميع هولاء لا يقع عادة كساير العاديات ونحن نجزم بعدم
وقوعه وان جاز عقلا حيث لم يجب عليه تعالى شيئ ولا قبح بالنسبة اليه انتهى
اقول يناسب ما اظهره الناصب من الضحك على المصنف قدس سره قوله تعالى
ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا [illegible] وسيجزيه
الآن ستر قوله تعالى فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من ان المصنف
حصر حادثات العالم في افعال الانسان فمطالب بانه من اين فهم هذا
الحصر في القول المصنف افعالنا مع ان استعماله بقياس الغاية [illegible] قرينة
ظاهرة على انه اراد بقوله افعال الانسان مطلقا سواء كان [illegible] المحقا وعلى التقدير
ان يكون المراد افعال الانسان لان الكلام في المكلفين فلا يعيني
على ذلك لدلالة بمفهوم اللقب الضعيف مع ان المفهوم مطلقا انما يعتبر اذا لم يظهر
وجه التخصيص بالذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر يجوز ان يكون
لاجل انهم هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد
على حال الواجب وحمل الاثر على الموثر دون الثور والحمار وغيرهما من الحيوانات
العجم وبهذا يظهر فساد قوله ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن
الاستدلال بحركات الحيوان وساير الاشياء الحادثة اه وذلك لما اشرنا اليه
من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا استدلال الله تعالى
من الحوادث على احتياجهم الى ذاته بل هذا نوع من الكلام ولا استدلالا [illegible] الملائكة بها
على الاحتياج الى الله تعالى فاذا لم يكن في الدنيا انسان اصلا كما [illegible]
فمن ذا الذي يستدل بهذا على ذلك وبالجملة هذا دليل على انسلاخه [illegible]
الفطرة الانسانية وتمرغه في المراتع الحيوانية ثم يضحك قلبه
ما ذكره ثانيا من ان المصنف استدل بلزوم عدم كونه تعالى صادقا
فعله ولم يذكر الملازمة اه ففيه ان المصنف ذكر بيان الملازمة [illegible]

والفا اذا

١١

وايضا اذا جاز ان يكذب في اخباره اه واذا لم يفهم الناصب الجاهل ذلك بمجرد ان النشر
وقع على غير ترتيب اللف فلا لوم على المصنف قدس سره كما قيل **شعر**
على تحت القوافي من معادنها * فما علي اذا لم يفهم البقر * واما ما ذكره ثالثا من انه استدل
بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجد فعله
واين يفهم هذه الملازمة اه فمردود بان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل
من ترقى ادنى درجة من العوام يفهم بقرينة محل النزاع ان المراد هو ان العبد
موجد لفعله واين يفهم هذه الملازمة آه فمردود بان هذا الظن دون الله تعالى وبتصريح المصنف
به ايضا في عنوان الدعوى وفي اثناء بيان كثير من اللوازم المذكورة سابقا وانما
اجمل ههنا رو ما للاختصار اعتمادا على السياق والسباق ثم من البين ان امتناع
الاستدلال على المطالب الشرعية المذكورة التي الزمه المصنف على الاشاعرة مخالف
للاجماع بلا شبهة وقد بينا لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجمود
على ما يليق الا بالحمار والجاموس واما ما ذكره في جواب باقي كلمات المصنف وبنى فيه على العلم
العادي وعلى انه تعالى لا يجب على الله تعالى شيئ ولا قبيح بالنسبة اليه فقد مر فيها
مرارا ما يغنيك عن الاعادة والله ولي الافادة **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال
العباد ومنها القبايح كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها لا غير حتى يكون افعاله كلها
ظلما وعبثا [illegible] الله تعالى ظالما عابثا لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قال**
الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه الترهات واني يلزم هذا من
هذه العقيدة والظلم والعبث من افعال العباد ولا قبيح بالنسبة اليه وخالق الشر
غير فاعل [illegible] فرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة وكل محذوراته
[illegible] الا ترى ان الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود
[illegible] لو كان خالق الظلم والعبث هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ
بالله من التعصب المودي الى الهلاك البحت ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح
في [illegible] الانسان ويدعي ان لا قبيح والشر في الوجود الا افعال الانسان
وذلك [illegible] فان القبايح غير [illegible] الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير
[illegible] دية وهل يصح [illegible] يقول هذه الاشياء غير مخلوقة لله فاذا قال
[illegible] فهل يمنع قبا[illegible] شر ها وذلك مخالف الضرورة والحس
[illegible] لاشاعرة [illegible] قول بخلق الافعال القبيحة انتهى **اقول**
[illegible] ما قالوا ان لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق
[illegible] ذكره ههنا في بيان الفرق من تنويره المظلم عين ما نقلناه
من [illegible] العقايد ويتوجه عليه ما اوردناه ثمه وحاصله ان خلق الله تعالى

ان يخلق الله القبايح جازم

بجواز ان يكون الله ظالما

للسواد في الاجسام وصدورها عنه انما يقتضي اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود بحال الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى ايضا بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد وبيان دفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد ومصدره وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا جرم يتصف سبحانه تعالى بكونه مسودا ويتصف زيد الذي هو المفعول في الحقيقة بكونه اسود وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والآكل والشارب والزاني والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بين جدا بحسب الصدور وعدمه فان الظالم مثلا بمعنى فاعل الظلم مصدره والاسود من وقع عليه السواد او قام به لا فاعله ومصدره وان كان في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلناه فالسواد والبياض كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا تلك المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن العباد عند اهل العدل اليها هذا وما زعمه من ان خلق الخنزير والكلب ونحوها من الحشرات المؤذية قبيحة واوردها نقضا على اهل العدل فقد عرفت مرارا دفعه بابداء الفرق بين ما اورده نقضا والزنا وبين القبايح من افعال العباد والله ولي التوفيق قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم الحاق الله تعالى بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله تعالى فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا للافعال كلها ولكل هذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقالات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ونحن ايضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا ايضا نشأ له لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء فالسب والشتم له ان كانا مخلوقين لله تعالى يخلق الآلاء فيما فعل العبد والمذمة للفعل لا للخالق فاي لزم كونه شاتما لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا ان الله تعالى قدر في الازل شقاوة الشاتم له والساب واراد دخوله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار فاني سفه في هذا انتهى اقول استعاذة الناصب الشقي من ذلك كانكار الشيطان لما يفعله من الاغواء والدعوة الى الشرور كما اخبر عنه تعالى بقوله وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم

اسود وكان اشتبه على الناصب سوداله وبهره

وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الآية وقد علم بما ذكرنا ان قبيل ذلك ان ما ذكره الناصب ههنا كلها سفه وحماقة استخفها تجويزه مواخذة الله تعالى للعبد بما جعله عليه في الازل من الواجب الحتم فان القايل بذلك لا يستحق الا الصفع واللعن والشتم قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواط لجاز ان يبعث رسولا هذا دينه ولو جاز ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى السرقة والزنا واللواط وكل القبايح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم له وسب رسوله وعقوق الابوين وذم المحسن ومدح المسيء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لو اراد من نفي جواز بعثة الرسول بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لا يجب على الله شيء وان اراد بنفي هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا وان اراد الوقوع فنحن نمنع هذا لان العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذا فهو محال عادة والتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفته مرارا ثم انه صدر كلامه بلزوم مخالفة الضرورة واي مخالفة للضرورة في هذا البحث انتهى اقول نختار اولا الشق الاول ونقول قد بينا سابقا ان الوجوب [illegible] الذي ذهب اليه اهل العدل لا يقبل المنع وثانيا الثاني فنقول العقل السليم [illegible] الى ذات الله المستجمع لجميع صفات الكمال المنزه عن آثار النقص والاختلال الحكيم [illegible] ان يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله وثالثا الشق الثالث ونقول ان ما ذكره من ان العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذا انما هو على [illegible] العادي او على وجدانهم فان العادة كما ذكرنا سابقا لما جاز التخلف فيه لا يفيد ثم ذلك افادة قطعية يقتضيه ما نحن فيه من تقرير العقيدة الدينية المطابقة عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضرورية فاستفهام الناصب عن ذلك دليل على قلة فهمه او مكابرته وانكاره للضروريات كما هو عادته وعادة اصحابه قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اشد ضررا من ضرر الشيطان لان الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجئه الى القبايح بل يدعوهم [illegible] تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ان هو ايضا [illegible] الله تعالى واما الله تعالى فانه يضطرهم الى [illegible] ان يمدح الشيطان وان يذم الله تعالى [illegible] قال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه [illegible] تجرا على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى يخلق كل شيء [illegible] على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبيح لانه

انتهى

يلزم الله تعالى اشد ضررا

غاية دخول الشقي في النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد بما شاء
ليس بظلم لانه تصرف في ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك بما شاء
ليس بظلم والله تعالى ان خلق الكفر في العبد ولكن العبد هو يباشره ويكسبه والله تعالى
بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلايل الوحدانية في الآفاق والانفس
فهذه كلها الطاف من الله تعالى والشيطان يضر بالاغواء والبعث فاين نسبة
اللطيف النافع الهادي وهو الله تعالى بالشيطان الضار المضل ومن اين لزم
هذا انتهى **اقول** قد مر مرارا وسيجيء ايضا ان الكسب لا محصل له وان خلق الكفر
قبيح ومن العجب استدلاله على عدم قبح الكفر بانه غاية دخول الشقي في النار فان الكفر
لو كان فعل الكافر كما قال به اهل العدل كان اولى بان يجعل ذلك غاية دخوله
في النار كما لا يخفى واما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبة لا يعجز
احد عن مثلها اذا فقد الحياء ونهى النفس عن الوفاء واما ما ذكره من ان تصرف
المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم فقد مر وجه الظلم فيه وان التصرف ان كان على
الوجه الحسن والا فقبيح واما ما ذكره من ان الله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا
قوة النظر وبث دلايل الوحدانية آه ففيه ان الكفر اذا كان مخلوقا لله تعالى
بدون مدخلية للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذي ارتكبوه مهربا عن الجبر
فاي اثر لبعثة الانبياء وبث الدلايل في الهداية واي مدخل لوسوسة الشيطان
في الغواية **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة العقل و
النقل لان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل كان الله تعالى
مبتديا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب
الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى
نفسه عن ذلك في كتابه فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون
افنجعل المتقين كالفجار انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول جوابه ان
استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب
والعقاب بالمباشرة لانه يجب على الله تعالى اثابته فالله تعالى متعال عن ان يكون
اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب
عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب [illegible] التعذيب عقيب الكفر
[illegible] عصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة [illegible] نفي
[illegible] وجوب على الله تعالى وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال [illegible] كما ذكرنا
مرارا فلا يلزم المحذور انتهى **اقول** ما ذكره ههنا مدفوع بما [illegible] مرارا سيما
في الفصلين المتصلين بهذا وبالجملة ان العبد انما يستحق الثواب و[illegible]
بالكسب لو كان الكسب بالمعاني الذي ارادوا منه فعلا واثرا صادرا عن العباد

٨٦

انتفاء النعمة عن الكافر

المص قدس سره قال المص رفع الله درجته
منها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز من

وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب
والعقاب كما ذكره انتفاء النعمة عن الكافر لانه تعالى اذا خلق الكفر في الكافر لزم ان يكون
قد خلقه للعقاب في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا
مع عقاب الآخرة لا يعد نعمة كمن جعل الغيره سما في حلواء واطعمه فانه لا يعد اللذة
الحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل على انه منعم على الكفار قال الله تعالى الم تر الى
الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله اليك وايضا قد علم بالضرورة من
دين محمد عليه السلام انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا من غرايب الاستدلالات فان نعمة الله تعالى
على الكافر محسوسة والهداية اعظم النعم وارسال الرسل وبث الدلايل العقلية
كلها نعم عظام والكافر يستحق دخول النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى
ليس بقبيح ثم ما ذكر من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار
فان الله تعالى يدخل الكافر النار البتة فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله
لكونه اثر الكفر ورجحه واختياره قلنا في مذهبنا ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر
الكفر وكسبه وعمل به ولو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم
من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار وبالجملة كان الكافر
لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاستدلالات
ترهات وبزخرفات انتهى **اقول** قد مر ان الكسب غير معقول او غير مفيد
في اثبات مدعاهم واما ما ذكره من ان ما قاله المص من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه
يلزمه ايضا بادخال النار ففيه ان المص قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه
للعقاب في نار جهنم لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة
لا يعد نعمة آه فمع تصريح المص بالالتزام كيف يصح ما ذكره الناصب من الالزام
واما ما ذكره بقوله فان قال ادخاله لكونه اثر الكفر آه فلا ارتباط له بما قبله من الالزام
فلا يقوله المص في هذا المقام وانما ذكره الناصب واشتغل بجوابه صرفا لعنان تامل الناظر
عما في كلامه السابق من الفساد وايقاعه في اذهانهم ان ما ترااتى فيه من الفساد
ليس سوى ما استدركه هو بقوله فان قال آه واجاب عنه بقوله قلنا آه مع ان جوابه
هذا مبني على الكسب المعدوم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب على الله تعالى
ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب آه فدليل على سوء فهمه
وبعده عن [illegible] التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته ناشيا
من الدين الاسلامي ان ذلك الشيء المعلوم واجبا حتى يلزم من علمنا بداهة وجوبا بشمول
نعمة الله تعالى للمؤمن والكافر ان يكون واجبا عليه تعالى انعامه للكافر على ان القول بوجوب
ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي عرفته سابقا مما لا فساد فيه واما ما ذكره من انه لو كان

مخالفة العقل والنقل

الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باى وصف كان الكافر
آه وفيه ان المص لم يدع وجوب تعلق كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يعذب بالنار مع
كفرانه للنعمة بل قال قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله تعالى عليه نعمة آه
وذلك لا يستلزم شمول جميع النعماء لشىء من العباد فضلا عن الكافر ثم ما ذكره من
الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر لكان الواجب
عليه ان لا يدخل النار باى وصف كان الكافر غير مسلم لان هذا انما يجب ان لو لم يخلقه
الله تعالى على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم السابقة على الاستحقاق والنعم
اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب فى الآخرة وفعل فيه ما يلجيه الى فعل
ما يورث عذاب الآخرة كخلق الكفر والضلالة فيه والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد
هو المفوت بكفره لنعم الآخرة يكون نعم الدنيا فى حقه معتدة بها فلا يلزم
عدم كونه تعالى منعما عليه اصلا كما توهمه الناصب الراسب فى العذاب الواصب
قال المص رفع الله درجته ومنها صحة وصف الله تعالى بانه ظالم وجاير ومفسد
لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا للجاير الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل
الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفى الآخر ولانه لما فعل العدل سمى
عادلا فكذا لو فعل الظلم سمى ظالما و[illegible] لا يسمى العبد ظا[illegible] سفيها لانه
لم يصدر عنه شىء من هذه انتهى قال الناصب خفضه [illegible] اقول قد عرفت
ان خالق الشىء غير فاعله ومباشره فالفعل تارة يطلق [illegible] الخلق كما يقال
الله فاعل كل شىء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعتمال وعلى التقدير [illegible] كان
الخالق للشىء لا يكون موصوفا بذلك الشر الذى خلقه ان كان الخا[illegible] به
الصفات كما قدمنا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا [illegible] من هذين
المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا انتهى اقول قد مر ذلك
[illegible] كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذى
قصدوه لم يقع فى لغة ولا قرآن ولا سنة واما ما ذكره من ان الخالق للشر لا يكون موصوفا
بذلك الشر الذى خلقه فهو حقيقة منع المقدمة التى استدل المص عليها بقوله ولهذا
يصح اثبات احدهما حال نفى الآخر وبقوله ولانه لما فعل العدل سمى عادلا لو فعل
الظلم سمى ظالما فلا يلتفت اليه والفرق [illegible] ما قدم [illegible] عليه
من ان نفيه لكون الخالق للشر مو[illegible] بذلك الشـ[illegible]
[illegible] يترتب على الكسب وهو اول المسألة وبالجملة [illegible] صدق
[illegible] سوى الخالق ينحصر عنده فى الصدور ان يكون الاتصاف [illegible] ورة
من جهة الخلق والمانع للحصر مكابر لا يلتفت اليه قال [illegible] رفع الله درجته
ومنها انه يلزم المحال لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها

لانه وجاير ومفسد

شافرنا

على قدرنا ودواعينا اولا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تعالى
عما يقدر عليه العبد لانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعى
من العبد اذ لو كان من الله تعالى لكان الجميع من عنده ولان القدرة والداعى ان اثرا
فهو المطلوب والا كان وجودهما كوجود اللون للانسان وطوله وقصره ومن
المعلوم بالضرورة انه لا مدخل اللون والطول والقصر فى الافعال واذا كان هذا
الفعل صادرا عنه جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثانى
فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى خلق تلك الافعال من دون قدرهم ودواعيهم حتى
يوجد الكتابة والنساجة المحكمات ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شرب الماء من
الجايع فى الغاية الريان فى الغاية مع تمكنه من الاكل ويلزم تجويز ان ينقل
النملة الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على رفع تبنة وان يجوز من الممنوع
المقيد العدو وان يعجز القادر الصحيح من تحريك الانملة وفى هذه زوال الفرق
بين القوى والضعيف ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والصحيح انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول نختار القسم الثانى وهو ان خلقه تعالى
لافعالنا لا يتوقف على دواعينا وقدرنا وما ذكر من لزوم وجدان الكتابة بدون
اليد وغيره من المحالات العادية فهى استبعادات والاستبعاد لا يقدح فى الجواز
العقلى نعم عادة الله تعالى جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم
وان امكن حصوله وجاز حدوثه عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات
العادية كما مر غير مرة وما ذكر انه يلزم ان لا يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرتين
فى الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق بان الفعل
يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذى يقع عقيب مساس النار عادة ولا
يقال لا فرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيره اذ لا يجرى العادة بحدوث الاحراق
عقيب مساس الماء وكذلك لم يجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود
اللون بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى اقول
يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره المص دعوى البداهة فى امتناع وجود الكتابة
ممن لا يد له ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب من جريان العادة
تشكيك فى البديهى وسفسطة مبنية على نفى الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب
وقد شبعنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول والابواب قال المص
رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى جاهلا ومحتاجا تعالى الله عن ذلك
لان فى الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا
فى الحقيقة فاولى ان يكون كذلك فى الغايب الذى هو الفاعل فى الحقيقة اولى انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قد مر ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب

لا الماء

انه جاهلا ومحتاجا

والمباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبيح بالنسبة اليه
كما في خلقه تعـ لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى
اقول قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذى اخترعه الاشاعرة
لم يجئ فى اللغة فلا يتم الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا
حيث لا قبيح بالنسبة اليه فكلام فاسد قبيح ضرورة ان القبيح قبيح سواء صدر
من الواجب والممكن كما مر مرارا قال المصـ رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه
الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعـ لا غير او منهما معا بالشركة
بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل او لا من واحد منهما والاول هو المطلوب
والثانى يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة
موجدة له ولا مدخل له فى الايجاد وهو ابلغ انواع المظالم والثالث يلزم منه الظلم لانه
شريك فى الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو واياه وكيف يبرئ نفسه
من المواخذة مع قدرته وسلطنته ويواخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله
وايضـ يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تاثير ا فى الفعل واذا جاز استناد اثر
اليه جاز استناد الجميع اليه فاى ضرورة تحوج الى التزام هذه المحالات فما ترى
لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا الى [illegible] النقايص التى [illegible] الله تعـ نفسه
عنها وتبراء منها انتهى قال الناصب [illegible] الله اقول [illegible] ان الفعل
بمعنى الخلق يصدر من الله تعـ والعبد كاسب للفعل مباشر له [illegible] بقدرة العبد
فى الفعل قوله يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه يتصرف فى
ما هو ملك له والتصرف فى الملك كيف ما شاء المالك لا يسمى [illegible] ثم ان [illegible]
العاصى بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله [illegible] ضرورة الى
ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقايص فنقول انا نخبره [illegible]
تخصيص الخلق بالله تعـ وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذى لزم المخالفين ممن
يدعون ان العبد خالق مثل الرب وهذا فيه خطر الشرك وهم يهربون من الشرك
انتهى اقول قد مر ان ليس فى القول بالكسب الا كسب خطيئة وان
التصرف فى الملك على الوجه القبيح ظلم وبهذا [illegible] ايضـ خطاء ما ذكره [illegible]
العاصى بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب [illegible] ولا [illegible] للعذاب [illegible] التى
[illegible] الكسب على راى الاشاعرة فلا وجه لاستحقاق [illegible] عنها
[illegible] جربه الناصب من الامر الداعى لاصحابه الى تخصيص الخلق بالله [illegible]
[illegible] الصحة خبر ولا عين ولا اثر لما مر ان الشرك ومماثلة العبد لله [illegible] الخالقية
انما يلزم اهل العدل لو لم يقولوا بان العباد انفسهم مخلوقات [illegible] قدرتهم
وتمكينهم منه تعـ وان ما يختص بخلقه تعـ له من الجواهر الملكوتية والاجرام السماوية

يعذب

والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يختص العباد بخلقهم له من بعض الاعراض
الذى اكثرها يليق بالنقص والاعراض والذم والاعتراض ولو كان مجرد مشاركة العبد
مع الرب تعالى فى خلق بعض الاعراض والافعال الضعيفة موجبا للشرك المهروب
عنه لكان المشاركة عنه فى الوجود والشيئية والتعين والهوية والصفات الزايدة
والرؤية على مذهب الخصم موجبا للشرك المهروب عنه فان المشاركة فى هذه المذكورات
اصح من ذلك كما لا يخفى على المتامل قال المصـ رفع الله درجته ومنها انه يلزم
مخالفة القران العظيم والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل اما الكتاب فانه
مملوء من اسناد الافعال الى العبيد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعـ فتبارك
الله احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله لانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل
صالحا ثم اهتدى ولا تحقق لهذا الشخص البتة وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن
اساء فعليها ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى ليبلوهم
ايهم احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا
الصالحات ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ولا وجود
لهؤلاء ثم كيف يامر وينهى ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد ونهيه وقال النبى عليه الصلوة
والسلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له نية المؤمن خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما لكل
امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضاء بقضاء الله تعـ فلو كان الكفر
بقضاء الله تعـ فلو كان الكفر بقضاء الله تعـ لوجب الرضاء به والقضاء بالكفر حرام
بالاجماع فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعـ فلا يكون من خلقه انتهى قال
[illegible] نعفنه الله اقول قد عرفت فيما سبق اجوبة كل ما استدل به من آيات
الكتاب [illegible] ثم ان كل تلك الآيات معارضة بالايات الدالة على ان جميع
[illegible] الله تعـ وقدره وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اى
عملكم والله [illegible] كل شيئ وعمل العبد شيئ فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا
[illegible] يكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قايل بالفصل والضـ تلك الآيات معارضة
[illegible] المصرحة بالهداية والضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وختم الله
[illegible] وهى محمولة على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر
اذا [illegible] لم [illegible] موصا فى المسايل النقلية وجب الرجوع الى غيرها
من [illegible] قطعية وقد [illegible] فيما سلف من الكلام ما يغنى فى اثبات
هذا [illegible] استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعـ فتبارك الله
[illegible] الخالقين هناك بما يدعى الكافرون من الاصنام فكانه يقول
تبارك [illegible] هو احسن من اصنامكم الذين تجعلونهما خالقين بزعمكم فان
لا يقدرون [illegible] خلق شيئ والله يخلق مثل هذا الخلق البديع المعجب او المراد

بلزم مخالفة القرآن والسنة والاجماع

من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لا لانه تعالى اثبت لنفسه شريكا في الخلق ولكن
المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى واذا ذكر الله وحده اشمأزت
قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون **اقول**
قد سبق دفع اجوبة الناصب على التفصيل الذي يرتضيه اصحاب التحصيل فليرجع
اليه واما ما ذكره من معارضة تلك الآيات بالآيات الدالة على ان جميع افعال الله تعالى
بقضائه وقدره فمردود بان الآيات التي استدل بها المصنف من قوله تبارك الله
احسن الخالقين ونحوها خاص والتي استدل بها الاشاعرة عام فيجب حمل العام
على الخاص كما تقرر في الاصول بان يراد من الآيات العامة ما عدا افعال العباد
فلا معارضة وايضا لما اختلت الادلة العقلية للاشاعرة وقد اتممنا الدلايل
العقلية الدالة على مذهب اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الآيات لمطابقتها
العقل وصرف الآيات التي تمسك بها الاشاعرة عن ظواهرها لمخالفتها اياه
واما ما ذكره في تاويل قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب
حفظ ظاهره مع ان كلا من التاويلين الذين ذكرهما اوهن من نسج العنكبوت
واسخف من تاويلات ملاحدة الموت واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم
يناسب حالهم ما قال تعالى الآية ففيه ان هذا خروج عن الانصاف لانه انما يناسب حال من
يسمى بالصفاتية القائلين بالصفات الزايدة المشاركة لذاته تعالى في القدم واستغنائها
عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من سمي باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة
تلك الصفات مع الله تعالى واما المشاركة التي توهمها الناصب من القول بخلق العباد
لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب الحادي عشر في نسخ شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين
هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ونحن نذكرهما ونبين
دلالتهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي عم الاول قالوا لو كان
العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا والثاني
يلزم منه الجبر لان الفاعل الذي لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما يصدر
عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل على الترك في حالة
الايجاد او لا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لمرجح لانهما لما استويا
من كل وجه بالنسبة الى ما في نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر
للفعل على الترك ترجيحا للمساوي بغير مرجح وان ترجح فان لم ينته الى الوجوب امكن
حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع وقوعه حالة التساوي
فحالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه
واقعا في وقت والراجح في آخر فترجح احد الوقتين باحد الامرين لا بد له من مرجح الاول

والاول

والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح وينتهي الى الوجوب والا تسلسل واذا امتنع
وقوع الاثر الا مع الوجوب والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا
فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى
قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل ما لم يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدم وقوعه
وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع والا لو لم يقع لزم انقلاب علم الله جهلا
وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول اول ما ذكره من الدليلين للاشاعرة قد استدل به اهل
المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما ستراه واضحا ان شاء الله واما الثاني
مما ذكره من الدليلين فقد ذكره الامام الرازي على سبيل النقض وليس هو من
دلايل الايمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في شبهة فايدة التكليف و
البعثة بهذا التقرير ثم ان هذا الذي ذكره في لزوم سقوط التكليف والبعثة
بهذا التقرير ثم ان هذا الذي ذكره في لزوم سقوط التكليف ان لزوم القايل بعدم
استقلال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله
عدمه من افعال العبد وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا ذهب الى
الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد فيبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب و
الممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنايها على القدرة والاختيار بالاستقلال
كما ذكرتم فما لزمنا من مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء
... الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا
... شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى **اقول** الدليل الثاني
... اجاب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال ولم نره فيما وصل
الينا من كتب فخر الدين الرازي بصورة النقض ولعله ان صح انه سماه نقضا فهو جرى
منه على ما قيل من ان محصل المعارضة نقض بان يقال لو كان دليلكم صحيحا لما صدق
نقيض مدلوله لكن عندنا دليل دل على صدقه فلا يكون صحيحا وعلى هذا فلا ينافي الاستدلال
الظا... الناصب لم يعجز عن اتمام ذلك الدليل احتال في ذلك بتسمية نقضا ليلا
يلزم ... ما توجه على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب الا على
من ... في الجـ... ... كلام الاقوام واما ما زعمه من ان ما لزم الاشاعرة
يلزم ... في مسئلة علم الله تعالى ثم نوع بما سبق ويجي ... هذا
انما يلزم ... علمه تعالى علة للمعلومات واما اذا قلنا انه متابع له كما هو
فلا كما لا يخفى ... لا يذهب عليك ان الناصب ادعى ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل
العدل من ... لم يذكر الا وجها واحدا والظاهر انه اراد اظهار قدرته او قدرة اصحابه
على ابداء الوجوه المتعددة في ذلك وان كان تلك الوجوه بعد في بطن العدم فافهم

وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال صح

في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد صح

المطلب الحادي عشر في نسخ شبههم

قال المص رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث
المعارضة اما النقض ففي الاول بمنع وجوه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث
الداعي والارادة لاينافي الامكان في نفس الامر ولايستلزم الايجاب وخروج القادر
عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده عنه
ويمكن عدمه فاذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرايط وارتفعت الموانع
وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوايب المفسدة البتة وجب من
هذه الحيثية ايجاد الفعل ولايكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل
لاغيره انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا الوجوب يراد به الاضطرار
المقابل للاختيار ومراده نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر او لا وكل من
لايتمكن من الفعل وتركه فهو غير قادر سواء كان منشاء عدم تمكنه عدم الامكان
الذاتي لفعله او عدم حصول الشرايط ووجود الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح
انتهى اقول ماذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه الاعم من الاختيار
قبل الفعل وبعده خروج عن المبحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل
اما عند اختيار الفعل فلا يقدح في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب
بالاختيار بتحقيق الاختيار ولاينافيه ثم الوجوب الحاصل من تحقيق الداعي والارادة
والجازمة من هذا القبيل والحاصل انا نختار ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب
بها وهذا الوجوب لاينافي الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى النفس القدرة
بل تحققه لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة
له وان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة ان كون الفعل واجبا بالغير لاينافي كونه
اختياريا في نفسه وان لايكون كحركة الجماد وهو المراد واليضا من المقرر ان مالم يجب
لم يوجد ولاشبهة ان هذا الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار
لما وجد قادر مختار اصلا اذ حين الوجوب لايبقى التمكن من الفعل والترك كما لايخفى
واما ماذكره الناصب في الحاشية بقوله لما امتنع ان يكون آه فانه اعتراض مذكور في
شرح المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما يجب بتعلق ارادة العبد
وهو انما يحصل بعد العلم بالنفع باختياره وهذا التعلق ايضا ارادي مسبوق بتعلق
آخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه المتعلقات امور انتزاعية اعتبارية
لا استحالة للتسلسل فيها والحاصل انا نريد فعلا واحدا والعقل يجد بعد التامل والتفصيل
ان قد صدر عنا تعلق الارادة بهذا التعلق وتعلقها بهذا التعلق وهكذا وبالجملة الداعي
وهو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد ويستفاد من كلام الشارح
الجديد ايضا يوجب الفعل وحيث اخترنا ان التعلق بالاختيار لايلزم الاضطرار
ولكونه اعتباريا لايلزم التسلسل المحال قال المص رفع الله درجته الثاني يجوز

الجماد

لاينجر اى الى الوجوب

ان يترجح الفعل فيوجد المؤثر او العدم فيعدم ولاينتهي الرجحان الى الوجوب على ماذهب
اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح قوله مع ذلك الرجحان
لايمتنع النقيض ثم ليفرض واقعا في وقت فترجيح الفعل في وقت وجوده يفتقر الى
مرجح آخر قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فلا يفتقر الى رجحان آخر انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول لايصح ان يكون المرجح في وقت ترجح الفعل هو المرجح
الاول ولابد ان يكون هذا المرجح غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل
مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح به الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل
ولم يترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين مساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا
ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الآخر فلابد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل
في وقت وينتهي الى الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل بلا ورود نقض انتهى اقول
قد صرح المص بان الاول من وجوه النقض هو الحق اشارة الى ان الوجوه الاخر
ليست كذلك لكنه ذكر ذلك تعجيزا للاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المص
مبني على ماذهب اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية
وما ذكره الناصب في دفعه ماخوذ من الوجوه التي ذكرها طائفة اخرى من المتكلمين والحكماء
في نفي ذلك ولايسلم شيء من ذلك عن مناقشة كما لايخفى على من طالع هذا المقام من
الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة وكان بعض مشائخنا رحمهم الله
يبالغ في ذلك ويقول ان هذا المطلب لايتم بالاستدلال وان المحقق قدس سره
اثبته في التجريد بدعوى البداهة حيث قال ولايتصور الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك
الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقرير ما استدل به من تقدمه
من العقلاء فتتوجه عليه ماتوجه عليهم ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح
الاول لترجيح الوجود في جميع اوقاته على العدم فيه ولم يلزم من البيان الاحتياج
الى مرجح اليه ترجيح بل انما يحتاج اليه ترجيح الوجود في بعض اوقات المرجح الاول على الوجود
في بعض آخر منها [illegible] ن ذلك تامل قال المص رفع الله درجته الثالث
لم لايوقع القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح
وقد [illegible] الى هذا جماعة من المتكلمين وتمثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يحضره
رغيف[illegible] وبابين [illegible] الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولايمتنع من الاكل
حتى [illegible] والعطشان يحضره اناآن متساويان من جميع الوجوه والهارب
من الت[illegible] طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولايتنظر حصول المرجح
واذا كا[illegible] وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل
ينافي مذهبهم [illegible] يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لاتصلح الضدين فالمتمكن
من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين

ان القادر يرجح احد مقدوريه

لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تقدم على المقدور عندهم وان فرضوا
للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم اجتماع الضدين او تقدم القدرة
على الفعل فانظر الى هولاء القوم الذين لا يبالون فى تضاد اقوالهم وتعاندها
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اتفق العقلاء على ان الممكن اذا ترجح
احد طرفيه على الآخر لا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اى تصور الموضوع الذى هو امكان
الممكن وتصور المحمول الذى هو معنى كونه محوجا الى السبب ضرورى يحكم بديهة العقل
بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تميز الا يرى
ان كفتى الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قايل ترجحت احديهما على الاخرى
بلا مرجح من خارج لم يقبله صبى مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين
لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز فى طبايع
البهايم ولهذا تراه تنفر من صوت الخشب وما ذكر من الامثلة كالجايع فى اختيار
احد الرغيفين وغيره فانه لما خالف الحكم البديهى يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه
الجايع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى
كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهى دعوى باطلة كساير دعاويه والله
اعلم واما قوله فى الوجه الرابع ان هذا الدليل ينافى مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج
به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين آه فنقول فى جوابه عدم صلاحية القدرة
للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج بهذه الحجة
نفى الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن
من الترك وذلك يوجب نفى الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب
الصدور عنه وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفى الاختيار فاذا كان
المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب
لم يكن العبد قادرا على الترك فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف
يقول ان كون القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة
فعلم انه من جهله وكودنته لا يفرق بين ما هو مقوى للحجة وما هو مناف لها ثم ما ذكر
انهم ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم
القدرة على الفعل فهذا شئ يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة
انما بنوا هذا المذهب وقالوا ان القدرة لا تصلح للضدين لان القدرة عندهم
مع الفعل فيجب ان لا يكون صالحا للضدين والا لزم اجتماع النقيضين فانظروا معاشر
المسلمين الى هذا السارق الحلى الذى اعتاد سرقة الحطب من شاطى الفرات حسب
ان هذا الكلام حطب يسرق كيف اتى بالدليل وجعله اعتراضا الحمد لله الذى فضحه
فى آخر الزمان واظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان انتهى اقول نعم قد اتفق

العقلاء

العقلاء على ذلك لكن وجه كلام المص مع الاشاعرة المعزولين عن العقل وهم
قد جوزوا ان يرجح القادر فعله لمجرد الارادة بلا نزاع يختص بها ومثلوا بما ذكره المص
من الامثلة الوجدانية وممن صرح بنسبة الى ذلك الى الشيخ الاشعرى العينا
سيف الدين الابهرى الاشعرى فى مبحث الحسن والقبح من حاشيته على شرح المختصر
للمطالع اصحاب الناصب فشتم القايل بذلك ولم يعلم ان ذلك الشتم يرجع
الى شيخه وامامه ولم يتميز من غاية البهت خلفه من امامه ويؤيد تلك النسبة الحديث
الذى وضعه المحدثون من الاشاعرة فى شان ابى بكر وهو قولهم قال رسول الله صلعم
وضع ابو بكر فى كفة ميزان وجميع الناس فى كفة اخرى فترجح الكفة التى كان فيها ابو بكر
ولا يلتفت الى ما نقل عن البهلول فى رد ذلك من انه لو صح هذا الحديث لكان فى ذلك
الميزان عين البتة لانه كان رافضيا مجنونا لا يصير كلامه حجة على الاشاعرة ثم من هذا
القبيل ايضا قولهم بجواز تفضيل المفضول فى باب الامامة وتصريحهم بتفضيل ابى بكر
على على ع مع روايتهم عن النبى صلعم انه قال لضربة على يوم الخندق افضل من عبادة
الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل نقول ان تجويزهم
تعذيب الله تعالى للانبياء والاولياء المطيعين واكرامه للفساق والاشرار
العاصين ايضا من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح
فافهم وبالجملة مخالفة صريح العقل شان الاشعرى واصحابه المعزولين عن العقل فلا وجه
لاستدلال الناصب على نفى قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح بكون ذلك مخالفا
لاتفاق العقلاء واما ما ذكره فى جواب الوجه الرابع فمدفوع بان المص قدس سره
لم يمنع صحة سوق المقدمات المذكورة فى الدليل وارتباط بعضها ببعض وتحقق
شرايط صورتها واستلزامها لما قصدوه من نفى الاختيار بل اراد ان مادة المقدمة
المذكورة فى الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلا لشئ ما بالقدرة والاختيار فاما
ان يتمكن من تركه اولا لا يصح بناء على ما اصلوه من ان القدرة لا يصلح الضدين لان
المتمكن من الفعل على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا فلا يصح
توصيفه بالقدرة واجراء الترديد فيه بانه اما ان يتمكن من الترك اولا وهذا نظير
ما قيل من ان على تقدير نظرية كل من التصورات والتصديقات لا يمكن الاستدلال
على بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا تحصيل
مطلوبه وان ادعى بداهة بعضها فهو ينافى التقدير ونقول بان ما ذكره الناصب
من الفرض والترديد يجوز ان يكون على جهة الزام اهل العدل تخالف لما اشتهر عنهم
من كون ذلك الدليل تحقيقيا ولما ذكره الناصب سابقا من انه دليل صحيح بجميع
مقدماته فتامل فعلم ان الناصب لجهله بقواعد المنطق بل لخروجه عن ذوى النطق
ومدركى المعقولات لم يفرق بين فساد مادة القياس وفساد صورته ولم يفهم

ذلك فيها من العجب الناصب جه

ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو لتسليم الناصب المقدمة التي ذكرها في قياس
الفاسد وان القياس وان كان فاسد المقدمات اذا سلمت يلزم منها قول
آخر ولم يعلم ان المص لا يسلم بعض المقدمات لانه يسلم المقدمات ويمنع
واما ما ذكر من ان القول المص ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم الخ
شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا فقضيته ان كلام المص هنا مع ما ذكر
سابقا يرجع الى ايراد ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كلا شقي الترديد
امرا واقعيا او مطابقا لمذهب المستدل لان الغرض من الترديد حصر احتمالات
الكلام والرد على كل منها لئلا يرجع الخصم ويقول اني اردت معنى لم تذكره انت
ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرت واما ما ذكره من بناء الاشاعرة مذهبهم على كذا وكذا
فمهد وم بما قررناه فانظروا معاشر العقلاء المؤمنين الى هذا الفضول المهان الزبال
في اصفهان انه لما اعتاد اصلاح فاسد زرع شعيره بحمل الزبل من المزابل واستعماله
في اصول السابل حاول اصلاح ما زرعه شيخه في خبيث ارض تقريره بحمل ما يخرج
من مزبلة فمه وبالوعة ضميره وقد قيل ع لن يصلح العطار ما افسد الدهر
فكيف بالزبال الذي انتن منه السر والجهر وبالجملة اي ربط لسرقة الحطب باهل
الحلة واي نسبة للحطب بانفرات الخالي عن الآجام المخطلة والمظلة وانما
يناسب ذلك بحمالة الحطب التي هي من امهات بعض خلفاء النواصب او بخلية
حمال الحطب من سوق المدينة لاضرامه النار في باب بيت صاحب السكينة
ومقصد احراق الذين هم لنجاتنا اكرم سفينة والحمد لله الذي فضح الناصب
ورفع عنه الامان واوضح سوء عاقبته على اهل الايمان حيث طرده من ايران
والماته في النيران اعني مظهر القهر من بلاد ما وراء النهر ووفقنا لدفع شره الذي
اورثه لاهل النهر اعني نسخ كتابه الذي شنع به على ائمة بالعهر مما لا يخفى وقعه على
علماء الدهر قال المص رفع الله درجته وفي الثاني من وجهين الاول
العلم بالوقوع طبع الوقوع فلا توثر فيه فان التابع انما يتبع متبوعه ويتاخر
عنه بالذات والموثر متقدم الثاني ان الوجوب اللاحق لا يوثر في الامكان
الذاتي ويحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن
اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان
ممتنع العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم
مطابق له اذ لابد في العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان والاصل في
التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علما ولا فرق بين فرض الشيء وفرض ما يطابقه
بما هو حكاية عنه وفرض العلم هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت ان مع فرض
المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يوثر في الامكان الذاتي

كذا هذا الوجوب ولا يلزم من تعلق علم الله به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة
الى العلم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحجة
اوردها الامام الرازي على سبيل النقض الاجمالي في مبحث التكليف والبعثة
وهذا صورة تقريره ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد
والا جاز انقلاب ذلك العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور
عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل
الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها
على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد
لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء
لم يقدروا على ان يوردوا على هذا حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها وقال شارح المواقف واعترض عليه بان العلم تابع
للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى
ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس
في حد نفسه كذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا
انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب
الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا
لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف وظهر ان الرجل
السارق الحلي سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة
عليهم وجواب الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل كما ذكرنا حتى يلزم من
تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعي انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع
هذا المحذور كما ستعلم وجواب الثاني من الوجهين انا لا نسلم ان الفعل الذي
تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات واجب بالغير والمراد حصول الوجوب
الذي ينفي الاختيار ما يصير به الفعل اضطراريا وهو حاصل سواء كان الوجوب
بالذات او بالغير واما جواب شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان العلم
بل العلم الانفعالي الذي يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم
[illegible] لم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم
الفعلي بل الامر بالعكس عند التحقيق فان علم المهندس الذي يحصل به تقدير
بناء البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف شيء
من اجزاء البيت ما قدر المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا وانت
تعلم ان علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي
يحصل من ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب لحصول الموجودات

على النظام الواقع ويتبعه وجود الكاينات فاذا وقع شيئ من الكاينات على
خلاف ما قدره علمه الفعلي في الازل لزم انقلاب العلم جهلا هذا هو التحقيق انتهى
اقول لا حجة فيما نقله الناصب لظهور خيانته في مثل ذلك مرارا ولو سلم
فلا نيافي ايراد الامام الرازي لذلك على سبيل النقض ايراد وغيره من الاشاعرة
اياها على طريق الاستدلال كيف وقد صرح الشارح الجديد للتجريد في بحث
العلم من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا بذلك حيث قال ان الاشاعرة
لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها
عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم
فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له
قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابع لما هو متاخر عنه فانه
يستلزم الدور فاجابوا بانا لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل
اصالة موازنة في التطابق آه وانما جعله الناصب نقضا ليصير اقل قبحا لذلك
لورود اقسام البحث عليه فافهم وبما قررناه من كلام شارح التجريد ظهر بطلان
ما ذكره الناصب من ان المصارعة بهذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة
آه واما ما ذكره في جواب الاول من الوجهين فمردود بانه لما كان المفروض
انه تعالى انما يعلم المعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذي سيقع فيمتنع ان يحصل في
المعلوم اختلاف يوجب انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره في جواب الثاني
منهما فمزيف بانه لو كان الوجوب اللاحق نافيا لاختيار الفاعل لكان الله تعالى
ايضا غير مختار فيما وجد من افعاله لان الشيئ ما لم يجب لم يوجد وذلك وجوب
لاحق فيكون الله تعالى مضطرا غير مختار فيه وبطلانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام
في ذلك ان مدار معنى القدرة والاختيار على ان هذا الفعل بالنسبة الى ذات
هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشا لم يفعله مع قطع النظر عن الامور
العارضة الموجبة او المحيلة للطرف الآخر كما في الواجب والامتناع الحاصل
من علمه تعالى بالفعل او الترك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل وغير مؤثر فيه
فلا يوجب سلب اختياره بالنظر الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه شيئا من
الثواب والعقاب ويوضح ذلك انه اذا كان رجل حمال مدار معيشته في كل يوم
باخذ اجرة معينة على حمل مقدار معين من الحجر مثلا من مكان الى مكان فامره سلطان
قاهر ذات يوم بحمل شيئ من ذلك بتلك الاجرة المقررة او ازيد منها في تلك
المسافة المعهودة بعينها فان قاهرية السلطان واقتداره في الواقع لا يوجب
سلب اختيار المامور المذكور في ذلك الفعل لان الغرض انه كان يفعل ذلك
بطيب قلبه دايما ولم يقع اجبار السلطان له فعلا في ذلك العمل مع ظهور انه

لم يمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان فكما ان حصول القهر بالقوة ههنا لا يوجب سلب
الاختيار لانه امر لاحق كذلك الايجاب الناشي من علمه تعالى بوقوع احد طرفي الفعل
المكلف او تركه لا يوثر فيه ولا يوجب سلب الاختيار وكونه معذورا في ذلك
الفعل المحرم ... ما اورده على الجواب المذكور في شرح المواقف ايضا فكلام
منتحل ما خ... بعض المتاخرين وقد اطال الناصب فيه بالاطايل تحته لئلا يظهر
انتحاله ... احد بل افسد حيث قررت بطريق المنع وخرج به عن قانون المناظرة
... على من تامل في المراتب التي نقلناها من كلام شارح التجريد ومع هذا
يمكن ان يدفع بان الامامية والمعتزلة ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر
عنه فعلي كعلم البناء بخصوصيات البناء قبل ان يصنعه لا انفعالي الا انا
لا نسلم ان علمه بافعال العباد وكذلك وانما يسلم ذلك ان لو ثبت انه
فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا ذلك بعد واذا لم يكن علمه تعالى بافعالهم فعليا
... في وجوب هذه الافعال او امتناعها كما توهمه صاحب الشبهة وههنا
دفع آخر تركناه على ذوي الافهام لضيق المقام قال المص رفع الله درجته
واما المعارضة في الوجهين فانهما آتيان في حق واجب الوجود تعالى فانا نقول
في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك اولا فان لم يتمكن من
الترك كان موجبا مجبرا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يترجح احد الطرفين
على الآخر اولا فان لم يترجح لزم وجود الممكن المتساوي من غير مرجح فان كان محالا
في حق العبد كان محالا في حق الله لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الوجوب لزم الجبر
والا تسلسل او وقع التساوي من غير مرجح فكلما تقولونه ههنا نقوله نحن في حق العبد
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل
في كتابه واورد عليه ان هذا الفرق يكون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة
بعينها فيقال لو كان الله تعالى موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من
فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما تم تقريره واجيب عن ذلك
بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة
لكن ار... محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة
العبد محدثة ... الله بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل
في الارادات التي تعرض ... الله قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى
... الفرق ... دفع النقض اقول هذا الجواب من جملة تشكيكات امام
... الدين الرازي وقد رده سلطان المحققين قدس سره في التجريد
بما قرره ... شارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع التسم المذكور اذ يقال ان لم يمكن
الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف

عنه بان

فعله على مرجح استغنى الجايز عن المرجح وان توقف علیه کان الفعل معه واجبا فیکون اضطراریا والفرق الذی ذکرتموه فی المدلول مع الاشتراک فی الدلیل دلیل على
بطلان الدلیل وانما یندفع النقض اذا بین عدم جریان الدلیل فی صورة التخلف
وقد اشار صاحب المواقف ایض الى الجواب المذکور فی شرحه لمختصر ابن الحاجب
حیث قال فی بحث الحسن والقبح منه ان تعلق ارادته تعالى قدیم لا یحتاج الى مرجح
متجدد وورد علیه سید المحققین قدس سره فی حاشیته بانه ان اراد بالتعلق
التعلق الذی یترتب علیه الوجود لم یکن قدیما والا لزم قدم المراد وان اراد التعلق
المعنوی نعم یحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذی به الحدوث
ولو قیل بان ارادته تعلقت فی الازل بوجود زید فی زمان مخصوص مغنده
یوجده ولا حاجة له الى تعلق آخر لم یتم ایض لاحتیاج وجوده فی ذلک الزمان
الى تعلق حادث للقدرة یترتب علیه حدوثه کما صرح به فیما تقدم انتهى وایض
یتوجه علیه ما قیل من انه لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلق ان یحدث الحادث
فی زمان معین وذلک کان کافیا فیه یلزم وجود الحادث فی ذلک الزمان ولم یکن
کافیا فی الاقتضاء فتامل هذا واما ما ذکره فی حاشیته هذا المقام من
الذی ذکره المص نقض سماه معارضة لجهله بآداب البحث ففیه ان قضیة الجهل
منعکسة فان التعبیر عن النقض بالمعارضة اصطلاح اخر من ارباب المناظرة
وقد استعمله المحقق الطوسی قدس سره استاد المص رحمه الله فی شرحه للاشارات
فظهر انه جاهل بالاصطلاح غیر مطالع لشرح الاشارات وهو قاصر عن فهم ما فیه
من الاشارات والبشارات **قال المص** رفع الله درجته ونقول فی الثانی
ان ما علمه الله تعالى ان وجب ولزم بسبب هذا الوجوب خروج الله تعالى عن
قدرته وادخاله فی الموجب لزم فی حق الله تعالى ذلک بعینه وان لم یقتض
الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذین الوجهین آتیان فی حق الله تعالى وهما ان
لزم خروج الواجب تعالى عن کونه قادرا ویکون موجبا وهو الکفر الصریح اذ
الفارق بین الاسلام والفلسفة انما هو هذه المسئلة والحاصل ان هؤلاء
ان اعترفوا بصحة هذین الدلیلین لزمهم الکفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم
بهما انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فی کلام شارح المواقف
انه ذکر هذا النقض ولیس هو من خواصه حتى یتبجح به ویاخذ فی الارعاد والابراق و
الطامات والجواب اما عن ما یرد على الدلیل الاول فهو ان فعل الباری
محتاج الى مرجح قدیم یتعلق فی الازل بالفعل الحادث فی وقت معین وذلک
المرجح القدیم لا یحتاج الى مرجح اخر فیکون تعالى مستقلا فی الفعل ولو قال قایل
اذا وجب الفعل مع ذلک المرجح القدیم کان موجبا لا مختارا قلنا ان الوجوب

فی الازل والقضیة على التقدیر کان محتاجا الى حضور ذلک منه

ان ما علمه الله

المترتب

المترتب على الاختیار لا ینافیه بل یحققه فان قلت نحن نقول اختیار العبد
الیضا یوجب فعله وهذا الوجوب لا ینافی کونه قادرا مختارا قلت لا شک ان
اختیاره حادث ولیس صادرا عنه باختیاره والا لنقلنا الکلام الى ذلک الاختیار
وتسلسل بل عن غیره فلا یکون مستقلا فی فعله باختیاره بخلاف ارادة الباری
فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ینافی استقلاله فی القدرة علیه
واما عما یرد على الدلیل الثانی فهو ان علم الله تعالى فی ذاته مقارن لصفة القدرة
والارادة فاذا علم الشیء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق الموجودات
وکل واحد من الصفات الثلثة یتعلق بمتعلقه من الاشیاء وکل ما یقتضیه مقتضى
العلم التعلق من حیث الانکشاف ومقتضى الارادة الترجیح ومقتضى القدرة صحة
وقوع الفعل والترک فلا یلزم الوجوب لان صفة العلم لا تصادم صفة القدرة لانهما
قدیمتان حاصلتان معا بخلاف القدرة الحادثة فان العلم القدیم یصادمه ومقتضى
العلم القدیم یسلب عنه القدرة وهذا جایز فی الصفات الحادثة بخلاف الصفات
القدیمة فلیس ثم ایجاب تامل فان هذا الجواب دقیق وبالتامل فیه حقیق واما
ما ذکره من لزوم الکفر فمن باب طاماته وترهاته وهذه مسایل علمیة یباحث ان لیس
فیه فهو من ضعف رایه وکثرة تعصبه ینزله على الکفر والتفسیق نعوذ بالله من جهل
هولاک العتیق انتهى **اقول** من البین ان المص قدس سره مقدم على صاحب
المواقف فذکر صاحب المواقف لذلک الدلیل لا یدل على ان لا یکون ذلک
النقض من خواص المص قدس سره فان ما فی المواقف وسایر تصانیف القاضی
العضد من التحقیقات والتدقیقات ملتقطة من کلام من تقدمه ومنتخب عنه
ولیس له سوى الالتقاط والجمع فقد کان معزولا عن العقل والسمع على ان المص
لم یشعر بان ذلک من خواص افاداته والتبجح فی ذلک غیر مفهوم من کلام المص
والارعاد والابراق لا یتوقف على کون ذلک من خواصه بل یکفی فیه ان یکون من افادات
اصحابه واما ما اتى به الناصب من الجواب عما یرد على الدلیل الاول فقد مر ما یدفعه
فی الفصل السابق على هذا فلا نزید علیه ههنا ونقول ان ما ذکره فی المرتبة
الاخیرة المتعلقة بهذا الجواب من قوله قلت لا شک ان اختیاره حادث آه
مردود بان کون اختیار العبد حادثا مسلم لکن عدم کونه صادرا عنه باختیاره
غیر مسلم وبان الاختیار فی الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد مثلا بالفعل
وهذا التعلق ارادی مسبوق بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق وهکذا وهذه
التعلقات امور انتزاعیة اعتباریة لاستحالة التسلسل فیها کما مر واما ما اتى به من
الجواب عما یرد على الدلیل الثانی فیتوجه علیه وجوه من الخلل منها منع
قوله مقتضى العلم القدیم یسلب القدرة عن ذی القدرة الحادثة فان ذلک

انما يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم المقدور وكان تخالف علمه الله تعالى في الازل وكلتا المتقدمين ممنوعتان مقدوحتان كما مرت الاشارة اليه فظهر ما زعمه [illegible] من باب التدقيق حقيق باسم التزريق ودليل على كونه من [illegible] واما ما ذكره من ان اللزوم الكفر من باب طامات آه فلعله اراد به ان اللزوم غير الالتزام [illegible] من الدليل بحيث لا يتفوه المستدل لا يلزمه الكفر ولا يحكم به عليه وانت [illegible] المصان هولاء من اصحاب الناصب ان اعترفوا بصحة الدليلين بعده [illegible] ما يلزم منهما يلزم الكفر اذ اللزوم حينئذ يقترن بالالتزام وان لم يدر انه يلزمهم ذلك مع عدم ذلك مع عدم شعورهم به حتى يكون من باب الطامات كما زعمه فغاية الامر ان يخلص الكفر من لم يصل اليه كلام المصنف قدس سره وايضاحه للزوم ذلك واما الناصب المتورط في العناد والعصبية فيلزمه التزام كفر اهل الجاهلية بعد اطلاعه على تلك الملازمة الجلية اعاذنا الله من تلك البلية **قال المصنف** رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستدل بدليل يعتقد صحته ويحتج به غدا يوم القيمة وهو يوجب الكفر والالحاد واي عذر لهم عن ذلك وعن الخروج عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا هذه حجتهم ينطق بصريح الكفر على ما ترى وتلك الاقاويل [illegible] انه يلزم منها نسبة الله تعالى الى كل خسة ورذيلة تعالى الله عن ذلك [illegible] المعتقد كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم فان [illegible] نفسه بعد الامعان [illegible] الافضاح اتباعهم كفاهم بذلك ضلالا وان راجعوا عقولهم [illegible] الانصاف وفقهم الله تعالى لاصابة الصواب [illegible] انتهى **قال** [illegible] اقول قد عثرت على ما فصلناه في دفع اعتراضاته [illegible] الاشاعرة ومن فضلات المعتزلة ومثله مع المعتزلة في لحس فضلاتهم [illegible] اخذ الحمص من نجاسة وجعل يلحسه ويتلذذ به فهذا ابن المطهر النجس كالزبال [illegible] فضلات المعتزلة ويأخذ منها الاعتراضات ويكفر به سادات العلماء وينسبهم الى انواع الكفر يحسب انه يحسن صنعا نعوذ بالله من الضلال والله الهادي **اقول** قد اطلعت على ما ذكرناه في دفع مدافعه المدخولة المموهة التي زينها له الشيطان [illegible] هذيان ما انزل الله به من سلطان وانه في الكثر [illegible] لله العجز عن اتمام [illegible] وصول اصحاب الاشاعرة الى اختيار وضع [illegible] الفاجرة [illegible] تلك الاصول الخاسرة وتقوية للمقصد [illegible] وجه جعل [illegible] عليه [illegible] فراغت بارة تلك الدعاوي المزيفة [illegible] الاصول المموهة [illegible] في فيه حرصا على ما رآه خياله في الماء فضيع الموجود ولم ينل المفقود واما تمثيله [illegible] ذكرنا سابقا انسب بحال اهل اصفهان وحملهم دائما للزبل الى الارض [illegible] واما الفضلات فهي مشتقة من فضل بن روزبهان وعند الامتحان يكرم الرجل او يهان

يمر على نجاسة رجل اكل بالليل [illegible] الاطعمة الرقيقة كما [illegible] في الطريق فجاء الزبال [illegible]

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الثاني عشر في ابطال الكسب** اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما لزمهم هذه الامور الشنيعة والالزامات الفضيحة والاقوال الهائلة من انكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وما شابه ذلك التجاء الى ارتكاب قول توهم هو واتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهبا غريبا عجيبا لزمه بسببه انكار العلوم الضرورية كما هو دأبه وعادته فيما تقدم من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى موجد للفعل والعبد مكتسب له فاذا طولب بتحقيق الكسب وما هو واي وجه يقتضيه واي حاجة تدعو اليه اضطرب اصحابه في الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد الفعل وعدم الفعل عقيب اختيار العدم فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان الله يخلق الفعل من غير ان يكون للعبد فيه اثر البتة لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة او معصية فاصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم غير معقول ولا معلوم مع انه صادر عن العبد انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد مر ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الشيخ [illegible] الانصاف علم انه على متن الصراط المستقيم في التوحيد وتنزيه الله [illegible] في الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى يكون قواعد الاسلام [illegible] التكليف والبعثة والثواب والعقاب محفوظة مرعية من غير تكلف [illegible] في الخلق ونحن ان شاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ الاشعري رضي الله عنه [illegible] حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه المنصف ويتقاد لصحته المتعسف فنقول [illegible] الشيخ ان كسب العبد للفعل مقارنة الفعل لقدرته وارادته تارة وفسر [illegible] محلا للفعل تارة وتحقيقه ان الله تعالى خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء [illegible] بها الفعل والترك ومن انكر هذا فقد انكر اجلى الضروريات وهاتان [illegible] موجودتان في الفعل العبد بقبول هاتين الصفتين لايجاد الفعل وذلك الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو يوجد لا محالة القديمة الذاتية الالهية والقدرة القديمة فاوجد الله بهما الفعل لكونهما [illegible] ارادة والقدرة الحادثة والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كما [illegible] القوي [illegible] الضعيف ويغلبه فلما اوجد الله تعالى الفعل وكان قبل الايجاد [illegible] اختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية [illegible] حدثه تبقى للفعل نسبتان نسبة الى العبد وهي ان الفعل كان مقارنا لتهيؤه

للارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيب [illegible] الشيخ [illegible]
النسبة بالكسب لان الغالب في القران ذكر الكسب عند ارادة ترتب [illegible]
والعقاب على فعل العبد ونسبته الى الله تعالى وهي انه كان مخلوقا لله [illegible] معنى
كون الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون [illegible]
له لان كل موصوف هو محل لصفته كالاسود فانه محل السواد فيجوز ان [illegible] باعتبار
كون الفعل صفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه محلا له والثواب والعقاب يترتب
على المحلية كالاحراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا لليبوسة
وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب بسبب كونه محلا لليبوسة والحال
ان الحطب لم يحصل فيه هذه اليبوسة واي ذنب للحطب وهل هذا الاحراق
الا الظلم والجور والعدوان ان يحسن ذلك حسن ان يقال لم جعل الله تعالى الكافر محل
الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن الثاني فرغ جهدك
لتنيل بما حققناه في هذا المقام في معنى كسب الاشعري لئلا يبقى لك شبهة فهذا
نهاية التوضيح ولكن المعتزلي عمي بصره فعظم ضرره القاه الشبهة في مهواة غاية
وانتاله الغواية في مهمة مليلة ونعم ما قلت شعر ظهر الحق من الانفه [illegible]
طلع الشمس ولكن عمي المعتزلي فانظر الى هذه الحلقى الجاهل كيف [illegible] معنى الكسب
وخلط المذاهب والاقوال كالحمار الراتع في جنة عالية قط فنادانيه [illegible] مجازيه
انتهى اقول قد مر بيان ان الاشعري في [illegible] عا حرف [illegible]
عند الكشاف العبارة انه على متن [illegible] ام حماره وقد [illegible] عن
لا يقبل على الاشاعرة منه هذا التمويه [illegible] انه لا يلزم العدلية
الشرك الذي توهمه الناصب الشقيه وانه لا يتاتى الاشاعرة بذلك رعاية
احكام التكليف والترغيب والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو بالاتفاق
حقيق لانا لا نسلم ان اصل القدرة والارادة مخلوقتان في العبد لكن الفعل انما يتحقق
بالارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق وهي اختيارية
وذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل [illegible] الارادة بلا اختيار منا لكن تعلق الارادة
به غير كاف في تحققه ما لم تصر جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد شيئا [illegible] هذا ابي
ونلفت نفسنا عنه لحياء وحمية وذلك [illegible] استند وجود [illegible] القدر
تحققه الى وجود الداعي عليه فان عدم [illegible] وجود علة [illegible] عدم الداعي الى هذا الداعي
وهلم او غاية ما يلزم منه التسلسل في العدم [illegible] ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة
اختيارية لاستناد عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وان لم يكن نفسه ارادة [illegible]
التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح
تقدم الارادة القديمة الداعية الالهية اه فمن قبيل الرجم بالغيب والرمي في [illegible]

بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى يصير الارادة جازمة

الظلام

الظلام ومخالف لبديهة عقلاء الانام واستدل بذلك على ان ارادة الله تعالى اختيارية
لعل من الافعال فجاز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد عرفت فيما
سبق ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلا معنى لقوله لتقدم الارادة
القديمة الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى لهم في هذا المقام وهو انه لو اراد
الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي
لزم ان لا يحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي غالبين
[illegible] بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك
رئيس قرية من عباده انتهى ووجه الدفع انه اذا كان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في
الفعل من المصلحة فلو علم الله ان في الفعل الفلاني مصلحة ولم يختر العبد ذلك الفعل
بل اختار نقيضه لم يلزم قبح ومغلوبية ولا نقصه اذ ليس بين علمه تعالى بالمصلحة في
الفعل وبين عدم اختيار العبد اياه تناف وتعارض حتى يلزم هناك المغلوبية نعم
لو اختاره تعالى واختار العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون مختاره تعالى للزم المغلوبية
لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره من ان الغالب في القران ذكر الكسب
عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد فمدخول بانه كيف يحمل
الكسب الواقع في القران على المعنى الذي ذكره الاشاعرة مع انه لم يجئ بمعنى اللغة التي
نزل بها القران شيء من المعاني التي ذكروها له وانما ذلك اختراع منهم من عند انفسهم
[illegible] المحض [illegible] ولهذا انتهى ان هرب الاشعري من الجبر المحض الى الكسب كالهرب
[illegible] اذ قوله يشتمل على جميع مفاسد الجبرية مع ارتكاب امر زايد غير
معقول ثم اي دلالة لغلبة ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد من الكسب
الذي ذكره الاشاعرة دون الفعل بمعناه الحقيقي المساوق للخلق وهل هذا الا [illegible]
[illegible] على وهم واما ما ذكره من ان الثواب والعقاب اترتب على المحلية فهو كترتب
الذم على الجماد باعتبار كونه محلا للون كدر وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس
[illegible] الحطب واه لظهور انتفاء القدرة والارادة فيه قوله وهل يحسن ان يقال لم ترتب
الاحراق على الحطب اه قلنا نعم يحسن قوله وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا
[illegible] ان احدهما خلق قوة الاحراق في الحطب وثانيهما صرف الحطب نحو الاحراق
بصب النار اليه والاول ليس بظلم وعدوان لان نفعه اكثر من ضره وخيره اعظم
من شره كما لا يخفى والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دونه سبحانه واما قوله ان
حسن ذلك حسن ان يقال لم جعل الله الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار فمدفوع
بان الله تعالى لم يجعل الله الكافر محل الكفر وانما جعله محلا للفطرة الصحيحة كما ورد في الحديث
المشهور وهو باختيار العدو جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يقال لم جعل الله
الكافر محل الكفر لا للقياس الفاسد الذي ذكره الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام

ان الكسب باى معنى يرام لا يوجب خلاصهم عن الشناعة والملام لما مر وسيجى اليه الاشارة
فى كلام المص قدس سره من ان العبد ان استقل بادخال شيى فى الوجود بطل ...
ان قدرة العبد لا يوثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل ...
وهو مخالف للضرورة والبرهان وقال البزدوى الحنفى فى اصوله و... افعال
العباد وان كان بقضاء الله وقدره ومشيته وارادته وخلقه وايجاده لكن ...
حصولها ووجودها الى الات العباد بعد خلق الاختيار منهم وجعلهم فى صورة الفاعلين
الكاسبين وهذا جبر بصورة الاختيار وانفعال بصورة الفعل **شعر** فجبر بمعنى واختيار
بصورة . فلا يترك المعنى ولا تهدر الصورة . فمن اهدر الصورة فهو جبرى . ومن ترك المعنى
فهو قدرى . والحق الجمع بينهما انتهى والانصاف ان الاختيار الصورى والكسب
المحلى على تقدير تحصل معناه يصلح لجعله سببا للثواب لانه تفضل فى المال كما اشرنا
اليه سابقا اما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لانه اذا لم يكن فاعلا وكان كسبه
وفعله صوريا كان جعله سببا للعقاب وبناء العقاب عليه باعتبار حقيقة
الفعل جورا وظلما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا مع انه لا يظهر وجه فى خلق الاختيار
فى العبد وجعله كاسبا صورة ومأخوذا بجنسه فتامل واما وصية ... للناظرين
بتفريغ جهدهم لتحصيل ما ذكره فى تحقيق الكسب فهى كالكسب ... وا المعنى
لانه قد بذل جهده فى ايراد التسخف لترويج هذا المطلب ... التسخف
غيره ولا يبلغ اليه احد فى سيرة واما ما ذكر من البد...
وحما **شعر** لاشعرى عن الشعور بمعزل . عوج ...
عند المشاعر غير ما . دون الشعور تداركه معرك ...
الناصب الشقى كيف يبذل جهده وقواه فى ترويج فاسد الا...
هواه مع ما علم انه ذلك الشيخ المبهوت الذى ورث الحماقة عن ...
وكان عن العقل والشعور يؤسا فلم يكن له عن الحماقة خلاص الى ان ...
العاص واورده مورد طعن العام والخاص حتى حكى ان رجلا راى ...
من اولاد ابى موسى المذكور يمشى فى ... يتبختر افقال الرجل لمن
معه انظر الى هذا الاحمق انه يتبختر فى المشى على وجه كانه يظن ان اباه ...
بن العاص وانا اظن ان ذلك الماشر كا... هذه البهايم والـ...
والله كاشف الغواشى **قال المص** ... الاجوبة فاسدة اما
الاول فلان الاختيار والارادة من جملة ... فاذا جاز صدوره عن العبد فليجز
صدور اصل الفعل منه واى فرق بينهما واى حاجة وضرورة الى التمحل بهذا ...
منسب القبايح باسرها الى الله تعالى وان ينسب الله تعالى الى الظلم والجور والعدوان
ذلك وليس بمعلوم وايضا دليلهم آت فى نفس هذا الاختيار فان كان صحيحا امتنع

الاجوبة فاسدة

اسناده الى العبد وكان صادرا عن الله تعالى وان لم يكن صحيحا امتنع الاحتياج به وايضا
اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل
الاختيار اما العبد او الله فلا وجه للتخلص بهذه الواسطة وان لم يكن موجبا لم يبق فرق
بين الاختيار والاكل مثلا فى نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى
لا غير من غير شركة للعبد فيه وايضا العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار
ولا يخلق الله الفعل عقيبه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فح ينتفى
التخلص بهذا العذر **قال** الناصب خفضه الله اقول قد علمت معنى الكسب
كما ذكره الشيخ واما هذه الاقوال التى نقله عن الاصحاب فما رايناها فى كتبهم ولكن ما اورد على
تلك الاقوال فنجاب اما ما اورد على القول الاول وهو ان الاختيار والارادة من جملة
الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهو يدعى انهما من جملة الافعال واصحابه
قايلون بان الارادة مما يخلقه الله تعالى فى العبد والعبد بها يرجح الفعل ترجيح الفعل
فالحمد لله الذى انطقه بالحق على رغم منه فانه صار قايلا بان بعض افعال العبد مما يخلقه
الله تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقال الاختيار
فعل اضطرارى واما قوله ودليلهم آت فى نفس هذا الاختيار وبيانه ان الاختيار
فعل من الافعال فيكون مخلوقة لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فالاختيار
مقدور لله تعالى فيكون مخلوقا لله فكيف يقال ان الفعل يخلقه الله عقيب الاختيار
... الاختيار من الصفات التى يخلقها الله تعالى اولا فى العبد كساير صفاته
... المعقولة والمحسوسة ثم تترتب عليه الفعل فلا ياتى ما ذكره من
... لانا نختار ان الدليل صحيح وليس هو مستندا الى العبد وهو صادر عن الله تعالى
واما قوله اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا
الى فاعل الاختيار الى اخر الدليل فجوابه انا نختار ان الاختيار صادر عن الله تعالى لا عن
العبد وايضا نختار ان الاختيار ليس موجبا للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار
... مثلا فى نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه قلنا ممنوع لما مر ان الاختيار صفة
توجب العبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيب توجه العبد للاختيار
والفعل مقارن لذلك الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح واما قوله
العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول
هذا هو المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتى وان خالفه العادة ونحن لا نريد بخلقها
اثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى **اقول** قد علم ايضا ان
معنى الكسب كما ذكره شيخ الناصب لا محصل له واما الاقوال الباقية فهى مذكورة فى
كتاب الطوالع للبيضاوى وشرح المقاصد للتفتازانى وغيرهما من كتب اهل السنة
فليطالع ثمة وسيعرف الناصب بان القول الثانى من هذه الاقوال مذهب القاضى

ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة فنعلم ان انكاره لذلك عناد واما ما ذكره من ان الارادة
من جملة الصفات دون الافعال فسقوطه ظاهر لان ما هو من جملة الصفات ...
الصفة على الارادة مسامحة من باب اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا ...
بل العلم والقدرة والحيوة ايضا فان من طالع صرف الزنجاني ونحوه يعلم ان ...
خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر فضلا عمن يدعي ...
العلوم والنوادر واما ما زعمه الناصب المرتاب من ان المصنف نطق بخلاف مذهبه ...
وارتاح بذلك كانه وجد تمرة الغراب فمدفوع رغما لانفه بما اوضحناه سابقا من ...
اصل الارادة مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل للعبد ثم القول بان الاختيار فعل
اضطراري انما يكون مكابرة كما ذكره الناصب لو اريد بذلك ان اختيار العبد مثلا فعل
اضطر العبد نفسه اليه واما اذا اريد انه فعل اضطر الله تعالى وغيره العبد اليه بان قال له
على سبيل الجبر والقسر اختر هذا والا فانما نشا له هذا التوهم من مقابلة الاختيار للجبر و
الاضطرار ولم يعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الآخر كتعلق التصور بالتصديق
مع كونهما قسمين متقابلين للعلم واما ما ذكره من المرتبتين الآتيتين في الجواب فبناهما على
منهم ان مراد المصنف من الاختيار والارادة وقد علمت ان المراد الاختيار الجازم
الجازمة واما قوله فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز الامكان ... ارادة
ان ما ذكره المصنف من جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق ...
المأخوذ في هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي يجامع ...
امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل ... بسلم
الاستمرار فما المانع من خروج الامكان الى الفعل ...
بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار قال المصنف رفع الله درجته
فلان كون الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل في الخارج او ...
فان كان الاول كان ايضا من الله فلا يصدر عن العبد شيء البتة فيبطل الغ...
الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزائد واذا جاز استناد هذا ... الفعل ...
اصل الفعل واي ضرورة العقل بمثل هذه المعاذير الفاسدة الذي لا تنتهض ...
واي فارق بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا من الله تعالى والاخر صادرا ... عبد
وايضا وليتهم اتى في هذا الوصف فان كان ... امتنع اسناد ...
الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج ... كون ... طاعة هو كون الفعل موافقا
الامور الشرعية وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات ... تعالى
الامر كان طاعة والا فلا وحينئذ لا يكون الفعل مستندا الى العبد لا في ذاته ولا
من صفاته فينتقض هذا العذر ايضا كما انتقض عذرهم الاول وايضا الطاعة حسنة والمعصية
قبيحة ولهذا ذم الله تعالى ابليس وفرعون على مخالفتهما امر الله وكل فعل يفعله الله

الذي يمكن بكونها فعل العبد اصل الاختيار والارادة

كون الفعل طاعة او معصية

فلتحمل

فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل
... من عنده تعالى امتنع وصفه بالقبيح ولكان موصوفا بالحسن فالمعصية فلا يستحق
فا... ذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس وابي لهب وغيرهما حيث
... هم قبيح والمعصية فلا يتحقق معصية من العبد البتة والغيم المعصية قد نهى
... عنها والقران مملوا من المناهي والتوعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو قبيح
اذ لا معنى للقبيح عندهم الا ما نهى الله تعالى عنه مع انها قد صدرت من ابليس وفرعون
وغيرهما من البشر وكل ما صدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى
لا غير عندهم فيكون حسنا وقد فرضناه قبيحا هف واما الثالث فهو باطل بالضرورة
اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد اعتذارهم بما لا يعلمونه
وهل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات
والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللايح والمصير الى القول بما لا يفهمه القايل ولا السامع
ولا يدري هل يدفع عنهم ما التزموا به اولا فان هذا الدفع وصف من الصفات والوصف
انما يعلم بعد علم الذات فاذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه
... ولا يبقى للقول مجال ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال انتهى
قال ... خفضه الله اقول القول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب هو مذهب
... اعرة ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة
... الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه
... ن الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم
... بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول والمعصية
... بقدرة العبد وتاثيره هذا مذهب القاضي وهو غير مقبول عند عامة الاصحاب
... اشاعرة لشمول الادلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد في التاثير في اصل الفعل تاثيره
... الفرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه واما باقي
... على معنى الكسب حسبما هو مذهب القاضي فغير واردة عليه ونحن نبطله حرفا
... فنقول اما قوله كون ... ان الفعل موافقا لامور الشرعية انما هو شيء
... الى ذات الفعل الى آخر الدليل فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا لامور الشريعة شيء
... الى ذات الفعل ... ... الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة
... بل هو ذات الفعل ... بطلانه ... ان كان المراد انه ليس صفة للفعل بل هو ذات
... فبطلانه ظاهر وان كان المراد انه ... الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم
... لكنا لا نسلم عدم جواز اسناده الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام ثم ما ذكر ان الطاعة
حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى
صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبيح وكان

التي تقدر من العبد اذا كانت صادرة منه تعالى امتنع وصفها بالقبح فلا يكون معصية

حف

موصوفا بالحسن آه فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدرك
هذا الحسن والقبح هو الشرع لا العقل وكل فعل نفعله الله فهو حسن بالنسبة اليه و[illegible]
قبيحا بالنسبة الى المحل كالمعاصي قوله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى [illegible] وصفه
بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى وكل ما كان صادرا منه كالحال امتنع
وصفه صادرة من العبد ويجوز وصفه بالقبح فلا يلزم شيء مما ذكر بتفاصيله واما قوله [illegible]
الثالث فهو باطل بالضرورة اذ ينضاب ما لا يعقل غير معقول فنقول هذا القول
ان صدر عن الاشاعرة يكون مراد القايل ان هناك شيء ينسب اليه اوصاف فعل العبد
ولابد من اثبات شيء لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه
غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا خلل في الكلام انتهى **اقول** لا يخفى ان القاضي
انما عدل عن تفسير شيخه الاشعري الى هذا المارأى فساد ذلك فهو شاهد لنا على ادعينا
من ظهور فساد كلام الاشعري واعتراف الناصب بفساد كلام القاضي شهادة بانه
ليس لهم للكسب تفسير له محصل ولهذا قال بعضهم انه غير معقول ولا معلوم كما نقله
المصنف آه وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال مشهور مذكور في كتب
متاخري الاشاعرة آه فنقول نعم مذكور في كتب متاخري الاشاعرة لكنه [illegible]
الامامية لظهور انقراض المعتزلة قبل ذلك بستمائة سنة تقريبا ووضح ان الاشاعرة
لا يهتمون بابطال مطالب انفسهم بل هم قاصرون عن امثال هذا التدقيق في الابطال
ولم يدع المصنف ان ذلك من خواصه حتى يكون وجوده في كتب من تقدم [illegible]
او الامامية مكذبا له واما ما ذكره في اول الحرف من جوابه فانحا [illegible] ان [illegible]
ما يلزم من جواز اسناد صفة الفعل الى العبد ان يكون وصفا له بحال متعلقه بحسن
الغلام وهو وصف مجازي لا يصلح لبناء ثواب العبد وعقابه مثلا عليه واما ما ذكره
بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة آه فمردود بما عرفت من بطلان كون الحسن والقبح
شرعيين وبما مر في تقبيح قولهم بانه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وتزييف مواخذة المحل
بالقبح المخلوق فيه من الله تعالى واما ما ذكره من ان مراد القايل ان هناك شيء غير الله
اوصاف الفعل آه ففيه انه اعادة الكلام القايل بعبارة اخرى ويتوجه عليه ما يتوجه
على ذلك من انه رمي في الظلام فلا يصلح لبناء المذهب عليه والاحتجاج به على الاقوام
وكفى بهذا خللا وفسادا في الكلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث**
عشر في ان القدرة متقدمة ذهبت الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي
للعبد متقدمة على الفعل وقالت الاشاعرة ههنا قولا غريبا عجيبا وهو ان القدرة
لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك
محالات منها تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان اجماعا منا ومنهم فان
كان قادرا عليه حال كفره ناقضوا مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن

المطلب الثالث عشر ان القدرة متقدمة

قادرا

117

قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق وقد نص الله تعالى على امتناعه فقال لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والعقل دل عليه وقد تقدم وان قالوا انه غير مكلف حال كفره لزمهم
خرق الاجماع من الله تعالى امره بالايمان بل عندهم انه امرهم في الازل وههنا هم مكلف
لكون [illegible] مكلفا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ذهب الاشاعرة
[illegible] الحادثة مع الفعل وانها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة
ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع
وجوده فيه وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضناها
انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هذا خلف محال لان
كون المتقدم مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم
من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يلزم المستحيل بالذات واذا
لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك ان وجود
القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب هذا دليل
الاشاعرة على هذا المدعى اما ما ذكر من لزوم المحالات ان الكافر مكلف بالايمان
قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل
[illegible] مذهبهم وان لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق لان شرط صحة التكليف
[illegible] المكلف متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة وهذا الشرط
[illegible] مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي
اقول [illegible] قد اجاب اصحابنا عن الدليل
[illegible] بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة
الحادثة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل
انما تجب في زمان تعلق القدرة به قلنا فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان
[illegible] مها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى
[illegible] الفعل قبل وقوعه محال بانه قد يراد معنيان الاول حصول الفعل في زمان قبل
الفعل مشروطا بشرط كونه قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكن
المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل
[illegible] الفعل وحده [illegible] قبله فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان
قبل زمان الفعل مقارنا [illegible] فيكون المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن
[illegible] انه قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي [illegible] ذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى
[illegible] غير محال فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل
[illegible] يحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال
قعود [illegible] شرط قيامه اذ يمتنع كونه قايما وقاعدا وليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن

بجواب انا نختار انه غير قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق

دفع تكليف ما لا يطاق

ان ينعدم القيام ويوجد بدله القعود هذا واما ما ذكره في جواب لزوم المحالات من ان
صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده
للقدرة آه فمردود بانه مبني على ان القدرة متعلقة باحد الطرفين وقد مر ما فيه
قال المص رفع الله درجته ومنها الاستغناء عن القدرة لان الحاجة الى القدرة
انما هي لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لان ... الوجود
يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة على ان مذهبهم ان القدرة غير موثرة البتة لان الموثر
في الموجودات كلها هو الله تعالى فبحثهم عن القدرة ح يكون من باب الفضول لانه
خلاف مذهبهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الحاجة الى القدرة اتصاف
العبد بصفة تخرجه من الاضطرار حتى يصح كونه محلا للثواب والعقاب اذ لو لم يكن
هذه القدرة حادثة مع الفعل لا يتحقق له صورة الاختيار والله تعالى حكيم يخلق الاشياء
لمصالح لا تحصى ولا يلزم من عدم كون القدرة موثرة في الفعل الاستغناء عنه من جميع
الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنه فضولا انتهى اقول من البين ان الصفة
التي تخرج الاتصاف بها العبد من الاضطرار في الفعل يجب ان يكون موثرا في الفعل
والا لكان لغوا ضايعا وايضا اذا لم يكن القدرة موثرة كيف يعلم حدوثها مع الفعل
كيف يتحقق به صورة الاختيار مع ان القول بالصورة لا معنى له وايضا قد مر ان القدرة
صفة توثر على وفق الارادة وقال شارح العقايد انها صفة ازلية توثر في المقدورات
عند تعلقها بها فاذا لم يكن قدرة واما ما ذكره من ان الله تعالى حكيم يخلق الاشياء
لمصالح لا تحصى ففيه ان المص لم يقل ان مصلحة خلق القدرة منحصرة في التاثير حتى
يتجه ان يقال يحتمل ان يكون للحكيم في خلقه مصالح اخرى لا تحصى بل الكلام في ان المصلحة
في خلق القدرة في العبد كما يدل عليه مفهومه هو التاثير في الفعل فاذا لم يكن موثرة
لم يكن حاجة في ذلك الى خلقه ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولا وهذا لا ينافي اعتداد
البحث عنه من جهة اخرى ولمصلحة اخرى وهل الذي ذكره الناصب الامثل الا ... قول
مثله ان الفرس مخلوق لمصلحة الكتابة فاذا قيل له ان هذه المصلحة لا تتطلب
فيكون القول بكون ذلك مصلحة خلقه لغوا يجيب بانه يجوز ان يكون في خلق الفرس
مصالح اخرى لا تحصى وفساده مما لا يخفى هذا ويقال لهم اليس تاثير القدرة في الفعل اشد
من تاثير الالة فلا بد من بلى فيقال اذا كان فاقد الالة وتاثيرها عندكم يعذر في الترك
وجب مثله في فاقد القدرة وتاثيرها فيكون الكافر معذورا في ترك الايمان ويقال لهم
في قولهم بعدم تقدم القدرة على الفعل متى يقدر احدنا على الانتقال من الشمس الى
الظل ان قلتم يقدر وهو في الشمس تركتم مذهبكم وان قلتم وهو في الظل فاي حاجة
الى القدرة ح فان قالوا يقدر حالة الانتقال قلنا ليس بين كونه في الشمس وكونه في الظل
حالة تسمى الانتقال ويكون متقدمة على احدهما متاخرة عن الاخر ويقال لهم اعندكم
حالة

كي رجل قتل نفسا اقدر على قتلها وهو حي فهو الذي نقول او وهو ميت فكيف يقدر الميت
على ان يقتل ثم اذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى اي شيء قدر قال المص
رفع الله درجته ومنها الزام حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم لان القدرة مقارنة للفعل
وح يلزم احد الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان يكون حادثة والعالم
يمتنع ان يكون قديما ولان القدم مناف للمقدرة لان القدرة انما يتوجه الى ايجاد
المعدوم فاذا كان الفعل قديما امتنع اسناده الى القادر ومن العجب الاشياء بحث
هولاء القوم عن القدرة للعبد والكلام في احكامها مع ان القدرة غير موثرة في الفعل
البتة وانه لا موثر غير الله فاي فرق بين القدرة واللون والمقدار وغيرهما بالنسبة
الى الفعل اذا كانت غير موثرة ولا مصححة للتاثير قال ابو علي بن سينا ردا عليهم لعل
القايم لا يقدر على القعود انتهى قال الناصب خفضه الله اقول حاصل هذا الاعتراض
ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون
القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته
قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدور فقيل حدوثه
والا لكان ذلك ممتنعا في القديمة ايضا واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان
القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي يجوز بقاؤها عنده فلا يلزم
من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادث عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة في الازل
بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق اخر حال حدوثه تعلقا معنويا
حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم اثارها فاندفع الاشكال
بحذافيره واما ما ذكره من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير موثرة
في الفعل فبالحري ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة حادثة في العبد وهي من صفات
الكمال فالبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم كونها موثرا
في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم لا يباحث عنها واما قوله ان لا فرق بينها
وبين اللون فقد ابطلنا هذا القول فيما سبق مرارا بان اللون لا نسبة له الى الفعل والقدرة
... مع الفعل ليترتب على خلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق
ويترتب على فعله الثواب والعقاب والتكليف والله اعلم قال الامام الرازي القدرة
يطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة الغضبية التي
هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة
الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي تقبل الفعل
و القدرة ايضا يطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين
معا والا اجتمعا في الوجود بل هي الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور اخر وذلك الاختلاف
الشرايط وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن الموثر التام ولعل الشيخ الاشعري

اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق
بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل
الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب
ابي علي بن سينا حيث قال لعل القايم لا يقدر على القعود المتعود فانه غير قادر بمعنى انه
لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرايط التاثير وهو قادر بمعنى انه صاحب القوة العضلية
انتهى **اقول** وبالله التوفيق ان جواب شارح المواقف بما ذكره الشارح الجديد
للتجريد ايضا من غير ايراد عليه وكنت اظنه واردا الى الآن وقد سنح لي عند النظر الى هذا
المقام عنه مردود لان كلام المصنف على الزام اخر للاشاعرة بيانه انهم لما ذهبوا الى ان
صفات الله موجودات زايدة قايمة وقد صرحوا بانها ليست جواهر حذرا عن ان يلزمهم
شرك النصارى القايلين بالذوات القديمة فلا بد ان يكون اعراضا لانحصار الموجود
في الجوهر والعرض فالتزام التفرقة بين القدرة الالهية وقدرة العبد بكون احدهما عرضا
لا يجوز بقاءها دون الاخر تحكم فقصدوا به الفرار عن الالزام لهم في الحقيقة امران احدهما
ما ذكرناه من التحكم البارد والاخر ما ذكره المصنف من الالزام الوارد فمجال الناصب في استفادة
من كلام شارح المواقف مع اداء ذلك الى تفويت مطلوبه و[illegible] منه ونه
كحال حمار الذي اشار اليه الشاعر بقوله **شعر** ذهب الحمار [illegible] ليطلب
قرنا فاب ماله اذنان واما ما زعمه من ان الكلام الرازي يصير وجها للجمع بين المذهبين
فغاسد اذ يتوجه عليه ما اعترض به صاحب المواقف ايضا [illegible]
بالقدرة القديمة قلت مستجمعة لشرايط التاثير وان [illegible] ذاته فعليت
موثرة واما ما ذكره من انه يخرج بهذا جواب ابي [illegible] حول بما نقل من ذلك
من كلام ابي علي لتصريحه فيه بان القدرة ليس الا القوة التي يكون له التاثير بالقوة ورده
على من فسره بالقوة المستجمعة لشرايط التاثير فكيف يرد عليه بهذا التفسير وهو
الحكيم الاسلامي المتقن للاوضاع والقوانين وقد بالغ في ذلك حتى حكم بالعجز على
القايل به من بعض الاوايل والذين وافقوهم من الاشاعرة حيث قال في
القوة والفعل والقدرة والعجز من الهيات الشفاء وقد قال بعض الاوايل وغاريقون
منهم ان القوة تكون مع الفعل ولا تتقدم وقال بهذا ايضا قوم من الواردين بعد
بحين كثير فالقايل بهذا القول كانه يقول ان [illegible] يقوى على القيام اي لا يمكن
في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وان [illegible] ليس [illegible] جبلته ان ينحت من باب
فكيف ينحت وهذا القايل لا محالة غير [illegible] على ان يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا
فيكون بالحقيقة اعمى انتهى والغرض ما اشتهر من ان القدرة صفة يوثر على وفق الارادة
ولكن التفسير الذي نقلناه سابقا عن شارح العقايد يدفع وقوع اطلاقه على ما يستجمع الشرايط
ويشعر بانه اصطلاح جديد وتمحل عنه يدخل عمرو بن العاص ازكسوه للخلام عن التشنيع

الخواص

119

الخواص ولات حين مناص **قال** المص رفع الله درجته **المطلب الرابع عشر**
في ان القدرة صالحة للضدين ذهب جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم
قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا مناف لعموم القدرة فان القادر هو الذي اذا شاء
ان يفعل فعل وان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير
لا يكون الاخر مقدورا فلم يلزم من مفهوم القادر انه اذا شاء ان يترك ترك انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق
بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل قالوا ان القدرة الواحدة
لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على
سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور
ولا شك ان ما نجده عند صدور الاخر ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان قدرة
العبد يتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وانا اقول ولعل النزاع
لفظ لا على الوجه الذي ذكره الامام الرازي فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد
القدرة الحادثة مقرونا بمقدور واحد وهو الكاين عند حدوث الفعل فكل فرد له متعلق
و[illegible] يجعلون القدرة مطلقا متعلقة بجميع المقدورات وهم ايضا في جعل كل
فرد ذا تعلق واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا احدث
وحصلت منه الفعل بعين ذلك الفرد يتعلق بضده بل يقول ان القدرة الحادثة
مطلقا يتعلق بالضدين [illegible] لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظي تامل واما ما ذكر من انه
يوجب عدم [illegible] قادرا لانه لا قادر انا الجواب عن ذلك انه ان يريد بكونه مضطرا
ان فعله غير مقدور له وهو [illegible] ان مقدور له ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور
له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا
فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا يرى ان من احاط به بناء من جميع
انه بحيث يعجز عن التغلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع
منهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره انتهى **اقول** قد تقرر
ودل بان القدرة مع الفعل منهدم ثم البناء عليه يكون لغوا مذموما واما ما اظهر
وبه من جعل النزاع لفظيا فاسد جدا وهو دليل كونه منفردا فيه وذلك لان مبنى
على ما خان فيه الناصب اولا حيث قيد القدرة بالواحدة وبدل صلاحيتها للضدين
وقال الناصب عند [illegible] حيث اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا
في صلاحيتها دون تعلقها [illegible] شارح العقايد في مسئلة الاستطاعة حيث قال ان
القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة
التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في
نفس القدرة انتهى وهذا موافقة من ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين احدهما في المسئلة التي

المطلب الرابع عشر في ان القدرة صالحة للضدين

احد المقدورين مغايرا لما نجده عند صدور

اذا لم تصح القدرة للضدين لا يكون الفاعل قادرا على عدم الفعل وهو الترك فيكون مضطرا منه

بتعلقها بهما فان المسئلة على وجه عنون به المص هاهنا وغيره هو ان القدرة صالحة للضدين منه

لا يتعلق بالضدين وبدل على ما ذكرنا من ان الكلام في اصل القدرة بلا قيد الوحدة

نحن فيها وهو ظاهر والثاني مسئلة بقاء الاعراض فان في قوله هي بعينها القدرة التي
تصرف الى الايمان تسليم الاستقامة بقاء الاعراض كما ذهب اليه المعتزلة وهو معتزلي
عند التحقيق ولهذا قلده المتاخرون من المعتزلة في الفروع الفقهية ومنهم الزمخشري
الحنفي وبعد الاطلاع على هذه الخيانة التي ارتكبها الناصب اولا في مقام الاجمال
يظهر للناظر ما فرعها عليه في مقام التفصيل ولعله اخذ ذلك من كلام نقله
شارح العقايد بعد الكلام الذي نقلناه عنه قبيل ذلك ثم رد عليه والناصب غير ذلك
الكلام نحو تغيير على وفق هواه وترك رده لمخالفته لما اهواه قال الشارح فان اجيب
بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون
الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها
للترك هي القدرة المتعلقة بالترك واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضد
قلنا هذا لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام انتهى واما ما ذكره من الجواب عن الزام
المص فمردود من وجهين احدهما ان المص قد استدل على ما ذكره بمنافاته لمفهوم القدرة
والناصب لم يتعرض له وحرر كلام المص على وجه آخر واعترض عليه بالترديد الذي ذكره
وحيث كان الاعتراض على كلام نفسه نحصر الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل بين عابه
من الفساد والخلل ما لا يحصى وثانيهما ان ما ذكره من التنوير منظلم وذلك لان من
احاط به البناء من جميع جوانبه امكان تلك الاحاطة المستلزمة لعدم الانفكاك
بفعل نفسه فيصدق عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من تلك المضيق
فيكون قدرته صالحة للضدين وان كان باجبار غيره وادخاله اياه في تلك المضيق بحيث
كان مسلوب القدرة عند الايقاع في ذلك المضيق لا يصدق لان العرف انما
يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون في ذلك المضيق لان العرف
انما يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون بطله وعدمه والمفروض خلافه فقوله
انه قادر على الكون في مكانه كذب كما لا يخفى على ان دعوى الاجماع في ذلك مردود بما ذكره
الرازي في بعض كتبه حيث قال محمد عند الاختلافات الواقعة بين المعتزلة والاشاعرة
في هذه المسئلة الاختلاف الثاني ان الممنوع من جميع اضداد الشيء هل يكون ممنوعا
من ذلك الشيء وذلك كمن احاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع
الجهات بل يكون ممنوعا من السكون في ذلك المكان خالدا الذي ذهب اليه الجبائي
المنع واستدل على ذلك بخلافه مالك الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من
السكون لكان مع قدرته عليه متمكنا منه اللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان
قادرا على السكون وقد عدم كل مانع فالتمكن لازم الا بالضرورة واما بيان انتفاء اللازم
فهو ان التمكن من فعل الشيء يستدعي عندما ان يكون متمكنا من فعله وتركه والسكون
غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى انتهى قال المص رفع الله درجته

المطلب الخامس عشر في الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة الى ان الانسان
مريد لافعاله بل كل قادر فانه مريد لان الارادة صفة تقتضي التخصيص وانها نفس الداعي
وخالفت الاشاعرة في ذلك فاثبتوا صفة زايدة عليه وهذا من اغرب الاشياء
واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله ومستندا اليه وانه لا موثر الا الله فاي
دليل يدل لهم على ثبوت الارادة وكيف يمكنهم ثبوتها لنا لان طريق الاثبات
هو ان القادر كما يقدر على الفعل كذا يقدر على الفعل كذا يقدر على الترك والقدرة
صالحة للايجاد والترك وانما تخصص احد المقدورين بالوقوع دون الآخر بامر غير
القدرة الموجدة وغير العلم التابع فالمذهب الذي اختاروه لا يفهم سند علمهم
ما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل
يجوز له اتباع من ينكر الضروريات ويجحد الوجدانيات وهل يشك عاقل في انه
قادر مريد وانه فرق بين حركاته الاختيارية وحركة الجماد وهل يسوغ لعاقل ان يجعل
مثل هولاء وسايط بينه وبين ربه وهل يتم له المحاجة عند الله تعالى باني اتبعت
هولاء ولا يسأل يومئذ كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله وهل
تحريم التقليد في الكتاب العزيز مطلقا فكيف لامثال هولاء فما يكون جوابه غدا
لربه وما علينا الا البلاغ وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجع الضال عن زلله ويستمر
المستقيم على معتقده انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا المطلب
لا يحصل مقصوده منه عبارته الركيكة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يقدرون
على اثبات صفة الارادة لان اسناد الفعل الى الله وانه لا موثر الا هو يوجب
عدم اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة
والارادة في العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير موثرتين في الفعل لا يوجب
عدم ثبوتهما في العبد كما مر مرارا والله اعلم وما ذكره من الطامات قد كرره مرات
ومن كثرة التطويل الذي كله حشو حصل له التخجل وما احسن ما قلت في تطويلاته
شعر لقد طولت والتطويل حشو … وفيما قلته نفع قليل … وقالوا الحشو لا
التطويل لكن … كلامك كله حشو طويل

اقول قد عرفنا سابقا بطلان
ما ذكره الناصب فيما سلف على وجه لا مزيد عليه ولا يتوجه مناقشة اليه فنذكر
ههنا ما نسبه الى المص من الطامات وايراد الحشو في العبارات فهو انما يليق باصحابه
الحشو الملقبين بالحشوية وحاشا عن ان يوجد في كلام المص العلامة الحلامة حشوا
وتطويل يودي الى طايل كما لا يخفى على منصف عن التعصب بل وانما نسبه الناصب
الى التطويل لبعده عن فهم كلام اهل التحصيل والكوية عن المصنف في فزع وعويل مع
ان في شعره المسرود ما لا يخفى من الحشو المردود اما في البيت الاول فلان قوله و
التطويل حشو غير صحيح لما حقق من مغايرتهما في علم المعاني فيكون تطويلا بل حشوا

واما في البيت الثاني فلان قوله طويل حشو لا يناسب مقصوده لان المردود هو
التطويل لا مطلق الكلام الطويل وما انا اقول في مقابلة ما انشده من شعره الحشو
الذميم مخاطبا اياه بما يستحقه من الطعن والشتم الاليم شعر اراك على شفا
جرف اعظم ؛ بما ادعيت جونك من قضيم ؛ لعلك انك لم ترزق اديبا ؛
لكي يعركك عركا للاديم ؛ اونت للحشو تعزى الحشو جهلا ؛ الى عالي كلام من عليم ؛
براه قد كوحي من كلام ؛ براعته عصا ليد الكليم ؛ اما انت الذي اكثرت لحنا ؛
وقد نعق نعيقا كالبهيم ؛ وكم الفت من لفظ ركيك ؛ وكم رتبت من قول عقيم ؛
لاوهن من بيوت العنكبوت ؛ واهون من قوى العظم الرميم ؛ لتبلع دايما من جوع جهل ؛
فضولا قاءه طبع اللئيم ؛ تعيد القول من سلف الى من ؛ مرارا ردها رد المليم ؛
كفاية انه في سالف الدهر ؛ جرى مجرى الكلام المستقيم ؛ كمن ياكل خرئ من غاية
الحمق ؛ لما قد كان خبزا في القديم ؛ لقد انشدت وانت بالجزاء ؛ فذق انت العزيز
ابن الكريم ؛ جزاؤ عاجل هذا ولكن ؛ ستصلى اجلا نار الجحيم ؛ لقد جاءت لدي
الله نفسي ؛ فعذري واضح عند الكريم ؛ وهاج الطبع مع علمي وغضبي ؛ معاذ الله من
غضب الحليم قال المص رفع الله درجته المطلب السادس عشر في المتولد
ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعالنا مستند الينا وخالفت اهل السنة
في ذلك وتشعبوا اوذهبوا كل مذهب فزعم معمر انه لا فعل للعبد الا الارادة وما
يحصل بعدها فهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال
النظام لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته وما تجاوزها فهو واقع بطبع المحل وذهبت
الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله وقد خالف الكل ما هو معلوم بالضرورة
عند كل عاقل فانا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر للكتابة والبناء والقتل
وغيرها وحسن المدح والذم فرع على العلم بالصدور عنا ومن كابر في حسن مدح الكاتب
والبناء المجيدين في صنعتهما المتبرعين بهما فقد كابر مقتضى عقله انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا
فيها ترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجد فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة
المفتاح والمعتمد في ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح والذم للعبد فلانه محل للفعل ومباشر وكاسب
له وكذا ما يترتب على فعله ان احدثه الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة كما ذكر
مرارا انتهى اقول ما اعتمد عليه مهدوم بما بيناه مرارا من استناد بعض
الممكنات كقبايح الافعال الى العبد دونه تعالى وبما اوضحناه من ابطال القول بالكسب
وانه لا يودي الى طايل ولا يرجع الى حاصل فتذكر واستقم
كما امرت قال المص رفع الله درجته المطلب السابع عشر في التكليف

لا خلاف

لا خلاف بين المسلمين في ان الله تعالى كلف عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصي
وان التكليف سابق على الفعل وقالت الاشاعرة ههنا مذهبا غريبا عجيبا
وهو ان التكليف بالفعل حالة الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول لما ذهبت الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف
لا يكون الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا شيء لزم من القول
الاول انتهى اقول قد عرفت ابطالنا للقول الاول فيلزم ابطال ما لزم منه
من القول الثاني والله المستعان قال المص رفع الله درجته وهذا يلزم منه
محالات الاول ان يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل حالة وقوعه يكون
واجبا والواجب غير مقدور مطلقا بل ما اوجبه القدرة الحادثة فهو مقدور لتلك
القدرة التي اوجبتها وكذلك فعل العبد بعد الحصول فيكون المقدور واذا صار مقدورا
وجب التكليف ولا محذور فيه انتهى اقول هذا المنع مكابرة بل مخالف لاجماع
العقلاء كيف ولو كان الواجب مقدورا لكان حركة المرتعش والساقط من المنارة
مثلا مقدورا ايضا وهو سفسطة لا يخفى قال المص رفع الله درجته الثاني يلزم ان لا يكون
احد عاصيا البتة لان العصيان مخالفة الامر فاذا لم يكن الامر ثابتا الا حالة الفعل
حالة العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا ح والا لزم تقدم التكليف على
الفعل وهو خلاف مذهبهم لكن العصيان ثابت بالاجماع ونص القران قال
الله تعالى افعصيت امري لا اعصي لك امرا الآن وقد عصيت قبل ويلزم انتفاء
الفسق الذي هو الخروج من الطاعة ايضا فلينظر العاقل المنصف هل يجوز لاحد تقليد
هؤلاء الذين طعنوا الضروريات فان كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبي صلعم
ان الكافر عاص وكذا الفاسق يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا
يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم فاي سداد في هذا القول المخالف لنصوص القران
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الامر عندنا قديم ازلي فكيف ينسب
الينا ان الامر عندنا لم يكن ثابتا الا حالة الفعل واما قوله حالة العصيان حال عدم
الفعل فنقول ممنوع لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فهو اما ان يفعل
المامور او لا يفعل ثم ان فعل المامور فهو مطيع وان فعل غيره فهو عاص فالطاعة
والعصيان تكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان
حال عدم الفعل والعصيان صفة الفعل وحاصل معه والحاصل ان عصيان الامر
مخالفته واذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو
عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا الكلام ان لا يكون العصيان
ثابتا واما قوله والعصيان ثابت واقامة الادلة على هذا المدعى فهو من باب
طامة واقامة الدلايل الكثيرة على مدعى ضروري في الشرع متفق عليه انتهى ؛

انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
لا نسلم ان الواجب غير مقدور ٢

اقول يظهر من كلام الناصب ههنا انه جاهل بمذهبه ايضا فان الامر الذي
ذهبت اصحابه الى قدمه هو الامر المعنوي الذي لا معنى له كما سيتحقق تحقيقه في مسايل
اصول الفقه دون الامر التنجيزي والتكليف انما هو بالامر التنجيزي لظهور ان المكلف
لا اطلاع له على الامر المعنوي الازلي واما ما ذكره من منع ما زعم في قول المص وهو ان حالة العصيان
حالة عدم الفعل فهو منع وارد لكن نعلم قطعا ان الناصب نان في الفعل وانما قول المص
ان العصيان حال عدم الامر وهذا هو الذي يرتبط به باقي كلام المص ولا يقبل المنع كما لا يخفى
وكيف يقول فاضل فضلا عن المص العلامة ان العصيان حال عدم الفعل مع ان
العصيان ليس الا فعل المعصية كما ذكره الناصب ايضا واما اقامة المص الادلة
الكثيرة على المدعى الضروري فضروري له لان الكلام مع من كان من شانه المكابرة على
الضروري فيلزمه سوق الكلام على قدر فهمه والتكلم معه على المقدار عقله كما قد قيل
شعر صد بره دبيت كرده ام آهنگ قول خويش تا بو كه اين سخن بمذاق تو درشو...
قال المص رفع الله درجته الثالث لو كان التكليف حالة الفعل خاصة
لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل او مخالفة التقدير والتالي باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان التكليف اما ان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف
او بغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على الفعل
وهو خلاف الغرض وايضا هو المطلوب وايضا يستلزم التكرار انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول نختار ان التكليف بالفعل الثابتة حالة التكليف
قوله يستلزم تحصيل الحاصل قلنا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس بمحال وههنا
كذلك لان التكليف وجد مع القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل فلا محذور
انتهى اقول يكفي في اظهار غباوة الناصب كلام الفاضل البدخشي الحنفي في شرحه
للمنهاج حيث قال اقول الحق في هذه المسئلة ان التكليف قبل المباشرة والالزم
ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمان وتارك الصلوة بالصلوة بعد دخول
الوقت وان لا يذم تارك المامور به اصلا وقال الشارح العضد فرارا عن الزحف جاعلا
للمناقشة لفظية لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد
الفعل وانما الخلاف في انه هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع ام لا آه واما ما الزمه
المص من لزوم تحصيل الحاصل فهو مما ذكره الشارح العضدي في هذا المقام بعبارة اخرى وهي
لزوم ايجاد الموجود واجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح البدخشي للمنهاج
بما ذكره الناصب ههنا ظنا منه انه وجد تمرة الغراب او مس العرب الاعراب
مع انه غير متوجه على عبارة الكتاب وذلك لان اللازم من كون ... ايضا منه بالفعل
الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المص هو تحصيل الحاصل ... تحصيل
سابق على هذا التحصيل لا نفس هذا التحصيل كما لا يخفى وسيجئ لهذا مزيد ايضاح

في المسايل الاصولية ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته المطلب الثاني
عشر في شرايط التكليف ذهبت الامامية الى ان شرايط التكليف ستة
الاول وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد
وهو الى الانسان اقرب من المعدوم وقبح امر الرجل عبيدا يريد ان يشتريهم وهو
في منزله وحده ويقول يا سالم قم ويا غانم كل ويعده كل عاقل سفيها وهو الانسان
الموجود اقرب وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته
والاخبار عنه فيقول الله تعالى في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا يتحقق هناك
ويقول انا ارسلنا نوحا ولا نوح هناك وهذا مكابرة في الضرورة انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا في بحث اثبات الكلام النفساني
وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفساني و
يحدث التعلق عند وجودهم ولا قبح في هذا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب
به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الاشتراء لا يعد سفيها ثم ما ذكر
ان الاشاعرة جوزوا تكليف المعدوم فهذا ينافي ما اثبته في الفصل السابق انهم
يقولون ان التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا كان وجود التكليف
عند الاشاعرة مع الفعل فهل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم انتهى
اقول قد بينا عند ابطال الكلام النفساني ان الكلام النفسي يرجع الى
العلم كما يدل عليه ايضا قول الناصب ههنا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب
به آه والكلام ههنا في صحة الخطاب والامر والنهي فاثبات الكلام النفسي على
الوجه المذكور لا يدفع قبح الامر والخطاب في الازل ولو اريد بالكلام النفسي الازلي
ما يتحقق في ضمن الخطاب والامر وهو كالخطاب والامر فتبيح غير معقول ايضا كما لا يخفى
ثم ما ذكره من ان ما نسب المص الى الاشاعرة من جواز تكليف المعدوم ينافي ما نسبه
اليهم سابقا من ان التكليف مع الفعل مردود بان غاية ما يلزم من ذلك
توجه اعتراض آخر على الاشاعرة تنافي اقوالهم لا على المص نعم لو لم يثبت النقل
في احد الموضعين لتوجه على المص انه خان في النقل وهو بحمد الله تعالى بري عن ذلك
كما لا يخفى على المتتبع والله اعلم قال المص رفع الله درجته الثاني كون
المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطبق وخالفت الاشاعرة
في ذلك وجوزوا تكليف هولاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يواخذ المولود
حال ولادته بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة وهل يصح مواخذة
المجنون المطبق على ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يلزم يبلغ الحلم وعن المجنون حتى يفيق
وما ذكره افتراء محض كما هو عادته في الافتراء والكذب والاختراع انتهى

اقول ما ذكره مضمون الحديث لا مذهب الاشاعرة والدليل عليه انهم جوزوا
تكليف المعدوم كما مر قبيل ذلك فلا يستبعد منهم القول بجواز التكليف الصبى و
المجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف ينكر ذلك
مع ذكر احتجاجهم والرد عليهم فى كتب الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة
ان توجه على العا... لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المط لاستحالة معرفة الامر قبل
... وبان الغرامة تجب على الصبى والمجنون ولقوله تعم لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم
الوجوب على المجنون والصبى فان وجوب ضمان قيمة التلف وثبوت الزكوة
فى اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب
والمكلف باخراجها الولى وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولى
وخطابه مفهوم للصبى بخلاف خطاب الشارع وبان الآية او بالسكران هنا من ظهر
منه مبادى الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل وايضا قال الشارح البدخشى للمنهاج
عند قول المص المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل من احال تكليف المحال و
اما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا الى جوازه ومنعه
بعضهم اه ولا ريب ان المجوزين للتكليف بالمحال هم الاشاعرة وتكليف الغافل
يشمل تكليف الصبيان والمجانين فصح ان نسبة المص ههنا اليهم كما لا يخفى قال
المص رفع الله درجته الثالث فهم المكلف فلا يصح تكليف من لم يفهم الخطاب
قبل فهمه وخالفت الاشاعرة فى ذلك فلزمهم تكليف المهمل والزام المكلف
معرفته ومعرفة المراد منه مع انه لم يوضع لشئ البتة ولا يراد منه شئ اصلا فهل يجوز
للعاقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه الاقاويل انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما يتعلق
بالامر والنهى وما لا يتعلق به اختلف فيه فذهب جماعة منهم الى جواز مخاطبة
بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات فى اوائل السور ولكن ليس ... مذهب العامة
انتهى اقول كفى فى صدق كلام المص كون ذلك مذهبا لجماعة من الاشاعرة
كما اعترف الناصب واما التشنيع فى ذلك فراجع الى الكل ابليل قول شاعرهم
شعر جواز قومى بكى الى دينشى كرد نه كه را منزلت ما نه مهدرا قال المص
رفع الله درجته الرابع امكان الفعل من المكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالفت
الاشاعرة فيه فجوزوا تكليف الزمن الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق
مثل الله تعم وضده وشريكه وولد له وان يعاقبه على ذلك وتكليفه ان يعود الى السطح العالى
بان يضع رجلا فى الارض ورجلا على السطح وكفى من ذهب الى هذا نقصانا فى عقله و
قلة فى دينه وتجرئا عند الله تعم حيث نسبه الى ايجاد ذلك بل مذهبهم انه تعم لم يكلف

احدا الا بما لا يطاق وترى ما يكون جواب هذا القايل اذا وقف بين يدى الله تعم
وسالة كيف ذهبت الى هذا القول وكذبت القران العزيز وان فيه لا يكلف الله
نفسا الا وسعها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فى الفصل
الذى ذكر فيه بيان تكليف ما لا يطاق ان ما لا يطاق على ثلث مراتب وجوزت تكليف
بالوسط دون الثالث والاول واقع بالاتفاق كتكليف ابى لهب بالايمان وهذا
بحسب التجويز العقلى والاستقراء يحكم بان التكليف بما لا يطاق لم يقع وقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها هو مذهب الاشاعرة والعجب من هذا الرجل انه
يفترى الكذب ثم يعترض عليه فكانه لم يتفق له مطالعة كتاب فى الكلام على مذهب الاشاعرة
وسمع عقايدهم من مشايخه من الشيعة وتقرر بينهم بان هذه عقايد الاشاعرة ثم لم
يستحى من الله ومن الناظر فى كتابه واتى بهذه الترهات والمزخرفات انتهى اقول
قد سبق فى الفصل الذى ذكره الناصب ان تفصيل المراتب على الوجه الذى ذكره لا يسمن
ولا يغنى من جوع وان هذه افتراء من المص عليهم مختبل ان بعض الظن لكن الناصب
العاجز المسكين حيث لا يقدر على اخراج نفسه من كيس يموت فى الشعب فتارة
يبعد الزيف من كلام اصحابه وتارة ينكر مذهبه واخرى يطير من غصن الى غصن
ولا محيص له من ذلك انت الله تعم قال المص رفع الله درجته
الخامس ان يكون الفعل ما يستحق به الصواب والا لزم العبث والظلم على الله تعم
وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شئ من الافعال بل جوزوا
التكليف بما يستحق عليه العقاب وان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع
القبايح وترك جميع الطاعات فلزمهم من هذا ان يكون المطيع المبالغ فى الطاعة
من اسفه الناس واجهل الجهلاء من حيث يتعب بما له فى فعل شئ ربما يكون هلاكه
فيه وان يكون المبالغ فى المعصية والفسوق عاقل العقلاء حيث يتعجل اللذة وربما
كان تركها سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط
والمساجد من انقص التدبيرات البشرية حيث يخسر الاموال فيما لا نفع اليه
ولا فايدة عاجلة ولا اجلة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول شرط
الفعل الذى تعلق به التكليف ان يكون مما يترتب عليه الثواب فى عادة الله تعم
لا انه يجب على الله تعم اصابة المكلف المطيع لانه لا يجب عليه شئ بل جرى
عادة الله تعم باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله
دين يجب عليه قضاءه ولو كان الامر كذلك للزم ان يكون العباد متاجرين
متعاملين مع الله كالاجراء الذين ياخذون اجرتهم عند الفراغ من العمل
ولو لم يعط المواجر اجرتهم لكان ظالما جايرا وهذا مذهب باطل لا يذهب
اليه من يعرف نعم الله تعم على عباده ويعرف علو شان الالهية وان الناس

كلهم عبيده يعطي من يشاء ويمنع من يشاء ليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب
بفضله وجرى عادته ان يعطي العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب
اكل الخبز وهل يحسن ان يقال اذا لم يجب على الله تعالى اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز
يموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال لو لم يجب على الله تعالى مثابة المطيع
وجزاء العاصي ... الفرق بين المطيع والعاصي ولكان فعل الخيرات واثارة المبرات
ضايعا ... نقول جرى عادة الله التي لا تتخلف الا سبيل الخرق على اعطاء الثواب
للمطيع من غير ان يجب عليه شيء فلم يرتفع الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته
باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز فشبع كمن ترك اكل الخبز فجاع
انتهى **اقول** قد بينا سابقا انهدام البناء على العادة فلا حاجة الى العادة ولذا
سبق الكلام في ان الوجوب الذي يدعيه اهل العدل ليس معناه ما زعمه الاشاعرة
وانما المعنى به ما يحكم به صحيح العقل ويؤيده صريح النقل ومنه قوله تعالى كتب ربكم على
نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم
ولا يلزم من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كالدين وان جاز ان يكون
بعض العطايا في ذمة همة الجواد الكريم كالدين واما لزوم كان العباد متاجرين معاملين
فلا مانع عن العقل والنقل في التزامه لان الله تعالى هو الذي ارشدهم الى التجارة و
المعاملة والقرض ووعدهم الجزاء في يوم العرض بقوله جزاء بما كانوا يعملون انما
تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا
بعهد الله ثمنا قليلا ان ما عند الله هو خير لكم ان كنتم تعلمون ما عندكم ينفد وما
عند الله باق ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله
اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون
ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا
ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم الآية وقوله تعالى في ... سورة
هي سورة الحديد فالذين آمنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير ... وعد الله الحسنى
والله بما تعملون خبير من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه وله اجر كريم
اقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم اجر كريم فآتينا الذين آمنوا منهم
اجرهم يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم
نورا تمشون به ويغفر لكم والله غفور رحيم الى غير ذلك من الآيات والروايات
واما قول الناصب لو لم يعطهم لكان ظالما جائرا فمجاب بانا نمنع القول ولا فساد
فيه كما لا فساد في القول بانه تعالى لو ادخل الانبياء في النار والاشقياء ... كان
ظالما جائرا فافهم واما ما ذكره من مثال الموت من الجوع فلا يغني من ... شيء
لان ذلك انما يحسن لانه ليس بواجب على الله تعالى عند اهل العدل وانما الذي اوجبوه

على الله تعالى الالطاف المقربة وما وعدهم الله تعالى من الثواب بازاء الطاعة و
العقاب بازاء المعصية ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يقل
احد بوجوبه على الله تعالى لجواز ان يكون ذلك من قبيل ساير الاسقام والالام
الذي يمتحن الله تعالى به العبد فالذي يجب عليه تعالى حينئذ عوض تلك الالام
على التفصيل الذي سياتي في كلام المصنف عنقريب وحيث ظهر هذا ظهر بطلان
ما ذكره بقوله وهل يحسن ان يقال الخ فاحسن واما ما ذكره من ان عادة الله تعالى
التي لا تتخلف تدرجت على اعطاء الثواب الخ ففيه ما مر من ان بناء
العادة لما لم يكن واجبة الاستمرار ولو بطريق الخارق فجاز ان ينعكس
القضية فلا يحصل الفرق ويرتفع الامان عن الوعد والوعيد كما مر غير بعيد
وبالجملة ان اصحاب الناصب يؤيسون العباد من رحمة الله وعدله
بتجويزهم التخلف في ترتب الثواب والعقاب وان يعذب الله تعالى
من غير ذنب وانه خلق خلقا للنار فلا ينفعهم الطاعة واخرين للجنة فلا يضرهم
المعصية فلا تسكن نفس مطيع بطاعة ولا يخاف نفس عاص عن معصية
بل هم يغرون بالمعاصي ويستهلونها بقولهم ما قدره الله كان وما لم يقدره
لم يكن فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى **قال المصنف**
رفع الله درجته السادس ان لا يكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة
الواحدة مامورا به منهيا عنه لاستحالة التكليف بما لا يطاق وايضا يكون الشيء
مرادا او مكروها في وقت واحد وهذا مستحيل عقلا وخالفت اهل السنة في ذلك
فجوزوا ان يكون الشيء الواحد مامورا منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول لا خلاف في ان المامور به لا بد
ان لا يكون حراما لان الحرام ما نهى الله تعالى عنه ولا يكون الشيء الواحد مامورا به
منهيا عنه ... واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلف الوقت والجهة
والشرائط ... في التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في وقت وجهة و
... من جهة اخرى فهذا مذهب اهل السنة واما امكان التكليف
بما لا يطاق فقد ... ممتنعة غير مرة وانه لا يقع ولم يقع انتهى **اقول** سيجي تحقيق
هذه المسئلة في المواضع اللايق به من مسائل اصول الفقه فانتظر **قال المصنف**
رفع الله درجته والعجب انهم حرموا الصلوة في الدار المغصوبة ومع ذلك
لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر
الشرع وانما يطلق على المطلوب شرعا والحرام غير معتبر في نظر الشرع مطلوب
الترك شرعا وهل هذا الا محض التناقض انتهى **قال** الناصب
خفضه الله قول الصلوة الصحيحة ما استجمع شرائط الصحة التي اعتبرت

١٣ الخرق

الصلوة في الدار المغصوبة

في الشرع فالصلوة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرايط الصحة التي اعتبرت
فالصلوة في الشرع وليس وقوعها في مكان مملوك غير مغصوب من شرايط
صحة الصلوة نعم في شرايطها ان تقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان
من شرايط الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان الواقع في المكان المغصوب
منها فاسدة بمكان يجب قضاؤها لكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها
الشرا[illegible]ره فيها واما كونها حراما فلاجل انها يتضمن الاستيلاء على حق
[illegible]ه وانا فهي بهذا الاعتبار حرام فاطرته باعتبار والصحة باعتبار اخر فاين
التناقض والعجب انه مشتهر بالدربة في المعقولات ولا يعلم شرايط حصول
التناقض انتهى اقول سيجي هذه المسئلة انشاء الله في مسائل اصول الفقه لكن نذكر
ههنا انموذجا لئلا يظن الناظر في اول النظر انه و[illegible]فاء فنقول ان ما ذكره من
ان وقوع الصلوة في مكان مملوك غير مغصوب لي[illegible] شرايط الصلوة [illegible]
بان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق [illegible]زم بين الغصب والصلوة
فيها ظاهر والامر بالشيء امر بلوازمه كما حقق في الاصول فلو كانت هذه الصلوة
مامورا بها لكان الكلب مامورا به مع كونه منهيا عنه هف والتعجب البالغ [illegible]
من كلام المص انما نشأ من انه اكب مدة عمره على تقليد الاشعري البليد الذي
يسخر ولا يدري اي طرفيه اطول من الاخر فاذا ورد على سمعه قول يخالف رأي
الاشعري يفزع ويتعجب منه ويرده ولا يقبله بكل حيلة ومذهب [illegible] الى الجهل
لجموده وطبعه وافناء عمره في التقليد الذي من خواصه ان يكون مقلده بليدا في
اضيق تقييد وقال الرئيس المحقق في الحكمة اليونانية ان من تعود ان يصدق
من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية قال المص رفع الله درجته
المطلب التاسع عشر في الاعواض ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى
بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق بقوله تعالى ولقد
علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله اولا
يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولا عوض
فيه واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين احدهما
ان يشتمل على مصلحة اما للمتالم او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لولا ذلك لكان
عبثا والله تعالى منزه عنه الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتالم يزيد على الالم
بحيث لو عرض على المتالم الالم والعوض اختار الالم والا لزم الظلم والجور من الله تعالى
على عبيده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا فائدة تصل اليه ظلم
وجور وهو على الله محال وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يولم الله
عبده بانواع الالم من غير جرم ولا ذنب لا لغرض وغاية ولا يوصل اليه العوض

ويعذب

الغصب

المطلب التاسع عشر في الاعواض

ويعذب الاطفال والانبياء من غير فائدة ولا يعوضه على ذلك شيئا البتة مع ان العلم
الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا سفيها
فكيف يجوز لهؤلاء نسبة الله سبحانه الى مثل هذه النقايص ولا يخشى ربه وكيف
لا يخجل منه غدا يوم القيامة اذا ساله الملائكة يوم الحساب هل كنت تعذب
احدا من غير الاستحقاق ولا تعوضه عن المه عوضا يرضى به فيقول [illegible] ما كنت افعل
ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا الفعل الذي لا ترضا[illegible] انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الاعواض مذهب المعتزلة
على هذا الاصل اختلافات ركيكة تدل على فساد الاصل مذكورة في كتب القوم
واما الاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره
لانه متصرف في ملكه ما يشاء [illegible] عوض انما يجب على من تصرف في غير ملكه نعم
جرت عادة الله تعالى [illegible] المتالم بالالام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجاته
ان لم يكن له [illegible] لكن لا على طريق الوجوب عليه واما حديث العوض في افعال
الله تعالى فقد تقدم بطلانه فيما سبق واما تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء ففيه
فوايد يرجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث
الصحاح ولكن على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري
بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فهذا قياس فاسد لان البشر
يتصرف في [illegible] ليس له والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن
[illegible] عدم وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوب هذا ونحن نقول من يعتقد ان الله تعالى
يجب عليه الاعواض عن الالام اذا حضر يوم القيمة عند ربه ورأى الجلال الالهي
والعظمة الربانية والتصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت سيما
في موقف القيامة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اما يكون مستحييا
من الله تعالى ان يعتقد في الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر والعامل اعطى الاعمال والان
يريد جزاء[illegible] على الله تعالى في ذلك المشهد انك عذبتني والمتني في الدنيا فالان
[illegible] العوض لانه واجب عليك ان تعوضني فيقول الله تعالى
يا عبد السوء [illegible] خلقتك سويا وانعمت عليك كيت وكيت اتحسبني كنت
متاجرا معك معاملا حتى توجب علي العوض ادخلوا العبد السوء النار فيقول
هكذا علمني ابن المطهر الحلي وهو كان امامي وانا الان بريء منه فيقول الله تعالى ادخلوا
جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله
وهو[illegible] القائلين انتهى اقول نعم الاعواض مذهب المعتزلة لكن
الاصل [illegible] ذلك الامامية ولا اختلاف منهم واختلاف المعتزلة انما وقع لعدم
تحقيقهم حقيقة ذلك الاصل على وجه حقيقة الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل

لا يدل على فساده عن اصله والا لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كصفات
الله وافعاله وصفات النبي والامام عليهما السلام كذلك وفساده ظاهر بين ان يخفى
ولو سلم فاختلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب الامامية ولا تزر وازرة وزر اخرى
واما ما ذهب اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى فقد مر انه مبني على عدم فهمهم
لمعنى الوجوب الذي اثبته العدلية واما حديث التصرف من المالك كما يشاء من كان
ان كان على وجه حسن محض وان كان على وجه قبيح فقبيح وحديث جريان العادة
قد جرى عليه ما جرى وحثونا على راس قايله تراب الثرى واثبات الفوايد في تعذيب
الاطفال ونحوه بعد تجويز ان يعذبهم من غير جرم كما ترى وفي حكمه بفساد قياس المعـ
بناء على حديث التصرف في الملك فساد لا يخفى على الورى وفي باقي المقدمات
سترى انه باكل الخزي وبالجملة ان الله تعالى لما كتب على نفسه الرحمة والافضال
واوجب في حكمته وجوده اعطاء جزاء الاعمال وليس له فقر وحاجة او كسالة وكلال
يدعو الى التاخير والاهمال فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار ولا يوديه الى الطلب
والدعوى اضطرار كما قال بعض الابرار **بيت** ارباب حاجتيم وزبان سوال نيست
درحضرت كريم تقاضا چه حاجت است وكما قلت في جملة قصيدة في مدح مولاي
الرضا عليه السلام **شعر** سوال از تو چه حاجت كه جود ذات ترا بود تقدم بالذات
بر وجود سوال **قال المص** رفع الله درجته **المسئلة الرابعة في نبوة محمد صلعم**
اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء
به واقامة البرهان عليه ولا طريق في اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الا
بمقدمتين احديهما ان النبي صلى الله عليه واله وسلم ادعى رسالة رب العالمين له
الى الخلق واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان كل من
صدقه الله فهو صادق وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه
يمنع ان يفعل الله فعلا لغرض من الاغراض او لغاية من الغايات فلا يجوز ان يقال
فعل المعجز على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل تصحيح دعواه بل فعله مجانا
ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانا لو شككنا في ان الله تعالى فعله لغرض التصديق
او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل
الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق واما الثانية فلانها لا يتم
على مذهبهم لانهم ينسبون القبايح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة
سواء كان محقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله تعالى واثره وجميع انواع الشرك
والمعاصي والضلال في العالم من عند الله تعالى فكيف يصح مع هذا ان يعرف ان
هذا الذي صدقه صادق في دعواه لجواز ان يكذب في دعواه ويكون هذا الضلال
من الله تعالى كغيره من الاضاليل التي فعلها فلينظر العاقل هل يجوز ان يصير

المسئلة الرابعة في نبوة محمد صلى الله عليه واله

الى مذهب

الى مذهب لا يمكنهم اثبات نبوة نبي من الانبياء البتة ولا يمكن الجزم بشيء من
الشرايع ... الله تعالى قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل واي حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واي عذر اعظم
من ان يقول العبد لربه تعالى انك اضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبايح
وظهر جماعة خلقت فيهم كذب ادعاء النبوة واخرون ادعوا النبوة ولم تجعل لنا
طريقا الى العلم بصدقهم ولا سبيل لنا الى معرفة صحة الشرايع التي اتوا بها فيلزم
انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز لمسلم او من يخشى الله تعالى وعقابه او يطلب الخلاص
من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول في الشبهات انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق المعقول قد ذكره بتبدل
هذه العبارة في مسئلة خلق الاعمال وقد اجبناه هناك ولما اعاد الكلام في هذا المقام
لزمنا مؤنة الاعادة في الجواب فنقول اما المقدمة الاولى من المقدمتين اللتين ادعى
توقف ثبوت النبوة عليهما وهو ان النبي ادعى الرسالة واظهر المعجزة على وفق
دعواه لغرض التصديق له فقد بينا قبل هذا ان غاية اظهار المعجزة والحكمة والمصلحة
فيه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله المعجزة مشتملا
على الحكمة والمصلحة والغاية لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجبة للنقص
والاحتياج فتثبت المقدمة الاولى على راي الاشاعرة وبطل ما اورد عليهم واما المقدمة
الثانية وهي ان كل من صدقه الله فهو صادق فهذا شيء يثبته الاشاعرة و
يستدلون عليه بالدلايل الحقة الصريحة ولا يلزم من خلق الله تعالى القبايح التي ليست
بقبيحة بالنسبة اليه ان يكون كل مدع للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من
الله تعالى وما ذا يريد من ان دعوى المحق والمبطل من الله ان اراد انه من خلق الله تعالى
فلا كلام في هذا لان كل فعل بخلقه الله تعالى وان اراد انه مرضي من الله تعالى والله يرسل
المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى لا يرضى لعباده الكفر والضلال وان كان بخلقه
وتقديره كما ... مرارا وكل من يدعي النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرى عادة الله تعالى
على اظهار المعجزة ... يد الكذاب والحاصل ان الاشاعرة يقولون بعدم وجوب
شيء على الله تعالى لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شيء وما ذكره من انه كيف يعرف
ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فنقول بتصديق المعجزة يعرف هذا قوله يجوز ان يظهر
المعجزة على يد الكاذب قلنا ما ذا تريدون من هذا الجواز الامكان العقلي فنقول يمكن
هذا عقلا ام تريدون انه يجوزه العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة ويفيدنا
العلم العادي بان هذا لا يجري في عادة الله تعالى كالجزم بان الجبل الفلاني لم يصر الان
ذهبا فلا يلزم ما ذكروا واما ما اطال من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى واعرض عن الجاهلين
انتهى **اقول** اولا تخصيصه لاعادتهم الكلام بهذا المقام مما لا وجه له لان جميع

المحقق

بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله
عن هذا وجرى عادته التي خلافه جار
مجرى المحال العادي بعدم اظهار المعجزة م

مراتب كلامه اعادة منه لما نقله المص من كلام اقوام عليه الاثر انه اعادة على طريقه
اعادة الثور لما فضحه مرة بان زاده هضما ومضرة وثانيا ان ما ذكر ... التجاه
المقدمة الاولى على راى الاشاعرة غير موجه لان المص قدس سره عمم فى الكلام وقال
الغرض منح الاغراض وغاية من الغايات فيشمل الغاية التى اعترف الناصب باعتباره
فى الافعال فكيف يصير ذلك جوابا دافعا لكلام المص نعم لو قال فى الجواب ان الاشعرى
لا ينفى ... ولكان متجها لكن نافى لذلك كما يحفوا به كتبهم فالغاية
... من قبل الاشعرى لدفع الالزام عنه يكون وكالة فضولية والحاصل ان
فينبغى مطابق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة الغائية او الفائدة والمصلحة وكيف
يكون قايلا بذلك مع تصريحه بنفى ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة فى ذاته او فى
صفاته اللازمة او الجهات والاعتبارات كما تري ... ث الحسن والقبح ولو كان قايلا
بما اعترف به الناصب من قبل لما خفى ذلك على الف... التفتازانى من اتباعه
المتعصبين له ولما قال فى مقام الرد عليه من شرحه على شرح المختصر الحق ان تعليل بعض
الافعال سيما شرعية الاحكام والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات
وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الآية ولهذا يكون القياس حجة
الا عند شرذمة واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وبالجملة لو كان النزاع فى التعبير
عن منشاء الحكم بالغرض والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ... انظر
ذلك الفاضل الى المحاكمة بتخصيص المبحث والملخص ان العلة الغائية والغرض
المصلحة متقاربة فى المعنى وتكلف الفرق بينها الهرب من بعضها الى بعض كما ارتكبه
بعض المتاخرين انما هو لضيق الخناق لا لقصد الاتفاق وعلى التقديرين فرجاء الوفاق
وايضا الدليل الذى قاد الاشعرى الى نفى التعليل وهو لزوم تا ثر الرب عن شعوره بخلقه
كما ينفى التعليل بنفى مراعاة للمصالح ايضا فلا وجه لنسبة اثبات المصا... فى الافعال
اليه وقد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه فى اوايل الكتاب والله الم... بالصواب وثانيا
ان ما ذكره فى توجيه المقدمة الثانية من الترديد مردود قوله فى ... الا...
قلنا فيه كلام من وجوه منها ما مر فى بحث خلق الافعال ومنها ان ... دعوى المحق
والمبطل من خلق الله تعالى ولم يكن شيء من القبايح قبيحا بالنسبة الى الله تعالى فمن اين يعلم
ان هذا اقبح منهى عنه خلق الله تعالى فى مدعى النبوة واجرى كسب العبد على وفقه حتى لا نقله
او حسن مرضى له تعالى حتى نتبعه والاعتراف لا يرضى لعباده الكفر والضلال انما يفيد
لو كان هناك لا يتميز به عند العقل الكفر والضلال عن غيره واما اذ ... الافعال
سواسية فى عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتى والوضعى والاعتبارى ... به
الاشعرى فكيف يهتدى المكلف الى ان ذلك المخلوق فى حسن مرضى لله تعالى

نادا قصة زيد منها وطراز وحنا كلها
لكيلا يكون على المؤمنين الآية

ادبم

او قبيح ليس بمعنى ... الترديد فى الجواز بقوله اتريدون الامكان العقلى الخ فيه
من ... لا يجوز ان يجعل الامكان العقلى مقابلا للتجويز العقلى بحسب العادة
مع ان ... متقابلين فى هذا المقام ... الامكان العقلى والامكان العادى وليت شعرى
ما معنى تجويز العقل بحسب العادة وبالجملة انا نختار الشق الاول ونقول المراد الامكان
العقلى بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب فيصير حاصل دليل المص انه على تقدير نفى القبح
العقلى ... يمتنع الكذب عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان يجزم العقل ... بعدم صدوره عنه تعالى
... بل على هذا الجزم الا انه يقبح عقلا صدور القبيح عنه واذا لم يجزم العقل بسلب صدور
القبيح عنه تعالى فيجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك انسد باب
اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبى كما ذكره المص قدس سره والحاصل انهم اذا اعترفوا
بجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وتصديقه تعالى اياه فمجرد الدعوى فى الجزم بعدمه غير
كاف ضرورة انه ليس ببديهى بل لا بد من اثباته حتى يثبت به النبوة ولا دليل
عليه على طريقة الاشعرى اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة واما عقلا
فلفرض ان ليس فى الافعال بحسب ذاتها وصفاتها واعتباراتها ما يحسنه او يقبحه
كما زعمه حتى يستدل به العقل على حالها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما عادة
فلانها كما مر عبارة عن تكرر امر من غير علاقة عقلية فلا يجرى فى معجزة النبى الاول
بل الثانى كما سبق بل ربما لا يفيد فى معجزة نبينا خاتم الانبياء صلى الله عليه وسلم
فان ... صلعم اليهم من اهل الجاهلية الذين نشاوا فى ايام فترة من الرسل
... لهم اطلاع على احوال الانبياء السابقين ومعجزاتهم وكيفية جريان
العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم العادى بصدق مدعى النبوة وكذبه فلا محالة يلزم
الافحام وسد باب اثبات النبوة وقد ظهر بما قررناه الدليل واوضحنا به السبيل
ان تشبيه ما فى الكلام المص من حقايق الالهامات بالترهات والطامات تعصب
فاسد وتمويه كاسد لا يروج الا على من حرم التوفيق ولم يغتنم النظر فى اوايل ما نحن فيه انه
من الزفير والشهيق والتشبث المشتبه بالتدقيق وبالله التوفيق قال المص
رفع الله درجته المبحث الثانى فى ان الانبياء معصومون ذهبت الامامية كافة
الى ان الانبياء معصومون عن الصغاير والكباير منزهون عن المعاصى قبل النبوة
وبعدها على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعة
وخالفت السنة كافة فى ذلك وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله صلعم
الى السهو فى القراءة بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى يوما الصبح وقرأ فى سورة النجم عند قوله
افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى ... اعتراف منه ... بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ بالله من هذه المقالة
التى نسب النبى صلعم اليها وهى توجب الشرك فما عذرهم غدا عند رسول الله صلعم

الكتاب الثانى فى ان الانبياء معصومون

وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام ولم ياخذه في الله لومة لايم
وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام ارشاد الاسلام وهل هذا
لا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل وهل ابلغ من هذه الحجة هو ان يقول العبد انك ارسلت الينا رسولا يدعوا
الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا ريب ان القايلين بهذه المقالة
صدق [illegible] تعالى وما قدروا الله حق قدره انتهى قال الناصب خفضه الله
[illegible] اهل الملل والشرايع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب
فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلايق
اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال
وفي جواز صدوره الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاد
ابو اسحق وكثير من الايمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلاف
في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما ساير الذنوب فهي اما كفر او غيره
اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم
في ذلك وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك
يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة
بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف
وكثرة المخالفين انظر الى هولاء المتقشفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية
وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله تعالى ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون
السهو على الانبياء واما الصغاير والكباير كل منهما اما ان يصدر عمدا واما ان يصدر
سهوا اما الكباير فمنعه الجمهور من المحققين والايمة على انه ممتنع سمعا قال القاضي والمحققون
من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة
عليه فامتناع الكباير منهم عمدا يستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين
في ذلك واما صدورها سهوا او على سبيل الخطاء في التاويل [illegible] على جوازه واما
الصغاير عمدا فجوزه الجمهور واما سهوا فهو جائز اتفاقا بين اكثر [illegible] واكثر المعتزلة
الا الصغاير الخسيسة كسرقة حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والرذالة
وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء او في التاويل
وهم مبرؤون عنها قبل الوحي ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء
فكيف بعد الوحي
من الكباير سهوا وعمدا من وجوه ونحن نذكر بعض الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه
موافق في هذه المسألة بل لرفع افترائه على الاشاعرة في تجويز الكباير على الانبياء
الاول لو صدر عنهم ذنب يحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب
واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله

وهذا الدليل يوجب [illegible]متهم عن الصغاير والكباير ذكره الاشاعرة وهذا موافقة
للشيعة وخلاف [illegible] في وجوب عصمة الانبياء من الصغاير والكباير
لكن في الصغاير تجويز عقلي لدليل اخر كما سياتي في تحقيق العصمة الثاني لو اذنبوا لردت
شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع لان من لا يقبل شهادته في القليل الزايل من
متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيمة [illegible] ليل يدل على
وجوب عصمتهم من الكباير والاصرار على الصغاير لانها يوجب الرد [illegible] الصغيرة
[illegible] ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر [illegible]
والنهي عن المنكر وايذاؤهم حرام اجماعا وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله
[illegible] لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا
وهذا الدليل ايضا يدل على عصمتهم من كل الذنوب وغيرها من الدلايل التي ذكرها الامام
الرازي والغرض ان كل ما ذكر هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال
حجة الله تعالى فمذهب الاشاعرة بري عنه وهم ذكروا هذه الدلايل ولا يجوزون الصغاير
اما
التي لا يدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكباير والنزر
بند ولا يبعد من البشر وقوع هذا ثم اعلم ان تحقيق هذا المبحث يرجع الى تحقيق معنى
العصـ[illegible]شاعرة على ما يقتضيه اصلهم من استناد الاشياء كلها الى الفاعل
المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا فعلى هذا يكون الانبياء معصومون من الكفر
والكباير والصغاير الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغاير فانهم يقولون
لا يجب عصمتهم عنها لانها معفو بنص الكتاب من تارك الكبيرة ان الذين يجتنبون
كباير الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشاكم
من الارض واذ انتم اجنة في بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى دلت
الاية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفو عنه ما صدر من الصغاير عنه وفي الاية
اشارة الى ان [illegible]ن لما خلق من الارض ونشا منها فلا يخلو عن الكدورات
الترابية التي تقتضي [illegible]نب والغفلة فكان لبعض الذنوب تصدر بحسب مقتضى
الطبع وما لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مواخذة به واما العصمة عند الحكماء فهي
ملكة تمنع الفجور وتحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
ويتاكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة
عما لا ينبغي [illegible]ض على ما يصدر عنهم من الصغاير سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها
فافهم
من ترك الاولى والافضل فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية
تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير ملكات بالتدريج ثم ان الانبياء مكلفون

بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف
بترك الممتنع ولا ثواب عليه وايضا فقوله انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لساير
الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما
في ساير البشر هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح المطابق
للعقل والنقل وكل ما ذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع فلا ياتي عليهم كما علمته مجملا
وستعلم مفصلا عند اقواله وما ذكر في سورة النجم وقراءة النبي صلى الله عليه واله وسلم
ما لم يكن من القران فهذا امر لم يذكر في الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير وذكروا
ان النبي صلعم لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتيه من الله ما يقرب
اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قرا
بعد قوله تعالى افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى
منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر
فاتاه جبرئيل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم اتله عليك فحزن النبي صلعم
لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل التسلية وما ارسلنا من
قبلك من رسول الاية هذا ما ذكره بعض المفسرين واستدل به من جوز الكباير على الانبياء
والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير حمل التمني على القراءة هو انه من القاء
الشيطان يعني ان الشيطان قراء هذه الاية المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى
ظن انه عم قراها قالت الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي قاريا
لها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجايز اجماعا والتفسير ربما كان ما ذكر من العبارة
قرانا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام ومن
قرا سورة النجم وتامل في تتابع اياتها علم ان هذه الكلمات لا تلتئم وقوعها
بعد ذكر الاصنام ولا في اثنائها ولا يمكن ان البليغ يتفوه به في مدح الاصنام عند ذكر
مذمتها نعم يلتئم ذكرها عند ذكر الملائكة وهو قوله تعالى وكم من ملك في السموات
لا تغني شفاعتهم شيا الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى فههنا يناسب
ان يقرء تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فعلم انه لو صح هذا لكان
في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام ولغيره والله اعلم هذا اجوبة الاشاعرة
فعلم ان ما اعترض عليهم هذا الرجل فهو من باب مفترياته واما المغاربة فهم يمنعون
صحة هذا عن اصله وذكر الشيخ الامام القاضي ابو الفضل موسى بن عياض اليحصبي المغربي
في كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل
له وبالغ في هذا كل المبالغة انتهى اقول يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب
من الملام اما اولا فلان في قوله فمنعه استاد ابو اسحق وكثير من الايمة الاعلام
لايح عن تمويه اذ جوزه القاضي ابو بكر كما ذكر في المواقف وهو من اعلام الاشاعرة

واما ثانيا فلان دعوى ... الاجماع على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها كاذبة
لان ابن ... الاشاعرة ... في ذلك وجوز بعضهم من كان كافرا وقد دل
عليه ايضا ما سنذكره من ... الغزالي في المنخول وقال بعض الحشوية ان نبينا
صلى الله عليه وسلم كان كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وهو غلط اذ الضلال
ههنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة واما ثالثا فلان ما ذكره من انه
جوز الشيعة اظهار الكفر تقية شيء ذكره صاحب المواقف وهو ... الناصب
من افتراء ... يدل على ذلك كلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث الافعال من شرح
منهاج الاصول حيث قال الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا قبل النبوة
ذنب من كبيرة او صغيرة خلافا للروافض مطلقا وللمعتزلة في الكباير ولا خلاف
لاحد في امتناع الكفر عليهم الا الفضلية من الخوارج بناء على اصلهم من ان كل
معصية كفر وقد قال تعالى وعصى ادم وجوز البعض عليهم عند خوف تلف المهجة اظهار
الكفر والا بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة
على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون الخ وقد علم من هذا
امران احدهما ان من جوز اظهار الكفر على الانبياء خوفا جماعة مجهولة غير الشيعة و
الاصح بهم كما قال سابقا خلافا للروافض وثانيهما ان من جوز ذلك انما جوزه
قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان ذلك يفضي الى اخفاء
الدعوة بالكلية وما هيك في ذلك ان الامامية قالوا ان اظهار التبري عن الايمة
عليهم السلام في مقام التقية حرام واستدلوا عليه بقول امير المؤمنين عليه السلام
اما السب فسبوني فانه لي زكوة ولكم نجاة واما البراءة فمدوا الاعناق ومن
البين انهم اذا لم يجوزوا لانفسهم الضعيفة اظهار البراءة عن ائمتهم تقية فكيف
يجوزون اظهار الكفر للانبياء والايمة عليهم السلام مع تاييدهم بالنفوس القوية
القدسية والقوى الربانية ثم لا يخفى ما في كلام الناصب من سماجة تكرار قوله
يفضي الى ا... الدعوة بالكلية من غير باطل اصلا واما رابعا فلان ما ذكره بقوله
واما الكباير فمنعه ... من المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان نبوتهم لا قبله
فظهر التفاوت ... مذهبهم ومذهب الشيعة تفاوت ما بين الارض والسماء
وقد صرح في المواقف وشرحه بما ذكرنا حيث وقع فيهما لنا ما هو المختار عندنا وهو
ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكباير مطلقا وعن الصغاير عمدا ...
الخ والظاهر انهم انما جوزوا ذلك على الانبياء ليدفعوا استبعاد خلافة خلفائهم
الثلث ... سبق كفرهم فكيف يرجع محققوهم عن ذلك واما خامسا فلان
قوله فامتناع الكباير منهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين
في ذلك لا يدفع تشنيع المص عنهم لان المخالفين في ذلك انما هم جماعة من

طايل

اهل السنة والجماعة غير جح وباله الى جميعهم واما سادسا فلان قوله ونحن نذكر بعض الادلة
لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة مدخول بان الاشاعرة لم يوافقوا
الخصم من المعتزلة والشيعة الا في ما بعد النبوة واما قبلها فقد قال الاشاعرة بجواز
صدور الكباير عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر نقل كلامه هذا ايض تمويه وتلبيس كما لا يخفى
وكذا الكلام ما ذكره عند تقرير الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون
في وجوب عصمة الانبياء من الصغاير والكباير الخ والحاصل ان الدلايل التي ذكرها انما
استدلوا بها على وجوب عصمة الانبياء عن الكباير والصغاير بعد البعثة وهذا هو
الذي ادعاه الاشاعرة كما صرح به السيد قدس سره في شرح المواقف وفخر الدين
الرازي في تفسيره سورة يوسف ع حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء في
وقت حصول النبوة فاما قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره الناصب من
موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في ذلك لا يصح على اطلاقه وانما الموافقة
في حكم ما بعد البعثة فقط كما عرفت وما ذكره من ان نسبة تجويز الكباير الى الاشاعرة
افتراء لا يصح مطلقا اذ التجويز منهم واقع قبل البعثة وبعدها كما دل عليه كلام المواقف
على انه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمة عن اساسه حيث قال عند منع عصمة
الفاطمة المعصومة عليها السلام ان قوله صلى الله عليه وسلم بضعة مني مجاز لا حقيقة
فلا يلزم عصمتها وايض عصمة النبي صلعم تقدم ما فيه انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي
بل القاضي ابو بكر قال الغزالي في بحث افعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنخول في الاصول
والمختار ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم اذ لا يستبان استحالة وقوعه
بضرورة العقل ولا بنظره وليس هو مناقضا لمدلول المعجزة فان مدلوله صدق اللهجة
فيما يخبر عن الله تع لا عمدا ولا سهوا ومعنى التنفر باطل فانا نجوز ان نبي الله تع كافرا
ويؤيده بالمعجزة انتهى وظني ان هذا الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم
اذا نظروا الى علو شان الانبياء عليهم السلام قالوا بعصمتهم في الجملة واذا نظروا
الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صلاحيتهم
لان يكون خليفة ونايبا عن رسول الله صلعم ندموا عما قالوا اولا وقالوا الخفظ حالهم
وخلافتهم ان الانبياء ايض ليسوا بمعصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف لاختلاف
طبايعهم في الاتصاف بالحياء عن الخالق والخلايق وعدمه فتامل فان الفكر فيهم
طويل واما سابعا فلان ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكر هذا الرجل مما يترتب
على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال حجة الله تع فمذهب الاشاعرة عنه بري
وهم ذكروا هذه الدلايل الخ مدفوع بان غرضه هذا مشوب بالحيلة والتلبيس لغرض
من المقدمات السابقة فان المص انما رتب ابطال حجة الله تع على ما نسبوا الى البرهمن
من اعترافه بحقية الاصنام وكون صدور مثل ذلك عنه ع يبطل حجية ما لا يمكن

انكاره وقد عرفت مما سبقناه استحالة التمويه والتلبيس ايض في قوله وهم ذكروا هذه
الدلايل لما ذكرنا من انهم انما اقاموا هذه الدلايل على عصمة الانبياء بعد البعثة كما سبق نقله
لا قبلها ولا نسلم حجية من صدر عنه الكفر وغيره من الكباير قبل البعثة كما سنبينه ان شاء الله تعالى
واما ثامنا فلان ما ذكره من ان الاشاعرة يقولون لا يجب عصمة الانبياء عن الصغاير
لانها معفو بنص الكتاب الخ مردود بان استعقاب بعض الذنوب للعفو لا يمنع
النفرة عن صاحبه وفتور الاعتقاد فيه فيسقط محله وقيمته عند العوام فلا ينقادون
الى اطاعته فينتفي فايدة البعث كما سياتي في كلام المص واما تاسعا فلان في قوله وفي الاية
اشارة الى ان الانسان لما خلق من الارض الخ كلام سنشير اليه ان شاء الله عن قريب
واما عاشرا فلان قوله ولما لم يكن خلافه ملكة العصمة فلا مواخذة فيه فيه مواخذتان
ظاهرتان احديهما الاعتبار بمخالفة ملكة العصمة وعدمها غير مفهوم من صريح القران
ولا من اشارته بل هو صريح البطلان وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا ينافي
ملكة العصمة وثانيهما ان العصمة بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء فعدم مخالفتها
بذلك المعنى لا يصير حجة على العدلية كما سنوضحه عن قريب ان شاء الله تعم واما
الحادي عشر فلان قوله واما العصمة عند الحكماء الخ لغو من الكلام كما اشرنا اليه او رجوع
عما انكره سابقا من الاستناد بكلام الفلاسفة ونحن فضلا تهم وبالجملة تشبثه
بكلام الحكماء ههنا دون كلام احدى الطايفتين من المسلمين تلبيس وتمويه لا يخفى
على المتامل فانه لما راى ان صدور الصغاير عن الانبياء مخالف للعصمة بمعنى عدم
خلق الله فيهم ذنبا كما ذهب اليه الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله الله
فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب ولا يبلغ الى حد الالجاء كما ذهب اليه اهل العدل
خلط المبحث وعدل الى التشبث بمذهب الفلاسفة ومع ذلك لا يسمن ولا يغني
من جوع كما سيطلع عليه واما الثاني عشر فلان قوله والاعتراض على ما يصدر عنهم من
الصغاير سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فيه خلط
وخبط لا يخفى لان [illegible] الافضل والاولى لا يسمى صغيرة حقيقة والكلام في الذنوب
التي وقع النزاع في اثباتها واما ما هو صغاير حقيقة سيما اذا وقع عمدا فهو
في معرض الاعتراض بل الاعراض عنهم ايض قوله فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة قلنا
عدم المنع قوله فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم يصير
بالتدريج ملكة قلنا نعم لكن ما لم يصير ملكة لا يسمى صاحبها معصوما ويثبت المنع
وسيجي مزيد توضيح لذلك في مسئلة عصمة الامام فانتظر واما الثالث عشر فلان
ما ذكره من الاية تدل على مماثلتهم لساير الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز
بالوحي لا غير ففيه ان الدلالة على المماثلة في القدرة على الذنوب ليستحقوا المدح
والثواب على ذلك لكن يثبتهم الله تعم على العصمة بلطفه ورحمته على ان القول

في سائر الاوصاف البشرية ممنوع
وانما المراد المماثلة م

بمثل هذه المماثلة سيما مع ذكر ان اصب من التاكيد ... خالف تصريحهم
بنورية النبي صلى الله عليه وسلم بل ساير الانبياء ... السلام وتفضيلهم على الملايكة
في الصفات الفاضلة روى القاضي عياض في الشفاء عن كعب وابن جبير ان المراد بالنور
الثاني في قوله تعالى الله نور السموات والارض الآية محمد صلعم فقوله تعالى مثل نوره معناه
مثل نور محمد صلى الله عليه وسلم وقد سماه الله تعالى في غير هذه الآية نورا وسراجا منيرا
فقال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين انتهى وسياتي ما رواه المص عن احمد بن حنبل
في مسنده انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كنت انا وعلي بن ابي طالب نورا
بين يدي الله قبل ان يخلق الله آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك
النور جزئين فجزء انا وجزء علي وفي خبر رواه ابن المغازلي عن جابر في آخره حتى قسمها
جزئين فجعل جزءا في صلب عبد الله وجزء في صلب ابو طالب فاخرجني نبيا واخرج
عليا وصيا انتهى وقال القاضي عياض في كتاب الشفاء ان النبي صلى الله عليه وسلم
وان كان من البشر ويجوز على جبلته ما يجوز على جبلة البشر فقد قامت البراهين
القاطعة وتمت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الآفات التي تقع
على الاختيار وعلى غير الاختيار كما سنذكر ان شاء الله تعالى واما الرابع عشر فلان ما ذكره
من ان قصة سورة النجم لم يذكر في الصحاح الخ ففيه انه وان لم يذكر في الجوامع التي
سموها بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن
محمد القسطلاني في كتابه الموسوم بالمواهب اللدنية ان لهذه القصة اصل فقد
خرجها ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار وابن اسحق
في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر في السيرة كما نبه عليه الحافظ عماد الدين
ابن كثير وغيره وكذا نبه على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحافظ ابو الفضل العسقلاني
فقال اخرج ابو حاتم والطبري وابن المنذر من طريق عن شعبة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير
ذلك واخرج البزار وابن مردويه من طريق امية بن خالد عن شعبة فقال في اسناده
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسب ثم ساق الحديث قال البزار لا يروى
متصلا الا بهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خالد وهو ثقة مشهور قال وانما
يروى هذا من طريق الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه
وكذا اخرجه النحاس بسند آخر فيه الواقدي وذكرها ابن اسحق في السيرة المطولة
واسندها عن محمد بن كعب وكذلك موسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب الزهري
وكذا ابو معشر في السيرة له عن محمد بن كعب القرظي ومحمد وموسى بن قيس واورده
من طريق الطبري واورده ابن حاتم من طريق اسباط عن السدي ورواه ابن مردويه عن
طريق عبادة بن صهيب عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي
وايوب عن عكرمة وسليمان التيمي عمن حدثه ثلاثتهم عن ابن عباس واورده الطبري

ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس ومعنا هم كلهم في ذلك واحد وكلها سوى طريق
سعيد بن جبير اما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق يدل على ان للقصة اصلا مع
ان لها طريقين مرسلين رجالهما على شرط الصحيح احدهما ما اخرجه الطبري من طريق يونس
بن يزيد عن ابن شهاب والثاني ما اخرجه ايضا من طريق المعتمر بن سليمان قال
الحافظ بن حجر وقد تجرء ابن العربي كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات كثيرة
لا اصل لها وهو اطلاق مردود عليه وكذا قول القاضي عياض هذا الحديث لم يخرجه
اهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم متصل مع ضعف نقلته واضطراب رواياته و
انقطاع اسناده وكذا قوله ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين
لم يسندها احد منهم ولا رفعها الى صاحب واكثر الطرق عنهم في ذلك ضعيفة واهية
قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير
مع الشك الذي وقع في وصله واما الكلبي فلا يجوز الرواية عنه لقوة ضعفه ثم رده من
طريق النظر بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم ولم ينقل ذلك انتهى وجميع
ذلك لا يتمشى على القواعد فان الطرق اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك
على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلثة اسانيد منها على شرط الصحيح مراسيل يحتج بمثلها
من يحتج بالمرسل وكذا من لا يحتج به الا عتضاد بعضها ببعض انتهى كلامه ثم اقول
ان من اللطايف التي ينبغي ان يذكر في هذا المقام ما روي في كتاب عيون الرضا
عن المامون العباسي انه قال مخاطبا لواحد من علماء اهل السنة واني لاتعجب
من روايتكم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال دخلت الجنة فسمعت خش
نعلين فاذا المولى ابي بكر قد سبقني الى الجنة وذلك لان الشيعة قالت علي خير
من ابي بكر فقلتم في روايتكم هذه عبد ابي بكر خير من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
لان السابق افضل من المسبوق وهذا نظير ما رويتم ايضا ان الشيطان يفر من حس
عمر والقى على لسان رسول الله صلعم وانهن الغرانيق العلى ففر من عمر والقى على لسان
النبي صلى الله عليه وسلم الكفر انتهى ثم اقول لا ادري ان من قال بصحة هذه القصة ووقوع
كلمة الكفر عن لسان النبي صلعم كيف يجمع بينه وبين قوله تعالى في شانه في صدر
هذه السورة وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اللهم الا ان يقال ان هذه
الآية نزلت بعد وقوع تلك القصة وجوز صدور كلمة الكفر عنه قبل ذلك وليس
يستبعد منهم القول به اذا قالوا بوقوع اصل القصة التي هي افسد واشنع كما لا يخفى
واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه الى الاشاعرة بقوله والاشاعرة اجابوا
انه قد نقل القاضي عياض في الشفاء اصله عن الكلبي حيث قال قال ان النبي صلعم
حدث نفسه فقال ذلك الشيطان على لسانه واصح منه ما نقله عن موسى بن
عقبة في مغازيه انه قال ان المسلمين لم يسمعوها وانما القى الشيطان ذلك في اسماع

حينئذ قال الحكيم عن موسى بن عقبة

المشركين وتلو [illegible] انتهى وكل من الكلبي وصاحب المغازي [illegible] وجود شيخ الاشاعرة
بمائة سنة او اكثر فكيف ينسب الناصب ذلك الجواب الى الاشاعرة نعم قد او منحه
من تاخر عنهما بما ذكر في كتب الاشاعرة كالمواقف وغيره من غير نسبته الى الاشاعرة
ومن جهالات الناصب وعدم معرفته باساليب الكلام ان الجواب المذكور قد وقع
في المواقف بقوله والجواب على تقدير حمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان
الخ ولم يعلم الناصب انه اذا غير لفظ الجواب بقوله اجابوا ايلغوا قوله هو انه وهذا دليل
على انه وانما وقع في هذا الغلط لو بال حرصه على الكذب والتعصب بنسبة الجواب الى
الاشاعرة وكسب فضيلة لهم حيث قال والاشاعرة اجابوا الخ فافهم واما [illegible]
فلان قوله فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام او لغيره ان اراد
به انه لو صح وقوع تلك بعد ذكر الاصنام في اثباتها لكان في وصف الملائكة فهذا الكلمات م
يناقض ما قرره من قبيل ذلك في رد الجواب المصدر بقوله والقول الحق ببطلان كونه في
وصف الملائكة وعدم مناسبته وان اراد انه لو صح وقوع ذكرها عند ذكر الملائكة
بعد ذلك بقوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الآية كما احتمله سابقا
فهو مع انه احتمال بعيد غير مناسب ايضا مردود بانه على هذا لا يظهر حاجة الى نسخه اذ لا
ايهام عند ذكر ذلك في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله واما [illegible] فلان
ما نسب الى القاضي عياض من انه قال في كتاب الشفاء ان هذا من مفتريات الملاحدة
الى آخره افتراء على القاضي المذكور لانه لم يقل ان ذلك من مفتريات الملاحدة بل
قال ذكره المفسرون وتعلق به الملحدون الخ ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة
فهذا يوجب مزيد الشناعة على طايفة من اهل السنة ذكروا هذه القصة في كتبهم ولم
يفهموا فساد اسناده ومتنه حتى شنع به غيرهم عليهم فاضطروا الى التفصي عنه
بما لا يؤدي الى طايل ولا يرجع الى حاصل قال المص رفع الله درجته ورد وانه
انه صلى الظهر ركعتين فقال اصحابه اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كيف
ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فاستشهد على ذلك رجلين فلما شهدا بذلك
قام فاتم الصلوة وورد في الصحيح انه عم صلى بالناس صلوة العصر ركعتين ودخل حجرته
ثم خرج لبعض حوايجه فاذكره بعض الصحابة فاتمها واي نسبة النقص من هذه والمغ
في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي صلى الله عليه وسلم عن عبادة ربه واهمالها و
الاشتغال عنها بغيرها والتكلم في الصلوة وعدم تدارك السهو من نفسه لو كان نعوذ
بالله من هذه الآراء الفاسدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ما رووا من رسول الله صلعم في الصلوة حتى قال له ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت
يا رسول الله فلما علم وقوع السهو عنه تدارك ايح نقص ودناءة في السهو وقد قال الله تع
في القرآن واما ينسينك الشيطان وهذا تصريح بجواز السهو والنسيان عليه والنسر

والحكمة

والحكمة فيه ان يصير تشريعا للسهو في الصلوة وان الكلام القليل الذي يتعلق بامر
لا يفسد وكذا الحركة المتعلقة بالصلوة فيمكن ان الله تع اوقع عليه هذا السهو والانساء
الصلوة لتشريع هذه الامور التي ذكرناها ولا يقدح السهو الذي ذكرنا فوايده في العصمة و
اي دناءة ونقص في هذا فان الله تع انساه لوقوع التشريع وقد قال تع في حق يوسف
وهو من الانبياء المرسلين فانساه الشيطان ذكر ربه وكما انه يجب ان يقدر الله تع حق
قدره لقوله تع وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كذلك
يجب ان يقدر الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم وما لا يجوز وقد قال تع انما انا
بشر مثلكم وقد عاب الله الكفار بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن اوصاف البشر
بقوله وقالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق وقال تع قل سبحان
ربي هل كنت الا بشرا رسولا انتهى اقول قد وقع في رواية مسلم عن ابي سفيان
عن ابي هريرة صلى بنا رسول الله صلعم في ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت
الصلوة ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك
يا رسول الله وفي رواية بل قد نسيت ويقدح في صحة هذه الرواية اولا كون راويها
ابي هريرة والله اعلم بحال الاوساط وثانيا انها ينافي ما علم من اخلاص ذي الشهادتين
واعتقاده كون النبي صلى الله عليه وسلم منزها عن الجواد والبهتان والسهو والنسيان
حتى شهد للنبي صلعم في قضية دعوى الاعرابي بمجرد علمه بعصمة النبي وصدقه من غير ان يكون
له اطلاع القضية وعن غير ان يحتمل في شانه عم شيا من السهو والنسيان في ذلك
وثالثا انه لما كان ذو الشهادتين عدلا بل حكم النبي صلعم بقيام شهادته مقام شهادة
العدلين كيف لم يقبل النبي صلعم خبره بانفراده واحتاج معه الى استشهاد غيره ممن
الرجلين وقال المص رفع الله درجته في كتاب تذكرة الفقهاء خبر ذي اليدين عندنا
باطل لان النبي صلعم لا يجوز عليه السهو مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه
لان رواية ابو هريرة وكان اسلامه بعد موت ذي اليدين لسنتين فان ذا اليدين
قتل يوم بدر وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة بسبع
سنين قال المحتجون ان المقتول يوم بدر هو ذو الشمالين واسمه عبد الله بن عمرو بن
نضلة بن عامر بن نضلة الخزاعي وذو اليدين عاش بعد النبي عليه السلم ومات في ايام معوية
وقبره بذي خشب واسمه الخرباق لان عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال
فيه فقام الخرباق فقال اقصرت الصلوة واجيب بان الاوزاعي فقام ذو الشمالين
فقال اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروي في هذا
الخبر ذا اليدين [illegible] سهو لايتن لكم وروي انه قال لم انس ولم تقصر الصلوة
وروي من طريق الخاصة ان ذا اليدين كان يقال له ذا الشمالين عن الصادق عم انتهى
واما ما استدل به على عدم الدناءة والنقص في السهو والنسيان بقوله تع واما ينسينك

قال م
وذو الشمالين قتل يوم بدر لا محالة روي
في هذه الخبر عن ذي اليدين قال اقصرت الصلوة م

الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين ثم زود [...] المحققين من المفسرين
بان المراد ان انساك الشيطان قبل النهي قبح مجالسـ[...] تقعد معـ[...] ان ذكرناك
قبحها ونهيناك عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع [...]ل منه الوهن في الاسلام
والتنفير عن اتباع النبي ع وايضا ينافي جواز مثل هذا السهو على النبي ع ما روى البخاري من قوله ع
سووا صفوفكم فاني اراكم من ورائي كما اراكم من امامي فافهم وقد فهم هذا البعض المتاخرين
من اهل السنة على ما ذكره ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة فمنع السهو على النبي صلعم
وصرح بان سلامه ع على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه وابيح له ذلك
ليبين للناس حكم السهو انتهى لكن يتوجه عليه وعلى ما ذكره الناصب من السر الذي
ليس فيه بر ان هذا من قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام واي حديث صحيح
او اثر صحيح او اثر صريح دل على تعليل ذلك بما ذكروه من السر حيلة للتخلص عن شناعة
الالزام واي ضرورة داعية في اظهار تشريع ذلك الى ايقاع مثل هذه البلية على النبي ع
مع وقوع حديث رفع القلم عن السهو والنسيان ٧ دونهم كما في ساير خواص النبي ع
مع ان ما ذكر في المسايرة متناقض المقاصد لا يخلى منه بطايل كما ذكره صاحب الشفاء
لاستلزامه اجتماع العمد والسهو في حال كما لا يخفى واما ما استدل به من آية سورة يوسف
فسقوطه ظاهر لان تمام الاية هكذا وقال للذي ظن انه ناج منهما اذكرني عند ربك فانسه
الشيطان ذكر ربه الاية والمعنى الظاهر الذي اختاره ارباب التنزيه [...] ضمير
انساه راجع الى الشرابي والحاصل انه انسى الشرابي ان يذكر يوسف عند ربه على هذا [...]
عليه لانه نعم الناصب واصحابه لعدم حسن ظنهم بالانبياء عليهم السلام فسروه بما يوافق
مذهبهم وقالوا المراد انه انسى الشيطان يوسف ذكر ربه في تلك الحال حتى وكل امره
الى غيره حيث استغاث لمخلوق واما ما تمسك به من قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد مر
ان المراد المماثلة في النوع والصنف كما صرح به المفسرون والمماثلة في القدرة على
الذنوب لكن ميزهم الله تعالى عمن عداهم بان ثبتهم على العصمة بلطفه وفضله وقال
النيشابوري في تفسيره انه تعالى امر نبيه ان يسلك سبيل التواضع وهو ان حاله
مقصور على البشرية لا يتخطاها الى الملكية الا انه امتاز بنعت الايحاد [...] بونا
ومباينة انتهى قال المص رفع الله درجته ونسبوا الى النبي صلى الله عليه وسلم
كثيرا من النقص فروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عايشة قالت كنت العب
بالبنات عند النبي صلعم وكانت لي صواحب يلعبن معي وكان رسول الله صلعم
اذا دخل يتقمعن منه فيسربهن فيلعبن معي وفي الحديث من الحميدي ايضا كنت العب
بالبنات في بيته وهي اللعب مع انهم رووا عنه [...] السلام في صحيـ[...] حديث
ان الملايكة لا تدخل بيتا فيه صورة مجسمة او تماثيل وتواتر النقل عنه [...] عمل
الصوره والتماثيل فكيف يجوز لهم نسبة هذا الى النبي ع والى زوجته من [...] درة

واما الذي منع من التنقيص على اختصاص
النبي صلعم بالتنزه عن السهو والنسيان مر

اللعب

في بيته الذي قد استتر بالعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت
ولما راى النبي صلى الله عليه وسلم الصورة في الكعبة لم يدخلها حتى محيت مع ان الكعبة
بيت الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف في بيته وهو ادون
من الكعبة صورا ويجعلها محلا لها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد صح
ان عايشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صح انه دخل
عليه رسول الله صلعم وهي بنت تسع سنين وهذه اللعب ما كانت مصورة بصورة
الانسان بل كانت على صورة الفرس لما روي انه صلعم الا عند عايشة افراسا لها اجنحة
فقال الفرس يكون له جناحا فقالت عايشة اما سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة
فتبسم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهيئة الفرس لا يسمى صورة لان الاطفال
لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون مشابها للصورة ولا حرمة في عمل اللعبة
على هيئة الخيل بل هو في الانسان وقيل فيما عبد من الحيوانات والملائكة والانسان
وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت
ولعب عايشة كانت في اوايل الهجرة وللصور شرايط انما يحرم عند وجودها وربما لم يكن
شرط من الشرايط موجودة ولما صح الاخبار وجب التاويل والجمع وليس اخبار الصحاح
الستة مثل اخبار الروافض فقد وقع اجماع الائمة على صحتها انتهى اقول
يتوجه عليه ان كلام المص انما هو في تجويز تمكين النبي صلى الله عليه واله وسلم لعب باللعب
والصور والاستـ[...] في الاتيان بها دون المنع عنها لا في تجويز لعب عايشة بها
حتى يجاب بانها كانت حينئذ غير مكلفة مع ظهور الكذب فيه واما ما ذكره من ان
هذه اللعب ما كانت مصورة بصورة الانسان الخ ففيه ان البنات لا يطلق الا على
ما يعملونه من اللعب بصورة البنات من الانسان وهو المتبادر الظاهر من لفظ البنات
دون الافراس ومن العجب استدلاله على الجزم بان عايشة ما كانت تلعب بالبنات
المصورة بصورة الانسان بالرواية الدالة على انها قد لعبت مرة بما كان في صورة
الافراس وايضا حكمه ههنا بعدم حرمة اللعب بما هو في صورة الخيل ينافي ما سيذكره
في مسايل الشهادات من المسايل الفقهية من ان عدم حرمة اللعب بالشطرنج عند الشافعي
مشروط بشروط اربعة منها ان لا يكون اسبابه مصورة بصورة الحيوانات ثم ما ذكره
من ان هيئة الفرس لا يسمى صورة ففيه مكابرة على العرف واللغة قال في القاموس
الصورة بالضم الشكل ج صُوَر وصِوَر وصُور انتهى ومن المضحكات استدلاله على
ذلك بقوله لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة فان لعب الاطفال
بذلك لا يستدعي قدرتهم على تصوير الصورة بانفسهم بل ربما يعمل ذلك لهم
غيرهم من امهاتهم واخواتهم وخالاتهم وامثالهن مع ان عايشة لم يكن طفلا عند
اللعب بل قد بلغ عمرها تسع سنين كما اعترف به الناصب قبيل ذلك بل كانت

بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى والطفل لا يطلق الا على الرضيع ثم اذا فطم يقال له فطيم او فطمة او وليدا او وليدة كما ذكره الثعالبي في الكتاب فقه اللغة وسر العربية ثم قوله ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل ممنوع بل الظاهر من الصور والتماثيل المذكورة في حديث التحريم ما يعم كل سورة لاطلاق الحديث وقد صرح بذلك البغوي في المصابيح والبيضاوي في شرحه واما ما ذكره من التاريخ المضحك فلعله ماخوذ من تاريخه الفارسي المشتمل على الاكاذيب فالاولى ان يدعه في مخلاة جهالاته واما ما ذكره من ان اخبار الصحاح الستة ليس مثل اخبار الصحاح الروافض فهو مسلم وكيف يكون اخبار اهل السنة معوية وجماعة يزيد مثل اخبار الرافضين للباطل المتمسكين بالكتاب والعترة واما قوله فقد وقع اجماع الائمة على صحتها فمردود بان مراده من الائمة الائمة الدعاة الى النار فاجماعهم خارج عن درجة الاعتبار وسياتي تحقيق الكلام في اخبار الفريقين في موضعه اللايق به ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي ايضا في الصحيحين قال عايشة رايت النبي صلى الله عليه وسلم يستر لي وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر وروى الحميدي عن عايشة قالت دخل على رسول الله صلعم وعندي جاريتان تغنيان بغناء بغاث فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي صلعم فاقبل عليه رسول الله صلعم وقال دعهما فلما غفل غمزتهما فخرجتا وكيف يجوز للنبي صلعم الصبر على هذا مع انه صلى الله عليه وسلم نص على تحريم اللعب واللهو والقران مملو منه وبالخصوص مع زوجته [illegible] مع انه عم اغير الناس وكيف انكر ابو بكر وعمر ومنعهما عم فقد كانا افضل منه واكمل وقد رووا عنه انه لما قدم المدينة من سفر خرج اليه نساء المدينة تلعبن بالدف فرحا بقدومه وهو يرقص باكمامه هل يصدر مثل هذا عن رئيس او من له ادنى وقار نعوذ بالله من هذه السقطات مع انه لو نسب الشخص احدهم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرا منها فكيف يجوز نسبة النبي صلعم الى مثل هذه الاشياء التي يتبرا منها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ضرب الدف ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كما ذكر في موضعه وما ذكر من ضرب الجاريتين للدف عند عايشة كان ايام عيد واتفق العلماء على جواز اللهو وضرب الدف في اوقات السرور كالاعياد والختان والاملاك و اما منع ابي بكر عنه فانه كان لا يعلم جوازه في ايام العيد وتتمة الحديث ان النبي صلعم قال لابي بكر دعهما فانها ايام عيد فلذلك منعه ابو بكر فعلمه رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ضرب الدف والغناء ليس بحرام في ايام العيد وما ذكر ان نساء المدينة خرجن اليه من عوده من السفر فذلك كان من خصال نساء المدينة [illegible] صلعم لانها كانت قبل نزول الحجاب ولانهن كن [illegible] سرور بمقدم رسول الله [illegible] عبادة وان يترك مروة في امثال هذه الامور التي يوجب الالفة والموافقة وتطي[illegible]

١٣٤

وتشريع المسايل جايز ولكن نعم ما قيل شعر وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا اقول استدلال الناصب واصحابه على عدم الحرمة منحصر في هذه الرواية وما يشابهها كلها مما شنع عليها الخصم فان استند في الحكم بعدم الحرمة بهذه الرواية كان مصادرة وان كان له دليل آخر من القران او الاجماع فليذكر حتى ينظر في دلالته على ان قول ابي بكر من مارة الشيطان صريح في انه فعل الشيطان ولم ينكر عليه النبي عم في قوله هذا ولعله اراد بجواز اللعب المذكور في موضعه قوله تعالى انما الدنيا لهو ولعب وزينة الآية كما استدل به عبيد الزاكاني في رسالة الاخلاق من جانب اصحاب المذهب المختار فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما احتمله من ان ابا بكر لم يعلم جواز ذلك في العيد فكفى نقصانه حيث جهل ما علمته طفلة الصغيرة والجاريتين واما ما ذكره من تتمة الحديث فهو من اضافاته ومخترعاته التي لا يروج الا على جاهل مثله مع ما فيه من لزوم جهل ابي بكر بما علمه الاطفال الشونيه كما مر واما ما ذكره من انهن كن يظهرن السرور بمقدم رسول الله صلعم وهو عبادة مدفوع بان السرور عبادة لكن ما قرنوه به من اللعب مع الدف معصية والكلام فيه وفي رقص النبي صم واما ما ذكره من ان ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر وتشريع المسايل جايز مردود بان كثيرا مما تعد من ترك المروة ويقدح في العدالة اتفاقا ربما يوجب الالفة والموافقة مع جماعة لا يبالون بترك المروة والتقوى فعلى قياس ما ذكره يلزم ان يكون جايزا وهو مما لا يقول به عاقل مسلم واما التشريع المسايل فقد علمت ما فيه قال المص رفع الله درجته وفي الصحيحين ان ملك الموت لما جاء لقبض روح موسى عليه السلم لطمه موسى عم فقلع عينه فكيف يجوز لعاقل ان ينسب موسى عم مع عظمته وشرف منزلته وطلب قربه من الله تعالى والفوز بمجاورة عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز منه ان يوقع بملك الموت عم ذلك وهو مامور من قبل الله تعالى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الموت بالطبع مكروه للانسان وكان موسى عم رجلا حادا كما جاء في الاخبار والآثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهة للموت وبغتة الحدة في ان لطم ملك الموت كما انه القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهذا الاعتراض وارد على ضرب هرون وكسر الواح التورية التي اعطاها الله تعالى اياها هدى ورحمة ويمكن ان يقال كيف يجوز ان ينسب الى موسى القاء الواح الله وطرح كتاب الله تعالى وكسر لوجه اهانة لكتاب الله وكيف يجوز له ضرب هرون وهو نبي مرسل وكل هذه عند اهل الحق محمول [illegible] من البشر من صفات البشرية وليس فيه قدح في الملكة عصمة الانبياء واما [illegible] لة على ذنوب الانبياء ولو لم يكن القران متواترا ونقل [illegible] الحلي ان موسى [illegible] اخذ براس اخيه تجره اليه لكان ينكر هذا ويعترض [illegible] هذه الاعتراضات فلو انه انصف من نفسه لعلم ان ما يقول في تعصبه حق انتهى

لعب الحبش والعائشة ينظر اليهم

لطم موسى ملك الموت

اقول قد حكم القاضي عياض المالكي ايضا بصحة الحديث لانه مذكور في كتابين متماهما
مولفانهما بالصحيح واجاب عما يتضمن من نسبة الذنب الى موسى ع بان الحديث ليس فيه
بالحكم على موسى بالتعدي وفعل ما لا يجب له اذ هو ظاهر الامر من الوجه جايز الفعل لان موسى
دافع عن نفسه من اتاه لاتلافها وقد تصور له في صورة ادمي ولا يمكن انه علم حينئذ انه
ملك الموت فدافعه عن نفسه مدافعة ادت الى ذهاب عين تلك الصورة التي تصور له
فيها الملك امتحانا من الله فلما جاءه بعد واعلمه الله انه رسوله اليه استسلم انتهى
وفيه ما فيه اما اولا فلان عدم امكان الاستعلام ممنوع اذ كثيرا ما يتصور الملايكة
للانبياء بصورة غيرهم ويعلمون بهم على ان في الحديث لملك الموت لما رجع
الى ربه وقال ارسلتني الى عبد لا يريد الموت قال ارجع اليه وقل له يضع يده الخ وهذا
قرينة شعوره بالملك واما ثانيا فلانه لا وجه للاختيار والامتحان بعد القول بانه
فعل الواجب من المدافعة فافهم وقد يجاب بحمل فقاء عينه على المجاز من قولهم فقاء
عين حجته فالمراد صكه ولطمه بالحجة وفقاء عين حجته وفيه انه لا يلايم ما وقع في الحديث
بقوله فرد الله عليه عينه وايضا فما المباحثة الواقعة مع ملك الموت عند قبض روحه حتى
يحتاج الى ايراد حجة وابطاله واجاب بعضهم بانه يحتمل ان يكون هذا الفعل وقع منه
من غير اختيار لان للموت سكرات انتهى واقول هذا الجواب الخارج عن الصواب
ماخوذ عما سنح من قول عمر بن الخطاب في شان النبي صلى الله عليه واله وسلم ان الرجل
ليهجر اوليهذوا على اختلاف الروايتين فانظروا ايها الاخوان
العناية ان سعة ميدان الغواية الى اي غاية ثم ليس الكلام في مجرد نسبة الذنب الى
موسى عليه السلام بل في سخافة اعتقادهم ايضا ان ملك الموت مع تلك القدرة
والتاييد من الله تعالى يعجز عن مقاومة موسى في حال مرضه وضعفه بحيث يتلف عينه
ويحتاج الى الشكاية عنه عند ربه الى غير ذلك من المضحكات التي يتلهى بها الصبيان
فتامل فان الفكر فيهم طويل واما ما ذكره الناصب من المعارضة بقصة عصمة موسى ع
في القاء الالواح وجر راس اخيه فلا يصلح للمعارضة اصلا لان له محملا صحيحا وتاويلا
جميلا قد ذكره السيد الشريف المرتضى علم الهدى رضه واستحسنه فخر الدين الرازي
في تفسيره الكبير وهو ان بني اسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى ع حتى ان هرون
لما غاب عنهم غيبة قالوا لموسى ع انت قتلته فلما وعد الله موسى ع ثلثين ليلة و
اتمها بعشرة وكتب له في الالواح من كل شيء ورجع فراى في قومه ما راى فاخذ براس
اخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون ع ان يسبق الى قلوبهم
ما لا اصل له فقال اشفاقا على موسى ع لا تاخذ بلحيتي ولا براسي لئلا يظن القوم بك
انك تريد ان تضربني وتوذيني انتهى واقول لا يخفى ان اخذ اللحية والراس عند الملاقاة
والمشاورة عادة جارية بين العرب الى الان ولو كان ذلك الاهانة لقارنه لطمة

واحدة

واحدة ونقل وان لبس فليس ثم اقول يجوز ان يكون ذلك الاعراض والتعرض من
باب قولهم واياك اعني واسمعي يا جارة بل قيل ان اكثر اساليب الانذارات المتوجهة
الى الانبياء عليهم السلام كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل الاية من هذا القبيل
ولا نسلم ان القاء الالواح انما كان لمصلحة اظهار الغضب على القوم وانزجارهم عما صدر
عنهم من الغواية ولا مصلحة دينية في لطم ملك الموت وقلع عينه بل كان المصلحة والحكمية
كما مر واما ما ذكره من كسر الالواح وقصد اهانة كتاب الله تعالى فذلك من اضافات
الناصب عدو الله وعدو انبيائه واوليائه كما لا يخفى ومن اين علم ان قصد موسى
من القاء الالواح كان اهانة كتاب الله تعالى دون ما ذكرنا من المصلحة ولو صح قصده
لذلك لكفر قد جاز عصمته سواء دعاه الحدة الى ذلك او غيرها واما قوله وكل هذا عند
اهل الحق محمول على ما يعرض البشر الخ فيوجب خروج امامه فخر الدين الرازي وشيخه صاحب
المواقف عن اهل الحق حيث حملوا ذلك على ما حمله عليه ابن المطهر طهر الله رمسه مما
راينا في طهارة الانبياء عليهم السلام فالعجب ان الناصبة يحملون الايات التي ظاهرها
عتاب الانبياء عليهم السلام على ترك الاولى والافضل على ظواهرها ويحكمون عليهم
بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك ومع وجود المحامل
لظواهر تلك الايات ويحملون هذيانات عمر بن الخطاب وكلماته التي ظاهرها منكر
ونقيصة بمقام [illegible] مراتب الانبياء عليهم السلام باضعاف لا يحصى على خلاف ظاهرها
ينعون [illegible] على ظاهرها مع ان كلامه لا محمل له ويتركون العمل بظاهره بغير
تاويل واضح وتوضيح بين وهل ساووا بينه وبين الانبياء الذين هم في محل التعظيم
وما ذاك الا من قلة الانصاف وشدة العصبية والاعتساف واما قوله ولو لم يكن
القران متواترا او نقل لابن المطهران موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه
لكان ينكر هذا الخ فرجم بالغيب ورمي في الظلام كما لا يخفى ومن اين علم انه لم يكن محمله
على ما ذكرنا من المحمل الذي ارتضاه مرتضى [illegible] وافق فيه فخر الدين الرازي وغيره
قال المص رفع الله درجته وفي الصحيحين [illegible] ل الله صلى الله عليه واله وسلم
[illegible] حال الخلق يوم القيمة وانهم ياتون ادم يسالونه الشفاعة فيعتذر اليهم
فياتون ابراهيم فيقولون يا ابراهيم انت نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا
الى ربك اما ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله
ولن يغضب بعده مثله واني قد كذبت ثلث كذبات نفسي نفسي اذهبوا الى
غيري وفي الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال لم يكذب ابراهيم ع
الا ثلث كذبات كيف يحل لهولاء نسبة الكذب الى الانبياء وكيف الوثوق
بشرايعهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد عرفت فيما مضى ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب واما

الكذبات المنسوبة الى ابراهيم لما صح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال
بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وكان مراده الزامهم ونسبة الفعل
الى كبيرهم لان الفاس الذي كسر به الاصنام وضعه على رقبته كبير الاصنام فالكذب الاول
ليس كذبا في الحقيقة بل هي صورة الكذب اذا كان التاويل ظاهرا او هذا لا باس به عند
وقوع الضرورة انتهى اقول قد مر ان الاجماع لم ينعقد على العصمة عن الكذب
على اطلاقه بل خصها الاشاعرة بما بعد النبوة واما ماذكره من ان المراد بكذبات ابراهيم
ماكان في صورة الكذب لا حقيقته فما يابى عنه استعذار ابراهيم عن شفاعة
الناس بانه كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تعالى وايضا يابى
عنه قوله عم في الرواية الثانية ان ابراهيم لم يكذب قط الا ثلث كذبات فان ما يفيده
سوق الكلام من الحصر والتاكيد بقوله قط يدل على انه اراد حقيقة الكذب كما لا يخفى
والحاصل انا نعلم ان الكذب الذي ترا اي في الاية ليس بكذب بل هو من المعاريض التي
يقصد بها الحق وهو الزام الخصم وتبكيته كما لو قال صاحبك وقد كتبت كتابا بخط
في غاية الحسن انت تكتب هذا او صاحبك اي لا يحسن الخط فقلت له بل كتبته انت
قصدك بذلك الجواب تقرير ذلك مع الاستهزاء لا نفيه عنك واثباته للامي
لكن الكلام في الكذب المذكور في الحديث المنقول فانه اذا لم يكن ذلك الكذب كذبا
حقيقة كما ذكر اولا ولم يكن به باس كما ذكره ثانيا فما وجه ما وصف في متن الحديث
من شدة غضبه تعالى في ذلك حتى ياس ابراهيم عن قبول شفاعته وعدل الى
الاعتذار قال المص رفع الله درجته وفي الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال نحن احق بالشك من ابراهيم اذ قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم
تومن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا كان ياوي الى ركن شديد ولو لبثت
في السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعي كيف يجوز لهولاء القوم الاجتراء على
النبي عم بالشك في العقيدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
كان من عادة النبي صلعم التواضع مع الانبياء كما قال لا تفضلوني على يونس بن متى
قال لا تفضلوا على موسى فذكر في هذا الحديث فضايل الانبياء فذكر ثبات ابراهيم
في الايمان والمراد من الحديث ان ابراهيم مع ثباته في الايمان وكمال استقامته في
اثبات الصانع والحشر كان يريد الاطمينان ويقول ولكن ليطمئن قلبي فنحن احق
بهذه التردد الذي يوجب الاطمينان واما الرحم على لوط فهو امر واقع فان لوطا كان
ياوي الى ركن شديد كما قال او اوي الى ركن شديد فترحم ثم رسول الله صلعم لانه
كان ضعيفا وليس فيه الدلالة على انه صلعم عاب له ... الى ركن شديد واما
قوله لو لبثت يوسف لاجبت الداعي فنفسه وصف يوسف عليه السلام بالصبر
والتلبث في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى يتبين امره فانظر ... [illegible]

الاعتقاد

في السجن طول اللبث

بل في هذه الامور يرجع عيب وشين الى الانبياء مع ان الحديث صحيح وهو يطعن في قول
الشيخ نعوذ بالله من رايه الفاسد انتهى اقول لا دلالة للجملة الاولى من الحديث
على نبينا للتواضع مع ابراهيم عم واي تواضع في اثباته الشك الذي يعبر بان عنه
في الواقع مع صراحة كلامه المحكي في القران على انه لم يرد الشك بل قال ذلك لزيادة
الاطمينان واعتضاد النقل بالعقل وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب من المراد بالحديث
لا يرتبط بالشك قطعا هذا وقد نقل القسطلاني شارح البخاري عن الشافعي انه قال
معنى الحديث ... يستحيل في حق ابراهيم وقد علمتم ان ابراهيم لم يشك فاذا
لم اشك انا ولم ارتب في القدرة على الاحياء فابراهيم اولى بذلك انتهى واقول
هذا التاويل الطويل العليل المشتمل على التمويه والتسويل يوجب الحاق الحديث
بالتعمية والالغاز فكان يجب على الشافعي ان يسال الله تعالى طول عمر ليصحب هذا
الحديث ايما بار ويذكر تاويله لمن ظاهره بالانكار ونقل عن الزركشي انه قال ذكر
صاحب الامثال السايرة ان افعل ياتي في اللغة لنفي المعنى عن الشيئين نحو الشيطان
خير من زيد اي لا خير فيهما وكقوله تعالى اهم خير ام قوم تبع اي لا خير في الفريقين وعلى
هذا المعنى قوله نحن احق بالشك من ابراهيم لا شك عندنا جميعا وهو احسن ما يخرج
عليه هذا الحديث انتهى واقول قبحه ظاهر اذ قياس ما نحن فيه على العبارتين واما ماذكره
... وصف يوسف عم بالصبر والتلبث في الامور الخ مدفوع بانه
... عدم صبره على ذلك في سبيل الله وانه لو كان في مقام
يوسف لاجاب دعوة زليخا وهذا هو محط التشنيع الذي ينبغي براءة النبي صلعم عنه
وهذا ما اراده المص قدس سره واما الجملة الثانية فهي وان كانت في نفسها ظاهرة
فيما ذكره الناصب لكن مجموع ماذكر من الجمل الثلثة حديث واحد مذكور في صحيح البخاري
والاولى والثالثة صريحتان في الشك وعدم الصبر فيلزم ان يكون الثانية ايضا واقعة
على ما يناسب سياقهما بان فهم النبي ... ان الباعث للوط عم على الالتجاء
الى ركن شديد ضعف اعتقاده وفتور اعتماده ... اتكاله على الله تعالى ولهذا اوله القسطلاني
بالمعنى لو اراد لاوى اليه ولكن اوى الى الله انتهى ويويد ما ذكرناه ماذكره البخاري
بعيد ذلك من قوله باب قصة لوط عم حدثنا ابو اليمان انا شعيب انا ابو الزناد
عن الاعرج عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال يغفر الله للوط
ان كان لياوي الى ركن شديد انتهى فان فيه دلالة على ان لوطا يحتاج الى ان يستغفر له
ان قال ... وضعف في الصبر على اذى القوم والله المستعان قال المص
رفع ... قال بينما الحبشة يلعبون عند النبي صلى الله عليه وسلم
بحرابهم دخل عمر فاهوى الى الحصى فحصبهم بها فقال له رسول الله صلعم دعهم
يا عمر وروى الغزالي في احياء علوم الدين ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم

كان جالسا وعنده جوار يتغنين ويلعبن فجاء عمر فاستاذن فقال النبي صلعم للجواري اسكتن فسكتن فدخل عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغناء فقلن يا رسول الله من هذا الذي كلما جاء قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغناء فقال هذا رجل لا يوثر سماع الباطل كيف يحل لهواء القوم رواية مثل ذلك عن النبي صلعم ايرى عمر اشرف من النبي حيث لا يوثر سماع الباطل والنبي يوثره انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول اما لعب الحبشة بالحراب فانه كان يوم العيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهو يوم العيد بالاتفاق ويمكن ان يكون تجويز ذلك اللعب بالحراب لانه ينفع في الحرب وفيه المهارة من طعن الحربه وكيفية تعليمه والقاءه في الحرب وكل ما كان من امر الحرب فلا باس به ويمكن ان يكون عمر لم يعلم جوازه فعلمه النبي صلعم واما ما روى عن الغزالي فان صح يمكن حمل على جواز اللعب مطلقا وفي ايام الاعياد وكان النبي صلعم يسمعه لضرورة التشريع حتى يعلم ان اللهو ليس بحرام وربما كان عمر يمتنع منه وتمكنه رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على عدم السماع ليعلم ان الاولى تركه وسمع هو كما ذكرنا لضرورة التشريع فهل يلزم من هذا ان يكون عمر اشرف من النبي صلعم وعمر من امته وممن يتعلم منه الشريعة انتهى **اقول** ما ذكره من ان ذلك اللعب كان يوم العيد رجم بالغيب كما مر وما ذكره من انه يجوز اللهو يوم العيد دعوى من غير دليل ودعواه الاتفاق على جواز ذلك ممنوع لظهور مخالفة الشيعة ومن وافقهم في ذلك اللهم الا ان يريد اتفاق الفساق من اهل النصب والنفاق عليه وليس في اتفاقهم رواج ونفاق كما لا يخفى ومن هذا يعلم ايضا بطلان قوله ويمكن ان يكون تجويز ذلك الخ وقد علم بطلان قوله ويمكن ان يكون عمر الخ بما ذكرناه في بعض الفصول السابقة فتذكر اما قوله يسمعه لضرورة التشريع الخ فيقال في جوابه ثبت العرش ثم انقش وهل كون ذلك شرعيا الا اول البحث والنزاع ولذا الكلام في توجيهه لما روى الغزالي وبالجملة ما ذكره الناصب من التاويلات الباردة الشبيهة بتاويلات الباطنية من الملاحدة المارقة مما يابى عنها ما نسب في الرواية اليه عم من قوله هذا رجل لا يوثر سماع الباطل فان ما هو جايز او مكروه لا يوصف بالباطل فيلزم منه ان النبي صلعم مزيد السماع الباطل دون عمر وهذا كفر محض ممن يعتقده كما لا يخفى على من امن بالله ورسوله فضلا على استلزامه اشرفية عمر عن النبي صلعم فيه على ان لا يكون تشريعه ضروريا لا لكون تركه اولى فتامل **قال** **المصـ** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن ابي هريرة قال اقيمت الصلوة وعدلت الصفوف قياما قبل ان يخرج الينا رسول الله صلعم فخرج الينا رسول الله صلعم فلما قام في مصلاه ذكر انه جنبا فقال لنا مكانكم فلبثنا

على هيئتنا قياما ثم رجع فاغتسل ثم خرج الينا وراسه يقطر فكبر فصلينا فلينظر العاقل هل يحسن [illegible] ادنى الناس بانه يحضر في الصلوة ويقوم في الصف وهو جنب وهل ذلك الا من تقصير في عبادة ربه وعدم المسارعة اليها وقد قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات فاى مكلف احدى بقبول هذا الامر من النبي عم وفي الصحيح عن ابي هريرة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم احدى صلوتي العشى [illegible] واكثر ظني العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع [illegible] اليها وفيهم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وخرج سرعان الناس وقالوا اقصرت الصلوة ورجل يدعى ذو اليدين قال يا نبي الله انسيت ام قصرت الصلوة فقال لم انس ولم اقصر فقال بلى قد نسيت قال صدق ذو اليدين فقام فصلى ركعتين ثم سلم فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله صلعم وكيف يجوز منه عم ان يقول ما نسيت فان هذا سهو في سهو ومن يعلم ان ابا بكر وعمر حفظا بالنبي رسول الله صلعم مع انهما لم يذكرا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد مر فيما سبق جواز السهو والنسيان على الانبياء لانهم بشر سيما اذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع في الاعمال الفعلية اكد واثبت من الاقوال فما ذكر من حديث تذكر الجنابة فمن باب النسيان [illegible] العمل بعد النسيان اذا تذكر ولهذا ترجم البخاري الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث [illegible] من تذكر انه جنب رجع واغتسل ولا يلزم من هذا النقص وما ذكر من سهو رسول الله صلعم في الصلوة فهو سهو يتضمن التشريع فلا باس به وما ذكره من نيابة السهو فهذا ايضا يتضمن التشريع لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة وكذا الكلام القليل والعجب انه قال يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر ما نسي رسول الله صلعم واى عجب في هذا فان الامام كثيرا ما يسهو والمامون لا يسهون فلا يلزم [illegible] تفضيل المامون على الامام وهل هذه الكلمات الا ترهات ومزخرفات انتهى **اقول** قد سبق الكلام منا على ما ارتكبه من الجواز وعلى ما استدل عليه من ان النبي بشر وعلى جعل السهو وسيلة الى التشريع واما ما خص هذا المقام به من ان التشريع في الاعمال الفعلية اكد فممنوع بل القضية منعكسة لجواز ان يكون التشريع الفعلي مخصوصا به بخلاف الامر القولي العام ولهذا يعلم ضعف ما التزم صحته من التشريعات الفعلية المتتالية واما قوله انه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة ففساده ظاهر لان ظهور شرع [illegible] النسيان لم يكن متوقفا على ان يقف النبي صلى الله عليه وسلم بعد الصلوة قايما على خشبة المسجد واضعا يديه عليها ثم يدخل الحجرة ثم يخرج فيقال عنه فيجيب باربع كلمات ثم يسأل عنه فيجيب بمثل الاول ومع ان التكلم بكلام

الادميز

والفعل الكثير مبطل الصلوة عند الفقهاء الاربعة ايضا اما الاول فلما في كتاب الينابيع
ان مما يتوقف عليه صحة الصلوة ترك الكلام لقوله عم انها لا يصلح فيها شئ من كلام
الناس قال الشارح الانصاري المراد بكلام الناس ما يتخاطب به الناس وما من جنسه
وفي التتمة وغيره هو المسموع المهجي سواء كان منهما ام لا هذا هو مذهب الفقهاء وعليه
اللغو والاصول واما النحو فلا يطلق الكلام الا على المفهم فلما شرط فيها ترك الكلام
فيبطل بالنطق بحرفين وحرف مفهم ولو ممدودا اذ المد حرف انتهى نعم قال الشافعي
انه لا يبطل الصلوة بالكلام الصادر نسيانا او جهلا ان لم يكثر ذلك الكلام بحسب
العادة على الصحيح الذي في الامام وقطع به جمهور اصحابه وعند ابي حنيفة على ما في
الهداية وغيرها يبطل بالنسيان والجهل لعموم ما مر من الحديث وبهذا ظهر ان ما زعمه
الناصب من ان ما نسب الى النبي عم من مراتب الجواب داخل في الكلام القليل
باطل مخالف لمذهب اصحابه ايضا واما الثاني فلما قال في الينابيع وشرحه ايضا انه
يبطل الصلوة بغير فعل مجانس لافعال الصلوة ان فحش ذلك الفعل كوثبة المصلي
وان لم يكن كثيرا او فعل غير مجانس صادر للعب مثل ضرب احدى الراحتين
بالاخرى او مما يفعل غير مجانس كثير ذلك الفعل بحسب العادة فيبطل الصلوة
على اظهر الوجوه الذي عليه الاكثرون والفعل الكثير مثل ضربات ثلث وخطوات
ثلث متوالية كل واحدة فلا تبطل باقل من ثلث ولا بثلث واكثر غير متوالية
والقلة والكثرة بحسب العرف والعادة على الاصح الذي عليه الجمهور انتهى واما ما ذكره
في مقام دفع التعجب من ان الامام كثيرا ما يسهوا والماموم لا يسهون الى فقدر
فيه عن علو شان النبي عم فان الكلام ليس في امام الصلوة الذي جوز اهل السنة
ان يكون عاميا جاهلا فاجرا بل في الامام النبي المعصوم المويد بالنفس القدسي والوحي
الالهي الذي يتوقع ببركته صيانة الماموم عن السهو والنسيان والخطاء والطغيان
كما قال مادح ائمة اهل البيت عليهم السلام بالفارسية ❊ زهي امام كه پاس
نگاه ميدارد ❊ بوقت نيت از انديشه خاطر ماموم ❊ مگر حجاب نماند وگرنه از در وصف
بصد كتاب نگردد مقام او معلوم ❊ ولقد علم بما قررناه واوضحناه ان ما ذكره المص
من مزخرفات بمعنى المجرات والمرئيات وبالمعنى الآخر لا يصدق الا على امثال
ما اتى به الناصب من ركيك الهفوات قال المص رفع الله درجته وفي الصحيح
عن عبد الله بن عمر انه كان يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه لقي زيد
بن عمرو بن نفيل وذلك قبل ان ينزل الوحي على رسول الله ... فقدم اليه
رسول الله صلعم بسفرة فيها لحم فابى ان ياكل منها ... تذبحون
على اصنامكم ولا اكل مما لم يذكر اسم الله عليه فيعلم العاقل هل يجوز ...
بنبيه عم الى عبادة الاصنام والذبح على الانصاب ويا كل منه وان زيد بن عمرو

اكل لحم مما لم يذكر اسم الله عليه

نفيل

بن نوفل كان اعرف بالله منه واتم حفظا ورعاية بجانب الله نعوذ بالله من هذه
الاعتقادات الفاسدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من غرايب
ما استدل به على ترك امانة هذا الرجل وعدم الاعتماد والوثوق على نقله رواية هذا
الحديث فقد روى بعض الحديث ليستدل به على مطلوبه وهو الطعن في رواية الصحاح
وما ذكر تمامه وتمام الحديث ان رسول الله صلعم لما قال لزيد بن عمرو بن نفيل هذا
الكلام قال وانا ايضا ... من ذبيحتهم ومما لم يذكر عليه اسم الله تعم فاكلا معا وهذا
الرجل لم يذكر ... تتمة ليتمكن من الطعن في الرواية نسال الله العصمة من التعصب
فانه بيس الصحيح انتهى اقول من بدايع حيل هذا الناصب العاجز الكاذب
الخاين انه لما اراد التفصي عن التشنيع المتوجه على اصحابه في هذه الرواية بضم بعض
ما اخترعه من العبارات ارعد وابرق اولا وتشدد في اظهار التعجب والغرابة ونسبة
المص قدس سره الى الخيانة والتقصير وختم ذلك بسوال العصمة عن التعصيب
ليسد بذلك باب رجوع الناظرين الى ماخذ الرواية فلا يظهر خيانته فيها بالزيادة
عليها والحاصل انا قد راجعنا صحيح البخاري فكان الحديث كما نقله المص قدس سره
وتم كمين من الاضافة التي ذكرها هذا الناصب الخاين الشقي عين ولا اثر ومن ابى
... ظنه في هذا الشقي السقيم فليراجع ذلك الصحيح ليتضح له ما اتى به من الكذب
الصريح ... ايضا يظهر صدق ما اشرنا اليه في بعض المراتب من ان اصحاب
الناصب بعد ما نبههم الشيعة على شناعة بعض احاديثهم يريدون على ذلك
وينقصون عنه على حسب ما عرض لهم من الضيق الخناق فلا يعتمد بما يرويه اهل
النفاق قال المص رفع الله درجته وفي الصحيح عن حذيفة بن اليمان قال
كنت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانتهى الى سباطة قوم فبال قايما فتنحيت
فقال ادن قد نوت حتى قمت عند عقبه فتوضا ومسح على خفيه فكيف يجوز ان ينسب
الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ... ارذل الناس لو نسب اليه هذا
تبرأ عنه ثم المسح على الخفين والله يقول وارجلكم فانظر ... هولاء القوم كيف جوزوا
الخطاء والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق درهما ويكذب في اخس
الاشياء واحقرها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اختلف في جواز
البول قايما فالذي يجوزه يستدل بهذا الحديث وعن الاطباء ان البول قايما ينفع
الكلية والمحض فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم عمل هكذا لتشريع جواز البول قايما واي
منقصة يتصور من البول قايما سيما اذا كان متضمنا التشريع وطلب الدواء
لنفسه ربما يكون ... بقرب من الناس بخلاف الغايط لغلظة
رائحته ولهذا كان يبعد من الناس في الغايط دون البول واما المسح على
الخف فهو جايز بالاجماع من اهل السنة كما سياتي في مباحث الفقه ان شاء الله تعالى

والله اعلم ثم ما ذكر انهم جوزوا الخطاء والغلط على الانبياء والنبي يجوز ان يسرق
درهما فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض ووجب تنزيه الانبياء من الصغير الدالة على
الخسة انتهى **اقول** لا يخفى ان نفع الكلية عند الاطباء لا يحصر في البول
قايما وانما هو من المعالجات التي يحصل بها سرعة البرء حتى يعارض هذا قبحه الظاهر
ويضطر معه الى تشريعه ولو نزلنا عن ذلك فنورد عليهم مثل ما اورده القفال
الشافعي على الحنفية من انا نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل رسولا لاجل
تشريع هذا الحكم وتحقيق وجه ابتداء القوم بهذه الرواية الموضوعة انه لما قال
خليفتهم الثاني وبعض اصحابه ان البول قايما احصن للدبر وفعلوا لذلك
كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم ورووا ان فيه قباحة و
شناعة شركوا معه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بوضع هذا الحديث لئلا يجترئ
احد على تشنيعه ويؤيده هذا النقل عن عائشة في هذا المقام انها قالت من حدثكم ان
رسول الله صلعم كان يبول قايما فلا تصدقوه ما كان يبول الا قاعدا ثم نقل ابن المنذر
في الاشراف انه قال اختلفوا في البول قايما فثبتت عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت
وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى هذا واقول لعل الناصب انما
استدل على جواز البول قايما بما في الكتب الطبية من نفعه للكلية ولم يستدل
بما نقله النووي عن شيخهم وخليفتهم عمر من نفعه احصان الدبر حذرا عن انتقال اذهان
الشيعة من احصان الدبر الى ما اشتهر من ابتلاء ذلك الشيخ الجليل بعلة الشايع
وتعذر احصان دبره عليه كما قال شاعرهم في اثبات استحقاق امير المومنين عم
للامامة ونفيها عنه شعر امام اوست كه دست بريده كرد درست * نه آنكه
دوخت بعد حيله وصله بر اندام * امام اوست كه خلق جهان غلام ويند * نه آنكه
از هوس افتد بزير بار غلام * ان قلت ذكر الكلية ايض كما وقع في نقل الناصب
عن الاطباء يوجب انتقال الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان
يعالج تلك العلة باستعمال كلية الحيوانات على الدبر كما اشار اليه ذلك
الشاعر في بيت اخر فقال شعر بگرد خوان مروت چگونه ره يابد * كسى كه
آرزوى نفس كرده خام * قلت نعم يمكن الانتقال من هذا ايض الى ما ذكر لكن الانتقال
من كلام نقص الشيخ الى علته اظهر والاحتراز اولى واجدر فتدبروا واما ما ذكره من ان
نسبة تجويز سرقة الدرهم على الانبياء الى اهل السنة افتراء فمكابرة ومراده لما
سيجيء في مباحث الحدود والجنايات من المسايل الفقهية انهم قالوا ان الدرهم
ليس بمال لانه لا قطع فيه فسرقته لا يكون كبيرة وقد تقرر ان الصغيرة جايزة على الانبياء
عند جماعة من اهل السنة فظهر تجويزهم لسرقة الدرهم عليهم كما ذكره المص
قال المص رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك محالات منها جواز الطعن

جواز الطعن على الشرايع

على الشرايع وعدم الوثوق بها فان المبلغ اذا جوزنا عليه الكذب وساير المعاصي
جاز ان يكذب عمدا او نسيانا او يترك شيئا مما اوحي اليه او يامر من عنده فكيف
يبقى اعتماد على اقواله انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد علمت فيما
سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبياء ولا سهوا
وهذا مذهبهم واما السهو في غير الكذب فيجوزونه ولا باس فيه لان الله تعالى هو الذي
يوقع عليه السهو ليجعله سببا للتشريع انتهى **اقول** الكلام مع من اجاز
من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي عن ابراهيم وغيره من الانبياء
في حال النبوة كما مر ولا يدفع ذلك القول بان جمهور الاشاعرة منهم
لا يجوزون الكذب الخ على ان الاشاعرة حيث يجوزون الكذب وساير
الكباير قبل البعثة فلا يبقى اعتماد على اقوالهم بعدها ايض كما سنوضحه ان شاء الله تعالى
واما ما ذكره من ان الله تعالى يجعل السهو على النبي صلى الله عليه وآله وسلم سببا
للتشريع فقد مر ان الله تعالى متعال عن هذا التشريع الشنيع **قال المص**
رفع الله درجته ومنها انه ان فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون
قد وجب علينا فعل ما وجب تركه واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت
فايدة البعثة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل
فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس
مذهب الاشاعرة والصغاير التي يجوزونه على الانبياء ما يقع على سبيل الندرة
ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قدمناه ويجب ان يكون في محل اعلم انه واقعة منها
على سبيل الندرة والنبي تبين ان هذا ليس محل المتابعة وبالجملة قدمنا ان تجويز
المعصية على الانبياء مطلقا محل تامل لهذا البرهان والله اعلم **اقول** ما ذكره
ههنا مدفوع بمثل ما دفعنا جوابه عن الفصل السابق فعليك التامل في التطبيق وبالله
التوفيق **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه لو جاز ان يعصي لوجب ايذاؤه
والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى نص على
تحريم ايذاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا
هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز الكباير واما الصغاير فمن لم
يباشر الكبيرة فهي معفوة عنه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء انتهى **اقول** يندفع
هذا ايض بمثل ما ذكرناه في الفصل السابق وقد مر ان الاشاعرة يجوزون الكذب
في غير ما يتعلق بالرسالة وغيرها من الكباير فهذا الدليل حجة على الاشاعرة ايض
قال المص رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون
الى طاعته فينتفي فايدة البعثة ومنها انه يلزم ان يكون ادون حالا من احاد الامة

جواز الطعن على الشرايع

عليهم

اجتماع الضدان الطاعة والمعصية

جواز ايذائه

سقوط محل النبي

لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه
افحش كما قال الله تع يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين والمحصن يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر والاصل فيه ان علمهم بالله
اكثر واتم وهم مهبط وحيه ومنازل ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة
معرفته والخضوع والخشوع فينافي صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي صلعم
لا يجوز ان يكون اقل حالا من احاد الامة ومنها انه يلزم ان [illegible] مردود الشهادة لقوله
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فكيف يقبل عموم شهادته [illegible] يكون
ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل ومنها انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء
به لقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوني
والتالي باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول قد سبق ان هذه الدلايل حجة على من قال بجواز صدور الكباير عنهم
والاكثار من الصغاير حتى يصير سببا لحط منزلتهم عن الناس وموجبا للايذاء و
التعنيف وترجيح الامة عليه واما صدور الصغاير التي عفا الله عنهم اذا كان على سبيل
الندرة فغير ممتنع ولا يدل المعجزة على وجوب انتفائهم شيا منهم وكل هذه الدلايل
قد ذكرناها فيما سلف وان الاشاعرة ذكروها على سبيل الاستدلال على من يقول
بجواز الكباير وقد قدمنا ان بعض تلك الادلة يدل على وجوب
عصمة الانبياء مطلقا والله تع اعلم انتهى اقول ما ذكره الناصب ههنا يدل على
بهتة واضطرابه واشتباه حقيقة مذهبه عليه ونسيانه لما ذكره سابقا فانه لم ينقل
سابقا ان هذه الدلايل حجة على من قال بجواز صدور الكباير عن الانبياء ولو اعترف
بذلك فقد تم لنا المدعى وقامت الحجة عليه وعلى اصحابه لان النزاع بين الفريقين
انما كان في ان المخل بالنبوة والمانع من امتثال امر الانبياء هل هو وقوع الكباير
والصغاير او جواز وقوعهما فا[illegible]نوا يقولون ان مجرد الجواز لا يخل بذلك
والامامية كانوا قائلين بخلافه وبالجملة الاشاعرة قائلون بجواز وقوع الكباير
عنهم غاية الامر انهم يقولون ان العقل والسمع دل على عدم وقوع بعض الكباير المخل
بالمعجزة كالكذب وكيف ينكر هذا وعنوان ادلته ثمه صريحة فيه حيث قال الاول
انه ان صدر عنهم الذنب الخ والثاني انهم لو اذنبوا الخ والثالث انه ان صدر عنهم
ذنب الخ وحاصل اللوازم التي ذكرها المص اذا افرغ في قالب الدليل يصير انه لو جاز
صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكباير عنهم فكان كذا والفرق بين
العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا وايضا قد سبق منا ايضا ان هذه اللوازم الذي
سماها الناصب دلايل مما اوردها المص على من قال بجواز صدور الكباير والصغاير
الانبياء عليهم السلم مطلقا قبل البعثة وصدور بعض منها بعدها لا على خصوص الا[illegible]

فلا يفيد في دفعها اظهار تنزيه الاشاعرة عن ذلك مع ان الاشاعرة باجمعهم ليسوا
براء عن ذلك كما مر ايضا ان قيل حاصل ما ذكر في المقام من الدليلين الاولين ان تجويز
صدور المعاصي عن الانبياء والائمة عليهم السلام يقدح فيما هو الغرض من بعثة الانبياء
ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم فبينوا لنا وجه القدح
في ذلك وسقوط مرتبتهم عند الناس اذ هو خفي جدا ولهذا اطال الكلام في المسئلة
بين الفريقين قلت وجهه ان من يجوز عليه الكباير والمعاصي فان النفس لا يسكن ولا تطمئن
الى قبول قوله [illegible] ما تطمئن الى قول من لا يجوز عليه شيئ من ذلك جزما قال الشريف
المرتضى رض وهذا معنى قولنا ان وقوع الكباير والمعاصي منفر عن القبول والامتثال
والمرجع فيما ينفر ولا ينفر الى العادات وليس ذلك مما يستخرج بالدليل ومن رجع
الى العادة علم صدق ما ذكرناه فان الكباير في باب التنفر لا ينحط عن المباحات
التي تدل على خسة صاحبها وعن المجون والسخافة ولا خلاف في انها ممتنعة عنهم
فان قيل اوليس قد جوز كثير من الناس الكباير على الانبياء والائمة ومع ذلك لم
ينفروا عن قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا ينقض قولكم ان الكباير منفرة
قلنا هذا كلام من لا يعرف معنى التنفير اذ لم نرد به ارتفاع التصديق والامتثال راسا
بل ما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول الاطمينان ولا شك عاقل في ان
النفس حال عدم تجويز الكباير اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد الام
عند الشيء ولا يرتفع كما يقرب من الشيء ولا يقع عنده الا يرى ان عبوس الداعي
الى طعامه وتضجره منفر في العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع مع ما ذكرناه
الحضور والتناول وقد يرتفع عنده ولا يخرجه من ان يكون منفرا وكذلك طلاقة
وجهه واستبشاره وتبسمه يقرب من الحضور والتناول وقد يرتفع عنده ذلك لا يقال
هذا يقتضي ان لا يقع الكباير عنهم حال النبوة والامامة واما قبلها فلا لزوال
حكمها بالتوبة المسقط للعقاب والذم فقط بل ولزوم التنفير لانا نقول انا لم نجعل
المانع عن ذلك استحقاق العقاب والذم فقط بل ولزوم التنفير ايضا وذلك حاصل
بعد التوبة ولهذا نجد ذلك من حال الواعظ الداعي الى الله وقد عهدنا منه الا قدام
على كباير الذنوب وان تاب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك والضرورة [illegible]
بين الرجلين فيما يقتضي القبول والنفور وكثيرا ما نشاهد ان الناس يعيرون من
منه القبايح المتقدمة وان حصلت منه التوبة والنزاهة ويجعلونها نقصا و
يعدونها عابة ما في الباب ان الكباير بعد التوبة اقل تنفيرا منها قبل التوبة و[illegible]
ذلك عن كونها منفرة فان قلت فلم قلتم ان الصغاير لا يجوز عليهم مطلقا ولا
سيما قلت بل التنفير حاصل فيها ايضا عند التامل لان اطمينان النفس وسكونها
كما هو مع العصمة عن ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغاير لا توجب عقابا

ولم يبق فيه بعض التنفير مد

وذنبا قط لان المعتبر التنفير كما ذكرنا مرارًا الاترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول انه ربما يحصل التنفير عما يوجب [illegible] ثوابا ايضا باعتراف الخصم فانهم ايضا ربما حكموا على بعض الاجتهادات البعيدة عن قانون العقل والنقل بكونه منفرا للعوام مع تصريحهم بان المجتهد المخطئ مثاب قال ابو المعالي الجويني الملقب بامام الحرمين في رسالته المعمولة في بيان حقية مذهب الشافعي وان قيل قد اتفق للشافعي اصل مقطوع ببطلانه على وجه اجمعت الامة شارقة وغاربة [illegible] فارضا وطولا وعرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة بالكتاب [illegible] الكتاب بالسنة وهذا من احل المحالات والعامي اذا سمع هذا استنفر طبعه ونبزوي عن تقليده والاقتداء به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب لان الله تع الخ وتقرير الكلام على هذا التفصيل والتدقيق من نفايس هذا التعليق فاحفظ فانه بذلك حقيق **قال المص** رفع الله درجته البحث الثالث انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات بريا عن الرذائل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله من القلوب وينفر الناس عن الانقياد له فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك والارتياب وخالفت السنة فيه اما الاشاعرة فاعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من ولد من الزنا المعلوم لكل احد وان يكون ابوه فاعلا جميع الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن يتمسخر به ويضحك عليه ويصفع في الاسواق ويستهزء به ويكون قد ليط به دائما لابنة به قوادا ويكون امه في غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لا ترد يد لامس ويكون هو في غاية الدناءة والسقاطة ممن قد ليط به طول عمره حال النبوة وقبلها ويصفع في الاسواق ويعتمد المناكر ويكون قوادا [illegible] هؤلاء يلزمهم القول بذلك حيث نفوا التحسين والتقبيح العقليين وان ذلك فيجوز وقوعه من الله تع [illegible] ابلغ من تعذيب الله من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب طول الابد انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من هذه الخرافات والهذيانات وذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء والدخول في زمرة الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب شديد في الدنيا والآخرة كفى به اساءة الادب ان يذكر عند ذكر الانبياء وامثال هذه الترهات ثم يفتري على مشايخ السنة وعلماء الاسلام بالا يلزم من قولهم شيء منه وقد علمت ان الحسن والقبح يكون بمعاني ثلثة احدها وصف النقص والكمال والثاني الملايمة والمنافرة وهذان المعنيان عقليان لا شك فيه فاذا كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبايح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش وكانه حسب ان الانبياء امثاله من رعاع الحلة التي يقعدون على شاطئ

الفرات

الفرات بكل ما ذكره نعوذ بالله من التعصب فانه اورده النار انتهى **اقول** الخرافة الظاهرة ما ظهر عن هذا الناصب العاجز المبهوت الذي نسج عليه امورا واهية كنسج العنكبوت فقصود المص عنه يفوت فانه لم يفهم مقصود المص قدس سره مع ظهوره كالنور على شاهق الطور فاتى بما شاء من الفتور والفطور وذلك لان كلام المص قدس سره في فعل الله وهو البعثة كما صرح به بقوله فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من ولد من الزنا الى آخر ما ذكره مع القول بالحسن والقبح بالمعنيين المذكورين وتجويز صدور القبايح عنه تع ظاهر لا خفاء فيه اما بالنظر الى المعنى الاول فلان الكمال والنقصان مخصوصان بالصفات كما صرح جوابه فيما نقل سابقا والبعثة من الافعال فلا يجريان فيه واما بالمعنى الملايمة والمنافرة فلان بعثة من يفعل به كل شنيع قد لا يلايم غرض الفاعلين فيجاز ان يبعث الله تع مثل هذا الشخص لملايمته غرض هو آمر اذ هو حاكم على الاطلاق ولا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء بل كل قبيح يصير حسنا بفعله كما قال به الاشعري فكيف يحكم العقل باحد المعنيين على عدم جواز ذلك على الله تع وقد اشار المص الى انضمام باقي المقدمات التي ذكرناه بقوله وان ذلك ممكن فيجوز وقوعه من الله وليس هذا ابلغ من تعذيب الله تع من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب وفصل ذلك متصلا به عند الكلام على المعتزلة فلا تغفل ولقد اتضح بما ذكرناه انه لا يرتبط بما ذكر المص قدس سره ما ذكره هذا الناصب بقوله فان كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبايح الخ وذلك لظهور انه لا يلزم من ادراك العقل باحد المعنيين قبح اتصاف صاحب الدعوة بذلك ادراكه قبح ارسال الله تع لمثل هذا الشخص وكيف يدرك ذلك مع انه على قاعدة القوم لا يقبح عن الله تع فيجوز عليه بعثة مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه صدور غيره من القبايح والظلم حسب ما اشار اليه المص قدس سره ويؤكده ما في المواقف وشرحه من ان النبوة عند اهل الحق من الاشاعرة من قال له الله ارسلتك الى قوم كذا او الخ ولا شرط في الارسال شرط في الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات والاستعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط انتهى هذا واما الايات التي ذكرها في توبيخ المص قدس سره فانما يناسب حال اسلاف الناصب حيث اشاعوا تلك الروايات الفاحشة وذكروها في صحاحهم وغيرها من جوامعهم وتداولوها بينهم في انديتهم ومجالستهم قرنا بعد قرن فان كونهم في ذلك تشنيع الفاحشة ظاهر لا محال للمناقشة فيه واما المص فليس قصده في هذا المقام الا استقباح اثر السلف في اشاعة تلك الفواحش ليرتدع الخلف عن اتباعهم بل الذي فعله المص من قبيل الجرح والتعديل الذي قد اوجبه اهل السبيل

فيما سيجي بعيد ذلك م

وفي تفسير النيسابوري ان بعضهم حمل الفاحشة على الزنا وخصص من يحب شيوع
الفاحشة بعبد الله بن ابي فعلى هذا لا يرتبط الآية بما قبله لعموم ايضا فضلا عن المص
قدس سره واما ما ذكره من ان المص اساء الادب بذكر تلك القبائح والمعايب
عند ذكر الانبياء عليهم السلام فهذا ايضا من بركة البرامكة فان الاشاعرة هم الذين
قالوا بجواز صدور الفواحش عنهم فيلزم الناقل لكلامهم ما لزمهم من المقارنة
في الذكر ونقل الكفر ليس بكفر بالاتفاق وايضا كثيرا ما يفرضون الحكماء والمتكلمين
عند الاستدلال على وجود الواجب او على وحدته مثلا ... المستلزم
لكفر قايله او شركه ولم يتوجه عليهم الى الآن مؤاخذة عن عاقل فضلا عن فاضل بان
ذلك اساءة ادب او كفر او شرك فكذا فيما اتى به المص ههنا لاتحاد اسلوب
الكلامين وانما الذي حمل الناصب على هذا التشنيع عجزه عن الجواب وانحرافه عن
سمت الحق والصواب كما حكي ان رجلا رأى فقيها ناقصا كالناصب في مسجد
فسأله عن مسئلة من مسائل الحيض او الاستحاضة ولما رأى الفقيه انه عاجز عن
جواب مسئلته اضطرب وقال ساخطا عليه اخرج هذه القاذورات من بيت الله
وستر عليه جهل نفسه فلينظر اولياء الناصب ان هذه الحيل والتمويهات افيد
وما الصدر من رعاع الحلة على شاطئ الفرات **قال المص** رفع الله درجته واما
المعتزلة فانهم حيث جوزوا صدور الذنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا
واتفقوا على وقوع الكبائر منهم قبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل
بعين الانصاف هل يجوز المصير الى هذه الاقاويل الفاسدة والآراء الردية وهل
يبقى مكلف ينقاد الى قبول قول من كان يفعل به الفاحشة طول عمره الى وقت
نبوته وانه يصفع ويستهزء به حال النبوة وهل يثبت بقول مثل هذا حجة على الخلق
وا[illegible] البحث مع الاشاعرة في هذا [illegible] ساقط لانهم ان يجوزوا في ذلك
[illegible] استعملوا الفضول لانه [illegible] تعذيب المكلف على انه لم يفعل ما امر الله تعالى
من غير ان يعلم ما امره به ولا ارسل اليه رسولا البتة بل وعلى امتثال ما امره به وان
جميع القبايح من عنده تعالى وان كل ما هو واقع في الوجود فانه من فعله تعالى وهو حسن
وان الحسن هو الواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهذه الصفات المذكورة الخسيسة
[illegible] والابوية حسنة لو وقوعها من الله تعالى فاي مانع حينئذ من البعثة باعتبارها كيف
و الاشاعرة منع كفر البتة وهو من الله وكل ما يفعل تعالى فهو حسن وكذا انواع المعاصي
فكيف يمكنهم مع هذا المذاهب التنزيه للانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدي
الى تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذايل والسقطات
وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا الباب قد انكروا الضروريات انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول استدلال المعتزلة على وقوع الكبـ

منها الف المعتزلة مع الامامية
لانهم يجوزون معاصي على الانبياء

من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال قوي لان الاجماع واقع على
ان اخوة يوسف صاروا انبياء بعد القاء يوسف في الجب وغيره من الذنوب
التي لا شك انها كبائر وهذا الرجل ما تعرض بجوابه الا بالفحش والخرعبلة والودعية
كالرعاع والاجلاف السوقية والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع
ويبحث معهم في الجواز وهذا من غرايب اطواره في البحث ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة
ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات فقد عرفت فيما سبق
جواب كل ما ذكر وان الحسن والقبح شرعيان بمعنى وعقليان لمعنيين آخرين وعلمت
ان كل ما ذكره ليس بمذهبهم ولا يرد عليهم شيء وانهم لا يخالفون ضرورة العقل
انتهى **اقول** دعوى الاجماع ممنوع وانما ذهب من ذهب الى كونهم انبياء
في تفسيره الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل
الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم
واسحق الآية وليس الاجتباء صريحا ولا ظاهرا في هذا المعنى كما يشعر به قوله تعالى وكذلك
يجتبيك فان معناه على ما ذكره فخر الدين الرازي في كذلك يجتبيك لامور عظام
قال الزجاج الاجتباء مشتق من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه جبيت الماء في الحوض
قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال
آخرون المراد منه علاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ
عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الآية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب
كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا
يقتضي حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم
حصولها لآل يعقوب ترك العمل به في حق من عدا ابنائه وجب ان يبقى معمولا به
في حق اولاده انتهى وكل ذلك صريح في عدم الاجماع وكيف ينعقد الاجماع في ذلك
مع اتفاق ائمة اهل البيت عليهم السلام وعلماء شيعتهم على خلاف ذلك وانهم
لم ينالوا عهد النبوة والامامة على ان الشارح الجديد للتجريد ذكر ان كثيرا من المعتزلة
ذهبوا الى نفي الكباير قبل البعثة ايضا فكيف يأتي بالنظر اليهم دعوى الاجماع على اخوة
يوسف مع ان قولهم فيما حكى الله عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا
منا محض الحسد والحسد من امهات الكباير لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد
على تضييع ذلك الاخ الصالح والقائه في غيابة الجب وذل العبودية وتبعيده
عن الاب المشفق والقوا اباهم في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا
على الكذب فما بقيت خصلة مذمومة ولا طريقة في الشر والفساد الا وقد اتوا بها
وكل ذلك يقدح في العصمة والنبوة واما قول الناصب ان المص ما تعرض بجواب
استدلال المعتزلة الا بالفحش فمجاب بان من يكابر ضرورة العقل لا يستحق

تفسيره كما يجتبيك لمثل هذه الرؤيا العظيمة
الدالة على شرف وعز وكبرياء شان ه

من الجواب الامثل ذلك كما مرّ واما قوله والمعتزلة يثبتون الوقوع ففيه ان اثبات
وقوع ثبوت اخوة يوسف مما دونه خرط القتاد لان هذا المذهب زعم ثبوته بالاجماع
وقد اوضحنا بطلانه ولنعم ما فعل من جعل الطامات بيانا لما ذهب اليه الاشاعرة
في قوله ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف
وغيره من الطامات الخ فافهم واما ما اجال جوابه الى ما ذكره فيما سبق فقد دمّرنا عليه نحن
فيما سبق فتذكر **قال المص** رفع الله درجته **المسألة الثانية في الامامة** و
فيه مباحث **الاول** في ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت الامامية الى ان
الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبايح والفواحش من الصغر الى الموت
عمدا وسهوا لانهم حفظة الشرع والقوامون به حالهم في ذلك كحال الانبياء ولان
الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف من المظلوم عن الظالم ورفع الفساد وحسم
مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ويحمل الناس على فعل الطاعات
واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرايض ويواخذ الفساق ويعزر من يستحق
التعزير فلو جازت عليه المعصية وصدرت عنه انتفت هذه الفوايد وافتقر الى
امام آخر وتسلسل وخالفت السنة في ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفساق
والعصاة والسراق كما قال الزمخشري وهو افضل علمائهم لا كالدوانقي المتلصص بنسبته
الى المنصور فاني عاقل يرتضي لنفسه الانقياد الديني والتقرب الى الله تعالى بامتثال
اوامر من كان ينسقونه طول وقته وهو غايص في القيادة وانواع الفواحش ويعرض
عن المطيعين المبالغين في الزهد والعبادة وقد انكر الله تعالى بقوله امن هو قانت
اناء الليل ساجدا وقايما يحذر الآخرة ويرجوا رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب فالاشاعرة لا يمشي هذا على قواعدهم
حيث جوّزوا صدور القبايح عنه تعالى ومن جملتها الكذب فجاز الكذب في هذا القيد
... علوا كبيرا واما الباقون فانهم جوزوا تقديم المفضول على الفاضل فلا ...
هذا الانكار على قولهم ايضا فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول اعلم ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليست من اصول
الديانات والعقايد بل هي عند الاشاعرة من الفروع المتعلق بافعال المكلفين و
الامامة عند الاشاعرة هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث
يجب اتباعه على كافة الامة وشروط الامام الذي هو اهل للامامة ومستحقها ان يكون
مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين ذا رأي وبصارة بتدبير الحرب وترتيب
الجيوش شجاعا قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة عدلا لئلا يجور فان
الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه والعدل عندنا من لم يباشر الكباير
ولم يصر على الصغاير عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية بالغا لقصور عقل ال...

اذ النسا

[المسألة الثانية في الامامة]

[مباحث الامامة عند الاشاعرة]

اذ النساء ناقصات العقل والدين حرا قرشيا فمن جمع هذه الصفات فهو اهل للامامة
والزعامة الكبرى واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسماعيلية واستدل عليه
هذا الرجل بان الحاجة الى الامام بالامور المذكورة ولو جازت المعصية عليه وصدرت عنه
انتفت هذه الفوايد ونقول ما ذا يريد من العصمة ان اراد وجوب الاجتناب في
جميع الاحوال عن الصغاير والكباير فلا نسلم لزوم ذلك لان صدور بعض الصغاير
المعفو عنه لاجتنابه عن الكباير لا يوجب ان لا يكون منتصفا من الظالم للمظلوم
وباقي الامور المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة من الفجور فنحن ايضا نقول بهذه العصمة
ووجوبها للامام لانا شرطنا ان يكون عدلا والعدل من له ملكة العصمة المانعة من
الفجور وصدور بعض الصغاير عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان
الملكة كيفية راسخة في النفس متى يراد صدور الفعل عنه صدر بلا مشقة وروية وكلفة
وصدور خلاف مقتضى الملكة لعوارض لا يخلو الانسان عنه كصاحب الملكة
الخلقية من العفة والشجاعة قد يعرض له ما يعرضه الى اصدار خلاف الملكة ومع ذلك
لا يزول عنه الملكة فالعصمة بمعنى الملكة في العصمة بمعنى الملكة حاصلة للمجتنب عن
الكباير المصر في تركها وان صدر عنه نادر البعض الصغاير فاندفع هذا الاشكال ولم يلزم
التسلسل كما ذكره واما ما قال ان اهل السنة خالفوا في ذلك وذهبوا الى جواز
امامة السراق والفساق فانت تعلم ان هذا من مفترياته لان كتب اهل السنة
مشحونة بالقول بوجوب عدالة الائمة فالفاسق كيف يجوز عندهم ان يكون اماما
والحال انه ضد العدل فنعلم انه مفتر كذاب ونعم ما قلت فيه **شعر** اذا ما رأى
طيبا في الكلام بقاذورة الكذب قد دنسه يخلط بالطهر النجاسة فاين المطهر ما نجسه
والباقي من الكلام قد علمت اجوبته غير مرة انتهى **اقول** فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان ما ذكره من ان الامامة عند الاشاعرة من الفروع المتعلقة بافعال
المكلفين انه دليل على عدم ديانتهم او عدم اطلاعهم على حقايق اصل الدين ومن
انكارهم لاصالته مكابرة مردودة بما ذكره المص من ان الائمة حفظة الشرع والقوامون
به حالهم كحال النبي عم ولقوة هذا الدليل اغمض عنه الناصب ولم يتعرض له بل تعرض
لما ذكره المص بعد ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام الخ حيث قال واستدل عليه
هذا الرجل بان الحاجة الى الامام الخ فافهم ومن العجب انهم بالغوا في فرعية هذه
المسألة حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها التقليد ولهذا
لا يكفر مخالفها بل لا يفسق في ظاهر اقوالهم وانما التزموا ذلك ليحصل التفصي
عما اقترحوه من ثبوت الامامة بالاختيار دون النص والاعتبار وليلا يلزم
التطرق بفساد ما انتحله خلفاؤهم من حقوق الائمة الاعلام واختلقوه من الاحاديث
التي اسندوها الى النبي عم ثم ناقضوا ذلك وصرحوا بان حقوق النبوة من حماية

[لا يمنع وجود الملكة]

[بل يكفي فيها ...]

بيضة الاسلام وحفظ الشرع بنصب الالوية والاعلام في جهاد الكفار والبغاة
والانتصاف للمظلوم وانفاذ المعروف وازالة المنكر وغير ذلك من توابع
منصب النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة عنها ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولى الامر منكم وهو الامام بالاتفاق فيجب معرفته اصالة لا من
باب المقدمة ولما رووه في كتبهم كالحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلعم
قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان
الامامة من الاصول للعلم الضروري بان الجاهل بشيء من الفروع وان كان
واجبا لا يكون ميتة جاهلية اذ لا يقدح ذلك في اسلامه وليس المراد من امام زمانه
القران المجيد كما زعموا والا لكان تعلمه واجبا على الاعيان ولان النبي صلعم
اضاف الامام الى الزمان وفيه دليل على اختصاص اهل كل زمان بامام
يجب عليهم معرفته ومع القول بانه القران او بعضه كالفاتحة لا يبقى لهذا التخصيص
فايدة اصلا سيما على مذهب الحنفي الذي لا يوجب تعلم القران ولا الفاتحة
ولا بعضا اخر منه بل يحكمون بكفاية ان يقال بالفارسية دو برگ سبز كما هو
المشهور بين الجمهور فلا يكون هذا التاويل مطابقا لمقتضى الحديث قطعا
بل قد صرح القاضي البيضاوي في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من
شارحي كلامه بان مسئلة الامامة من اعظم مسايل اصول الدين الذي
مخالفتها يوجب الكفر والبدعة وقال الاستروشني من الحنفية في كتابه المشهور
بفصول الاستروشني تكفر من لا يقول بامامة ابي بكر بل هم ينا قضون
ذلك بفعلهم ايضا حيث يتصدون لقتل من ظن ان ابا بكر ليس بامام او
قال انا نعتقد ان امير المؤمنين عليه السلم خليفة النبي صلى الله عليه واله وسلم
بلا واسطة لنظر ادى اليه او تقليدا لبعض المجتهدين وبالجملة لو كان
المسئلة من الفروع لكفر فيها ناظر المجتهد او مقلد الغير فلا يكون سبيل
الى تخطية المجتهد الذي ظن او قال شيئا مما تقدم فضلا عن قتله والحال ان
... اهم بل فعلهم بخلاف ذلك هذا واستدل في المواقف وشرحه
... بها من الفروع بان نصب الامام واجب على الامة سمعا لوجهين
... انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفات النبي صلعم
على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا
الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قوله وتركوا الاشياء المهمة منها دفن
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والصلوة عليه والتعزية لاهل البيت
... ليتهم ولم يزل الناس بعد الخلفاء على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا
من نصب امام متبع الثاني انه فيه دفع ضرر مظنون وانه واجب اجماعا

وبيانه انا علمنا علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع انما هو مصالح
عايدة الى الخلق معاشا ومعادا انتهى واقول فيه وجوه من الخلل وصنوف
من الزلل اما في استدلاله على ذلك بان نصب الامام واجب على الامة
انه فلانه مصادرة على المطلوب لان وجوب النصب على الامة متفرع على
كونها من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة والاجماع
والكل مفقود ههنا باعتراف الخصم كما سيظهر لك قريبا وايضا وجوب نصبه
على الامة يقتضي انهم اذا لم يتفقوا لم يحصل انعقاد الامامة بل يجب اعادة النظر
مرة بعد اخرى وقد لا يتم شيء من ذلك اتفاقهم لاختلاف الاراء غالبا وهو
يبطل تعليقها على راي الامة والا لزم تعذر نصب الامام او جواز عمل كل
فريق برايه فيكون منصوب كل فريق اماما عليهم خاصة هف واما قوله تواتر
اجماع المسلمين على امتناع خلو الوقت عن امام الخ فلان امتناع خلو
الزمان عن الامام اعم من ان يكون منصوبا من الله ورسوله او من قبل الامة
ولا دلالة للعام على الخاص فلا يستلزم المطلوب مع ان الاجماع المذكور
حجة عليهم لا لهم لانا نجد كثيرا من الزمان خاليا عن امام جامع للشرايط
المعتبرة وهي القرشية عندهم بالاتفاق والعدالة والاجتهاد على الخلاف
والقول بوجوده في ناحية غير معلومة مكابرة واما قوله فبادر الكل فلان هذا
الكل كان بعضا من الكل باتفاق الكل فلا يكون حجة على الكل عند الكل
ولانه يحتمل ان يكون المبادرة للتخلص عن امام منصوب من الله تعالى ورسوله صلعم
واما قوله وتركوا اهم الاشياء فلان الذي ترك الامام ودفن الرسول صلعم
... جايرا جاهلا زنديقا لا عالما عادلا صديقا فليس ذلك مستلزما للمطلوب
... امام الاحتمال المذكور والشيعة يستدلون بفعلهم الشنيع هذا على ... هم
... عدم ايمانهم واختيارهم الدنيا على الاخرة وذلك لانهم يذكرون ... دنا
وهو انه من صلى على مغفور غفر له ذنوبه فلو كانوا مصدقين بما جاء به النبي
لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمشورة
في امور الدين والدنيا لا يفوت بيوم او يومين فلو كان لهم ايمان ومروة
للصلوة عليه صلى الله عليه وسلم والتعزية لاهل البيت عليهم السلم ...
... المشورة اذ النزاع كان معهم ولذلك قال علي عليه السلام كيف ...
والمشيرون غيب وليت شعري كيف صار ذلك واجبا فوريا مع ...
اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يكتب في مرضه كتابا في هذا الباب ...
عمر وقال حسبنا كتاب الله كما سيجيء واما قوله ولم يزل الناس الخ فلانه ...
الا فيه ظاهر لا يخفى على احد واما قوله لان فيه دفع ضرر مظنون بل مجزوم به

منصوب ١٣

وكذا بعد ذلك في بعض الاوقات واما قوله انا نعلم انه فلان هذا القول
مع عدم دلالته على المقصود اعتراف منه بان افعالي الله تعالى معللة بالاغراض
لعدم الفرق بين المقصود والغرض والقول بان مقصوده او غرضه جل جلاله
لايكون باعثا على فعله مكابرة صريحة كما لا يخفى وقد تحقق بما فصلناه ان
الامامة خلافة عن النبوة قايمة مقامها كما اشار اليه المص واذا كان كذلك
فكما استدللنا به على وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب
الامامة في حكمة ايض لانها سادة مسدها لا فرق بينها وبينها الا في تلقي الوحي
الالهي بلا واسطة وكذا الكلام في الشرايط المعتبرة عندنا واما ما ذكره الناصب
من اشتراط الاجتهاد فمردود بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان النبي
كذلك كما سيجي في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك ومنها
ان الاجتهاد قد يخطي ووقوع الخطاء من النبي صلى الله عليه وسلم عندنا محال
لثبوت عصمته كما مر فكذا الامام القايم مقامه كما سبق ولان الامام وان لم
يكن مويدا بالوحي لكنه متمكن من الالهام ومطالعة اللوح المحفوظ كما يدل
عليه كلام الشيخ ابن الحجر العسقلاني في شرح ما رواه البخاري من حديث
اعتراض النبي صلعم على الحسن ع ايام رضاعه عند وضع بعض تمرات الصدقة
في فمه بقوله كخ كخ اما تعلم ان الصدقة حرام علينا فان الشيخ المذكور اجاب
عن قول من استبعد اعتراض النبي صلعم على الحسن ع في حال رضاعه وعدم كونه مكلفا
بعدم استواء حال عترة لان الحسن في تلك الحال كان يطالع اللوح المحفوظ
واما اشتراطهم للبصارة بتدبير الحروب فهي من لوازم اشتراط العصمة اذا
المعصوم مويد ضرورة بالعقل والبصارة في ضروريات الدين وكذا الشجاعة
ولعل الناصب لما راى ان دعوى الشجاعة المقرونة بصدور الاثار لابي بكر وعمر
وعثمان الذين فروا مرارا وذهبوا عريضا في غزوات النبي صلى الله عليه وسلم
على ما سيجي مشكل اردفه بقوله قوي القلب ليكون مهربا له عند اعتراض احد
عليه في دعوى الشجاعة لهم بان يقول له على طريقة الرجم بالغيب والرمي في
الظلام ان قوة القلب الذي هو منشاء الشجاعة وامر غيبي لا يعلمه الا الله كانت
حاصلة فيهم وان لم يظهر فيهم لوازمها واثارها فيه ما فيه واما العدالة فقد اغنى
الامام ما اشترطنا فيه من العصمة عن اشتراط التنزه ونهاية المرتبة ولا يخفى ان استدلاله
على اشتراط العدالة وعدم الجور بقوله فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض
نفسه فانه اخص من المدعى كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فهو مما لا كلام فيه وان
القرشية فليس بشرط لكنه قد اتفق كون ائمتنا المعصومين الاثني عشر عليهم السلم
من قريش ثم من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من ال النبي صلعم

واما ثانيا

واما ثانيا فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام الى اخر ما ذكره
من الايراد والترديد مردود اولا بانه ما اتى به من منع اللزوم منع للمدعى المستدل
عليها فيكون خارجا عن قانون المناظرة وثانيا انا نختار اولا الشق الاول
ونقول ان المنع الذي ذكره بقوله لا نم لزوم ذلك اه منع لوجوب الاجتناب
عن الصغاير كما يدل عليه قوله لان صدور بعض الصغاير اه ومنع لوجوب
الاجتناب في جميع الاحوال ايض والثاني ظاهر البطلان اذ من الاحوال حال
الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال العقود او القيام وحال كونه راكبا او راجلا
الى غير ذلك ومن البين ان عدم انتصافه للمظلوم عن الظالم في بعض هذه الاحوال
يخل بفايدة الامامة وكذا الاول لان الكلام ليس في صدور الصغاير وفي ايجاب
ذلك عدم الانتصاف عن الظالم للمظلوم بل في جواز صدور الصغاير والكباير
عنه واستلزام ذلك جواز ان يخطاء ولا ينتصف فيحتاج الى امام اخر وهكذا
فيلزم التسلسل او الى اصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن
الخطاء والعصيان ويقربهم الى الطاعة والرضوان فلو كان هو ايض جاير الخطاء
لاحتاج الى امام اخر وذلك الاخر ايض لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث
وهكذا لو لم يكن في شي من المراتب امام معصوم يلزم البتة وقد شابه هذا
الدليل دليل وجوب انتهاء الممكنات الى الواجب تعالى دفعا للتسلسل كما لا يخفى
هذا وربما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب
بل الغرض منه حفظ اهل الاسلام وترتيب امورهم على وجه النظام حتى
لا ينتهي الى الفتنة والفساد واختلال احوال العباد وفي كلام الناصب اشعار
به ايض ودفعه ظاهر لان نظام الامور على الوجه المخالف للشرع ليس
بمطلوب للشارع فيجب ان يكون الامام معصوما والا لما كان نظام الامور
ووجوده على الوجه الشرعي ولا تقل من جهة معصية فيحتاج الى اخر يحصل منه
الانتظام الشرعي ويتسلسل وثالثا انا نختار الشق الثاني ونقول ان ما زاد
من احكام الملكة باطل مخترع من عند نفسه سيما ما ذكره بقوله وصدور بعض
الصغاير عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة
وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة في النفس متى يراد صدور الفعل
الذنب منه وانما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه قيد
والضبط قال العلامة الدواني في رسالته الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق
العدالة ما هذه عبارته وجون نفس متمرن بملكات ثلثه حكمت وعفت و
[illegible] بر وجهي كه على الدوام اشغال بر قانوني مضبوط ونهجي مقرر از و صدور
[illegible] هيئتي جديد وسعيي مستانف آن ملكه عدالت باشد انتهى

وقد عرف ابن الحاجب في مختصره وغيره في غيره العدالة بانه كيفية راسخة تبعث
المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة فالرسوخ والملازمة يقتضيان الدوام
وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكتابة اذا صارت ملكة لا ينافيها
وقوع الغلط فيها بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب سابقا في شرح مسئلة
عصمة الانبياء من تعريف الاشاعرة وهو ان لا يخلق الله فيهم ذنبا يقتضي
الدوام واللزوم ايضا بل ما نقله من تعريف الحكماء ثمة ليستدعي ذلك ايضا فما ذكره
من ان صدور خلاف يقتضي الملكة لا ينفي وجود الملكة مقدمة فاسدة مخالفة
للعقل والنقل نعم يمكن وقوع خلاف ملكة العدالة ظاهر العارض كالجبر
او جرا لخمر في خلق صاحب تلك الملكة او كوجوب الكذب لانقاذ النبي الذي
قصده الاعداء فان ارتكاب الكذب ههنا انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال
الشارع عم من ابتلي ببليتين فليختر ايسرهما وحيث لا مخالفة للشرع حقيقة في
الصورتين وما يحذو حذوهما فلا يكون الاتيان بهما قادحا في ملكة العدالة ومن
هذا الباب ما يصدر في حال التقية كما لا يخفى واما ثالثا فلان انكاره لما نسبه المص
الى اصحابه من تجويزهم امامة الفاسق والسارق حيلة لا يفي باصلاح ما افسده
اسلافه فقد قال الاسفرايني الشافعي في كتاب الجنايات من الينابيع وينعقد
الامامة ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين
يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات الشهود كامامة الصديق وباستخلاف
من قبله ولو لبعضهم كامامة الفاروق وبجعله شورى كامامة عثمان بقبول المولى
من عهد المولى الى موته بالقهر والاستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا انتهى
وقال شارح العقايد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق
وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم
ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية في فقه الحنفية
يحد الامام حد الشرب لانه نايب من الله تعالى انتهى وانما تكلفوا بهذه الخرافات
ليتيسر لهم حفظ صحة امامة معوية ويزيد وامثالهم ومن قال منهم ان الامام
يشترط ان يكون من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحباني عنده لا شرط لازم
كما قال في المطول ان اعتقاد التنافي شرط حسن قصد القلب وقال عليه السلم
لا صلوة الا بحضور القلب انتهى لا كمال الا بها فتدبروا ما قاله نظما لمعا
قلته ارتجالا شعر اذا ما راى فاضلا في الامام بفضله فيه لقد دنسه يلوث
الامر بما فضله فضول الصفاة ان ما انجبه قال المص رفع الله درجته
المبحث الثاني في ان الامام يجب ان يكون افضل من الرعية اتفقت الامامية
على ذلك وخالف فيه الجمهور فجوزوا القديم المفضول على الفاضل وخالفوا

النسفية

المبحث الثاني يجب ان يكون الامام افضل من الرعية

مقتضى العقل

مقتضى العقل ونص الكتاب القران فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة
الفاضل والقران نص على انكار ذلك فقال تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان
يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الله تعم هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وكيف ينقاد الاعلم
الازهد الاشرف حسبا ونسبا للادون في ذلك كله انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه احسب وانسب
واشرف واعرف واشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه على تقدير القول بالوجوب
العقلي لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة
وطريق التعيش مع الرعية بحيث لا يكون فظا غليظا منفرا ولا سهلا ضعيفا
يستولي عليه الرعية ويكون حامي الذمار ويكفيه من العلم ما شرط القوم من الاجتهاد
وكذا الشجاعة والقرشية في الحسب والنسب وان وجد في رعيته من كان في هذه الفضائل
اتم ولا يكون مثله في حفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة فالعقل يحكم
بانه هو الاولى بالامامة وكثير من المفضولين يكونون اصلح للامامة من الفاضلين
اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه
ورب مفضول في علمه وعمله وهو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم
وعلى تحمل اعبائها اقدر وان اراد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا عند الله فهذا
امر يحصل له الشرف والسعادة ولا تعلق له بالزعامة والرياسة وان اراد بالافضل
الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبيرات المملكة فلا شك انه اولى ولا يجب
التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والانسب تقديم هذا اذا لم يسبق
بيعة فان سبق وكان في تغييره مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما
استدل به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا غير قائلين به واما
ما استدل به من الاية فهو يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي
والمضل والمهتدي والضال وهذا امر مسلم فذلك الفاضل الذي لم يصر اماما وصار
المفضول اماما يترجح على المفضول بالعلم والشرف ولكن المفضول اذا كان احفظ
لمصالح الحوزة واصلح للامامة فهو احق بالامامة والفاضل على فضله وشرفه ولا محذور
في هذا من الاشاعرة من فصل في هذه المسئلة وقال نصب الافضل ان اثار
الفتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول
والا وجب انتهى اقول مراد المص قدس سره انه يجب ان يكون الامام
افضل واكمل من الرعية في جميع اوصاف المحامدة كالعلم والزهد والكرم و
والعفة وغير ذلك من الصفات الحميدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان
يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا واكملهم خلقا وخلقا كما وجب ذلك في الن

بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل السنة خالفوا
فى الكثرة كالاعلمية والاشجعية والاشرفية لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر
وابا عبيدة نصباه اماما وكذا عمر لم يكن كذلك وقد نصبه ابو بكر اماما ولم
يتفطنوا ان هذا الاختيار السوء قد وقع مواضعة ومخادعة من القوم حبا لجاه
الخلافة وعداوة لامام الكافة كما يكشف عنه قول طلحة حين كتب ابو بكر وصيته لعمر بالولاية
والخلافة حيث قال مخاطبا لعمر وليته امس ووليك اليوم الى غير ذلك من المكايد والحيل
والخديعة التى استعملوها فى غصب الخلافة عن اهلها وكذلك فريق من المعتزلة منهم
عبد الحميد بن ابى الحديد المداينى قالوا بجواز تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة وهذا القول
غير مقبول اذ يقبح من اللطيف الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل
الكامل عقلا ونقلا كما تقدم فى النبوة ومنشأ شبهتهم فى هذا التجويز ان النبى صلى الله عليه وآله قدم
عمرو بن العاص على ابى بكر وعمر كذا قدم اسامة بن زيد عليهما مع انهما توهم
لهما بعد غصبهما مع انهما افضل من كان منهما والجواب بعد تسليم افضليتهما والاغماض
عن ان هذه الافضلية انما توهم لهما بعد غصبهما الخلافة انهما انما قدما عليهما فى امر
الحرب فقط وقد كان اعلم منهما فيه قطعا كما دل عليه الاخبار والاثار هذا ان جعلنا
التقديم والتاخير منوطا باختيار الله تعالى وان جعلناه منوطا باختيار الامة كما هو
مذهب جمهور الناصبة فهو ايضا غير مقبول لانه يقبح فى العقول ايضا ان يجعل المفضول المبتدى
فى الفقه مقدما على ابن عباس وذلك بين عند كل عاقل والمخالف فيه مكابر
ومن العجيب ان ابن ابى الحديد نسب هذا التقديم الذى ذهب اليه الى الله عز وجل
فقال فى خطبة شرحه لنهج البلاغة وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف
وهذا القول فى غاية ما يكون من السخف لانه نسب ما هو مستقبح عقلا الى الله عز وجل
مع انه على المذهب فقد خالف مذهبه ولهذا احمل الشكايات الواردة من على ع
عن الصحابة والتظلم منهم فى الخطبة الموسومة بالشقشقية على ذلك ولا يخفى
ان الحمل على ذلك مما لا وجه له سوى التحامل على على عليه السلام لان هذا التقديم ان كان
من الله تعالى لم يصح من على عليه السلام الشكاية مطلقا لاستلزامه ان يكون ردا على الله والراد
عليه على حد الكفر وان كان من الخلق فان كان هذا التقديم لمصلحة المكلفين علم بها جميع
الخلق غير على ع فقد نسبه ع الى الجهل بما عرفه عامة الخلق وان كان لا لمصلحة كان تقديما
… والتشهى فلم يكن الشكاية على الوجه الذى توهمه فلا وجه لحملها عليه فتوجه ثم
اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول ابى بكر اقيلونى اقيلونى
فلست بخيركم وعلى فيكم وهذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فانه به حقيق ثم هذا
الذى اجتنابه عن جانب المص اختيار اللائم من الاحتمالات التى ذكرها الناصب فى ترديده
الثلاثى ويتضح صحته وافادته فى المقصود عند القدح على التفصيلى مقدمات ترديده

ما وقالوا ان عليا عليه السلام افضل من
ابى بكر وجاز تقديم ابى بكر عليه لمصلحة م

افضل من كل منهما والجواب بعد تسليم
افضليتهما والاغماض عن ان هذه
الافضلية انما م

المردود فنقول وبالله التوفيق انما ذكره الاعرف مع الاعلم فى الشق الاول محل تامل لانه
ان اراد به الاعلم فيلزم الاستدراك وان اراد به الاعرف بقواعد الرياسة وحفظ
الحوزة كما ذكره فى الشق الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا ههنا واثباته هناك واما
قوله لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة الى فمردود بانا سلمنا ان
المدار على حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه الشرعى الخالى عن
شوايب الجور والظلم الذى لا يحصل الا ممن اتصف بالعلم والعفة والزهد والشجاعة
بل بالعصمة كما مر دون الوجه العرفى السيئ الحاصل من معوية الباغى وحزبه يزيد والوليد
الامور (?) الجبار العنيد الذى استهدف المصحف المجيد والحجاج الظالم الفاتك الشديد
واللص المتغلب الدوانيقى ونحوهم من كل شيطان مريد فانهم كانوا يدفعون
الفتنة المتوهمة على الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بقتل كل متهم وسلب
كل عدو متوهم واحراق بيوت اقوامهم وجيرانهم وضرب اعناقهم الى غير ذلك
من العذاب والنكال بلا ثبوت ذنب منهم على وجه شرعى وبالجملة ان حفظ الحوزة على
الوجه المشتمل على الانتظام الظاهرى ودفع الهرج والمرج ورفع تطاول بعض الاحاد
على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء المجازية والملوك الجائرة بل بوجود الشحنة و
العسس بل ربما يحصل هذا القسم من الانتظام بهم دون غيرهم من الخلفاء الحقيقية
فانهم بموجب سياساتهم العرفية المذكورة ربما يدفعون تطاول احاد الناس
على غيرهم من العباد بوجه الاتم لتخيرهم من الخلفاء والامجاد لكنهم بانفسهم واوليا
دولتهم يعملون مع ضعفاء العباد ما يشاؤن من الجور والفساد ولو وقع خلل فى
احكام الدين القويم واعوجاج فى اركان الطريق المستقيم عجزوا عن الاصلاح والتقويم
كما اشار اليه عبد الله بن المعتز (?) فى جملة قوله شعر تبيت النشاوى من امية نوما
وبالطف قتلى ما ينام حميمها وما ضيع الاسلام الا قبيلة تامر نوكاها ودام نعيمها
وات قناة الدين فى كف ظالم اذا اعوج منها جانب لا يقيمها ولنتامل
التدبر (?) فيما وقع ايام تغلب يزيد عليه من اللعنة ما يربوا ويزيد من قتل الحسين ع
شيء من حفظ حوزة الاسلام او فى قتله لاهل المدينة وافتضاض الف بكر من اولاد
الصحابة والتابعين الكرام رعاية لحقوق الانام او فى رمى المناجيق على الكعبة وتخريب
بيت الله الحرام عمارة لما اختل من النظام او دعوة لمن دخلها الى دار السلام واما
…ط الناصب من عدم كون الامام فظا غليظا فيشكل بحال امامة عمر فانه
مذكور على لسان الصحابة بهاتين الصفتين كما سيجيء بيانه واما الكفاية اشتراط العلم …
فقد مر ما فيه وسيجيء بيان الخطايا الفاحشة الصادرة عن اجتهاد عمر التى اعترف …
بقوله لولا على لهلك عمر وقوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال واما رضيه
… وان يوجد فى رعيته من كان بهذه الخصال الى فنفرض محال اذ لا يعقل كون الشخص

متصفا بالاحسبية والانسبية والاشرفية والاعرفية والاعلمية والاشجعية ويكون
غيره اعلم بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعي ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر
كانا كذلك بالنسبة الى علي عم وبطلانه ظاهر لما اشتهر من ان اكثر ما استعمله عمر من
تدبير فتح العجم ونشر الاسلام في بلادهم انما كان باشارة علي عم ومن اعظم
ذلك ما اشتهر انه لما وصل الى المدينة المشرفة خبر انتكاس راية اهل الاسلام
في مقابلة راية اهل العجم المسماة بالدرفش الكاوياني بخاصية ما كتب عليها بعض
اهل الطلسمات من الجدول المشتمل على ماية بيت في ماية بيت رسم امير المؤمنين عم
بقواعد علم الجفر المختص به على راية اهل الاسلام جدولا مشتملا على ماية وواحدة
في ماية وواحدة حتى بطل خاصية ذلك الطلسم وانتكس راية العجم عند المقابلة
في المرة الثانية من الحرب نعم كان عم محترزا عن استعمال الغدر والمكيدة والحيلة
والخديعة التي يعد العرب مستعملها من الدهاة وكانوا يصفون معوية بذلك فقد حكي
انه لما بلغ عليا عم ان جماعة من عسكره يقولون ان معاوية صاحب الدهاء دون
علي عم قال لهم لولا الدين لكنت من ادهى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني
من ترديده اذ لا يعقل ان يكون من هو اكثر ثوابا عند الله من جميع اهل عصره خاليا
عن العلم بقوانين الامامة والرياسة مفضولا فيه عن ساير اهل عصره واما ما ذكره
في الشق الثالث من انه لا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون ففيه انه
عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول على الفاضل الذي انكره العقل والنقل وجعله محل
شناعة على القايل به هو هذا فكان الواجب على الناصب ان يعقد المسالة على
نفسه ويقول ان تفضيل المفضول جايز اذا انتظمت الرياسة بالمفضول ايضا لئلا
يصير ما في المقدمات لغوا مستدركا وايضا سيصرح الناصب المردود انه في هذا الجزء
المردود بصدد المماشاة مع الخصم في المحافظة على قاعدة الحسن والقبح العقليين وان
ما ذكره في هذا الشق مخالف لما ذكره اعقل الحكماء ورئيسهم في الهيات الشفاء حيث
قال بعد اشتراط النص والافضلية ونحوهما من الصفات في الخليفة والمعول الاعظم
العقل وحسن الايالة ممن كان متوسطا في الباقي بعد ان لا يكون غريبا في البواقي
ولا يكون بمنزلة في ضدين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويلزم اعقلهما ان يعتضده
ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي انتهى اذ يفهم من عبارته ان الغريب من العلم الصاير
الى الجهل مع كونه عارفا بحسن الايالة وقانون العدالة لا ينبغي للخلافة وان الاعرف
بالسياسة انما كان من الاعلم اولى اذا لم يكن الاعلم بمنزلة في العدالة والايالة
فلا يكون عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي عليه السلم لان عليا عم
كان في الامرين على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم ايضا وهذا في تمثيل الشيخ
بحال علي وعمر دقيقة ذكرناها في كتاب مجالس المؤمنين ولعل الناصب

المفضول من حيثية يصلح للامامة على الفاضل فمن تلك الحيثية تقديمه م

ان مضمون

ان مضمون هذا الشق منطبق على حال خلفاء الثلث وانهم كانوا مفضولين عن علي عم
في العلم بحفظ الحوزة ايضا لكن المفضول في ذلك يجوز نصبه مع وجود الفاضل فيه
وفيه انه لو كان لهم علم بحال الرياسة والقيادة لما امر النبي صلى الله عليه وسلم
عمرو ابن العاص مرة وزيد ابن حارثة مرة واسامة بن زيد اكثر وانما حصل ما حصل
في زمان تقمصهم الخلافة من بعض النظام بمعاضدة غيرهم من اصحاب الاشوار
كما لا يخفى على من تتبع الآثار والاخبار واما ما ذكره من ان هذا جواب ما استدل به
على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا غير قايلين به ففيه ان المصنف لم يستدل
على ذلك بالحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل تمسك بغيره من الملائمة
والمنافرة من والنقص والكمال كما تمسك به الناصب سابقا في الفصل المعقود
لبيان تنزيه الانبياء عن عهر الامهات ونحوه ولا ريب في ان الفاضلية
والمفضولية من باب الكمال والنقص والملائمة واما منافرة التي يستقل بادراكه
العقل ويحكم بترجيح احدهما على الاخر واما ما ذكره من ان ما استدل به المصنف من الاية
فهو يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل الخ ففيه
اغماض وتجاهل عن تتمة الاية وهو قوله تعالى امن لا يهدي الا ان يهدى فانه صريح
في ان من يحتاج في الهداية الى امر الى غيره لا يليق بالاتباع وهذا هو محط استدلال المصنف
بالاية فصار جل ما ذكره الناصب لغوا لا طايل تحته كما لا يخفى ولو سلم دلالته على مجرد
عدم استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء يقتضي العموم كما تقرر في الاصول
فيدل على عدم جميع وجوه المساواة فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة
ايضا وهو المطلوب لا يقال المذكور في الاصول ان نفي المساواة في نحو قوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير موجودة فيما
نحن فيه من الاية فلا يحصل المطلوب لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من المفهوم
من كلمة لا او معناه وكلمة هل في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الاية استفهام
انكاري يدل على المبالغة في النفي فضلا عن اصل النفي فافهم واما من فصل من الاشاعرة
في هذه المسألة بما ذكره الناصب فالظاهر انه اشار بذلك الى ان عليا عليه السلم
وان كان افضل واكمل لكن عسكر قريش وهم الصحابة في ذلك الزمان لم يكونوا
ينقادون له لما في قلوبهم من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشية من
هلاك صناديدهم واولادهم واخوانهم بسيفه عم فيؤول حاصل هذا الكلام الى
انهم لم يستخلفوا عليا مع استحقاقه للخلافة لانهم لو استخلفوه لما انقادوا ولاثاروا
الفتنة كما اثاروها عند وصول الخلافة اليه بعد الثلثة وفساده ظاهر قال المصنف
رفع الله درجته **البحث الثالث في طريق تعيين الامام** ذهبت الامامية كافة
الى ان الطريق الى تعيين الامام امران النص من الله او نبيه او امام ثبتت امامته بالنص

والمنافرة

المساواة

البحث الثالث في طرق تعيين الامام

عليه او ظهور المعجزات على يده لان شرط الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنية
التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالفت السنة في ذلك اوجبوا طاعة ابي بكر على جميع
الخلق في شرق الارض وغربها باعتبار مبايعة عمر بن الخطاب له برضاء اربعة
ابي عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشر بن سعد واسيد بن الحضين لا غير فكيف
يحل لمن يؤمن بالله واليوم الآخر ايجاب اتباع من لم ينص الله ولا رسوله
ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر بل قد ذهب الجويني
وكان من اكثرهم علما واشدهم عنادا لاهل البيت ع الى ان البيعة تنعقد بشخص
واحد من بني هاشم اذا بايعه رجل واحد لا غير فهل يرضى العاقل لنفسه الانقياد
الى هذا المذهب وان يوجب على نفسه الانقياد وبذل الطاعة لمن لا يعرف
عدالته ايض ولا يدري حاله من الايمان وعدمه ولا عاشره ليعرف جيده من رديه
وحقه من باطله لاجل ان شخصا لا يعرف عدالته ايض بايعه وهل هذا الا محض
الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد نعوذ بالله من اتباع الهوى وغلبة حب
الدنيا ومن اغرب الاشياء واعجبها وبحث الاشاعرة عن الامامة وفروعها
وعن الفقه وتفاصيله مع تجويز ان يكون جميع الخلق على الخطاء والزلل وان
يكون الله قد قصد اضلال العبيد بهذه الشرايع والاديان فانهم غير جازمين
بصدقها والظانين فان مع غلبة الاضلال والكفر وانواع العصيان الصادرة
منه تعالى كيف يظن عاقل احد شك في صحة الشرايع بل يظن بطلانها عندهم
حملا على الغالب اذ الصلاح في العالم اقل من القليل ثم مع تجويزهم ان يحرم
الله تعالى علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد
عنه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء السائغ مع شدة العطش
الانتفاع بذلك الماء وعدم التضرر به وعدم المفاسد كلها كيف يحصل
بانه يفعل اللطف بالعبد والمصلحة في ايجاب اتباع هذا الامام انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها
لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر آخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام
السابق بالاجماع ويثبت ايض ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة
المعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا طريق
الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر ببيعة اهل الحل والعقد كما سياتي بعد هذا
[illegible] محال واما ما ذكر ان خلافة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضاء اربعة
لا غير فهذا امر باطل يكذبه النقول المتواترة واجماع الامة فان خلافة ابي بكر انعقدت
يوم السقيفة بمحضر من ارباب الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار
سيما الخزرج لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر ومن لم يتم امر الا به

ذالخلافة بغير رضاهم

ذ الخلافة بغير رضاهم وكانوا في ذلك الوقت جماعة الانصار اهل الحل والعقد
بهذا المعنى وهل اختلف رجل واحد من زمان الصحابة الى اليوم من ارباب التواريخ
ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة وهو كان مريضا
ومات بعد سبعة ايام فكيف يقول ان خلافته انعقدت ببيعة عمر ورضاء اربعة
من الصحابة وهل هذا الا افتراء باطل يكذبه جميع التواريخ المثبتة في الاسلام
نعم البادر في البيعة كان عمر بن الخطاب ثم تابع الانصار وبايعه بعد
التلجلج والتردد والمباحثة ولو كان الانصار سمعوا من رسول الله صلعم النص
على خلافة علي كرم الله وجهه فلم لم يحاجوه حجة على ابي بكر ولم لم يدفعوا خلافته
بهذه الحجة الا كانوا يخافون من ابي بكر وعمر وهم كانوا في عقر دارهم
وقد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم وكانوا ازيد الف او زيادة وقالوا بعد
المباحثة منا امير ومنكم امير فلم لم يقولوا يا ابا بكر يا عمر ان العهد لم
يبطل وان رسول الله صلى الله عليه وسلم في غدير خم نص بخلافة علي فلم
تبطلون قول رسول الله صلعم ولم تنقادون بقوله وكان اكمل فايدة هذه المباحثة
دفع البيعة عن انفسهم ولم يخبر احد من الامامية ان يدعي ان الانصار قالوا
يوم السقيفة هذا القول فيا معشر العقلاء تاملوا هل يمكن وجود النص في محضر جميع
الناس ولم يحضر الانصار وهل يمكن ان الانصار الذين نصروا الله ورسوله وتبوؤا
الدار والايمان وارتكبوا عداوات العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله صلعم
كانوا ساكتين في وقت المعارضة ولم يذكروا النص اصلا مع ان عمر وابا
عبيدة الزموهم بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الايمة من قريش فلم لم يقولوا
الامامة لعلي عليه السلام بنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم غدير خم
والعاقل المسلم المصنف لو تامل فيما قلنا من سكوت الانصار وعدم الاستدلال
في دفع بيعة ابي بكر بالنص على علي كرم الله وجهه يجزم بعدم النص من رسول الله صلعم
على احد ويعلم ان خلافة ابي بكر ثبتت ببيعة ارباب الحل والعقد ثم ما ذكر هذا
الرجل من ان الاشاعرة لا يقدرون على هذا البحث ويعجب عن بحثهم في الامامة
لقولهم بان الله خالق كل شيء فهذا الشيء ذكره مرارا وهو لا يعرف غير هذا
وتصوير المحالات على رايه الباطل الفاسد وقد بينا لك ان شيئا مما ذكره
لا يلزم الاشاعرة وكثرة التكرار من شان المكودنين امثاله انتهى اقول
فيه وجوه من الجهل وضرب من التجاهل اما اولا فلما في قوله ان الشخص بمجرد صلوحه
للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما الخ ان هذه المقدمة لا يفيد في اثبات مطلوبه
لان مجرد استجماع الشرايط وان لم يوجب كون الشخص اماما منصوصا عليه
من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرايط والكلام في ان غير علي هل كان مستجمعا

ان هذا الافتراء

لكن حرر التبيين ان الشخص
لا يصير اماما

لهم لا فافهم واما ثانيا فلان حكمه ببطلان ما ذكره المصنف من ان امامة ابي بكر تعقدت
ببيعة عمر ورضاء اربعة لا غير جهل او تجاهل ظاهر لظهور انه حق جرى على لسان الاطل
من اصحابه وهو صاحب المواقف وشرحه قدس سره الشريف على منواله حيث قال ثم
اذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى
الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل
او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة
ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا بان الصحابة مع صلابتهم
في الدين وشدة تحافظهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك
المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان
ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع
الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر
عليهم احد وعليه اي وعلى الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت
الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا انتهى ومن العجب ان هذا الناصب اخذ جل ما ذكره
في هذا القسم من الكتاب من المواقف وشرحه ولم يتفطن لهذا الذي نقلناه الى نظره
ثم نقول على تقدير ان يكون اهل البيعة ناس كثيرون لا خفاء في انهم تابعون
التصرف الشرع فيهم لا تصرف لهم في انفس غيرهم من احاد الامة وفي اقل
مهم من مهماتهم فكيف يولون الغير على انفس الخلايق منهم ومن غيرهم فان من
لا يعقل له التصرف في اقل الامور لادنى الاشخاص كيف يكون له قدرة على
جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم واموالهم وفروجهم
هذا على ان ادعائه النقول المتواترة على دعواها الباطلة المذكورة ينافي ما سيذكره
عند ذكر مناقب علي عليه السلام من انكار وجود النقل المتواتر في العالم سوى
واحد واما ثالثا فلان قوله اهل الحل والعقد كانوا تركوا اليوم جماعة من الانصار
يدل بظاهر الحصر المفهوم منه على ان عمر وابا عبيدة الذين كانا عمدة اهل البيعة
خارجان عن اهل الحل والعقد غير متصفين بالاجتهاد وهذا ازراء بجلالة قدرهما
عندهم كما لا يخفى ثم استدلاله على هذا الحصر بقوله لان المراد من اهل الحل و
العقد امراء العساكر مدخول من وجهين احدهما ان تفسير اهل الحل والعقد بامراء
العساكر اختراع من الناصب لا يوجد في شيء من كتب اصحابه ولا غيرهم
وانما الذي صرح به ابن الحاجب في مختصره والعضد الايجي في شرحه وغيرهما
في غيرهما ان الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه واله وسلم
في عصر على امر ديني او دنيوي وثانيهما ان تفسيرا امراء العساكر وحصرها في الانصار
يوجب خروج امير المؤمنين عليه السلام وابي بكر وعمر وعثمان واسامة بن زيد

الذي كان

الذي كان اميرا على الثلثة وغيرهم عند وفات النبي صلى الله عليه وسلم
فان هولاء كلهم امراء ومهاجرون كما لا يخفى نعم قال بعض المتكلفين من اهل
السنة انه وان لم يتحقق الاجماع على خلافة ابي بكر في يوم السقيفة لكنه بعد ذلك
الى ستة اشهر قد تحقق اتفاق الكل على خلافته ورضوا بامامته فتم الاجماع حينئذ
وفيه ان ذلك ايضا ممنوع بعدم بيعة علي عليه السلام واصحابه له ولو بعد ستة
اشهر ولو سلم انه صفق على يده كما يفعله اهل البيعة فلا ريب في ان سعد بن عبادة
واولاده لم يتفقوا على ذلك ولم يتفقوا بايعوا ابا بكر ولا عمر كما ستبينه ولو سلم
فنقول قد اعتبر في تعريف الاجماع اتفاق اهله على امر واحد في وقت واحد
اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتاخر
فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر تدريجا وبالجملة ان ادعوا اتفاق الكل
في وقت واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول
الاتفاق في اوقات متعددة فاثباته اصعب من خرق القتاد كما عرفت والظاهر
ان هذا الناصب في عدم مبالاته بالكذب واكثاره من الافتراء على الكتاب
والسنة والتاريخ قد اعتمد على ظن ان كتابه هذا مما لا يمكن ان يصل الى ايدي
علماء الامامية ومن ضاهاهم من اهل العلم والبصيرة ولا يبعد ذلك
لانه كتب هذا الكتاب في بلدة قاسان من بلاد ما وراء النهر عند فراره
عن السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي انار الله برهانه كما قرره في اول
الكتاب متحفا لكتابه الى شاهبيك خان والي تلك البلاد وقرر على نفسه
ان احدا من علماء الامامية لا يمكن ان يوجد هناك خوفا عن الهلاك وكوادن
اهل ما وراء النهر لا معرفة لهم بما عدا فقه ابي حنيفة واصوله وطرف من ظاهر
العربية فلا يطلع احد منهم ايضا على الاكاذيب المودعة في كتابه والحق انه
قد اصاب المخطر في ذلك ولهذا قد رايت في ظهر نسخة الميشومة بخط بعض
قضاة ما وراء النهر سطورا بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مولفه
قاتلهم الله واما رابعا فلان ما ذكره من ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع
الانصار الا سعد بن عبادة فكاذب من وجوه كما يدل عليه كلام ابن عبد البر في
كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب حيث قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له
بالخلافة في اليوم الذي قبض فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة
ثم بويع البيعة العامة يوم الثلثاء من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد
بن عبادة وطايفة من الخزرج وفرقة من قريش وكذا ما ذكره من ان سعد بن
عبادة مات بعد سبعة ايام من خلافة ابي بكر كذب صريح يكشف عنه ما ذكره ابن
عبد البر في كتابه المذكور وابن الحجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة

الصحابة

حيث قالا ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يقدروا على الزامه كما الزمهم
لغيره لكثرة اقوامه من الخزرج فاحترزوا عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل الاسلام
الى عمر مر ذات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه نظر عمر وقال له ادخل
يا سعد في بيعتنا او اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام على ان اكون في بلد
انت امره ثم خرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق
كان يعيش في كل اسبوع عند طايفة منهم ففي تلك الايام كان يذهب
يوما من قرية الى اخرى فرموه من وراء بستان كان على طريقه بسهم فقتل
رضي الله عنه وقال صاحب روضة الصفا ما معناه ان سعدا لم يبايع ابا بكر
وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بتحريك بعض العظماء
وقال البلاذري في تاريخه ان عمر بن الخطاب اشار الى خالد بن الوليد
ومحمد بن مسلمة الانصاري بقتل سعد فرماه كل واحد بسهم فقتل ثم اوقعوا
على اوهام الناس ان الجن قتلوه لاجل خاطر عمر ووضعوا هذا الشعر
على لسانهم شعر قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباده ❊ فرميناه بسهمين
فلم نخط فؤاده ❊ واما خامسا فلان قوله ولو كان الانصار سمعوا الخ غير مسموع لانهم
سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لكن هم لم يجعلوه ذلك اليوم
حجة ابي بكر لشبهة اوقعها اولياء ابي بكر وغيره في قلوب الناس من ان
عليا عليه السلام قد تقاعد عن تصدي الخلافة والتزم البيت وامسك عن
احياء هذا الميت فان المذكور في المعتبر من كتب السير والتواريخ انه لما توفي
رسول الله صلى الله عليه وسلم واشتغل علي عليه السلام مع اصحابه من بني هاشم
وغيرهم بتجهيز النبي صلى الله عليه وسلم وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في هذا
الامر مع وجوده ع اوقع بعض المنحرفين عن علي عليه السلم في قلوب الناس
انه ع قد تقاعد عن تصدي الخلافة لشدة ما اصابه من مصيبة النبي صلعم وكونه
بتعزيته مشتغلا بالحزن والتعزية فجاء خزيمة بن ثابت الانصاري وقال لقومه
من الانصار ما سمعه من حال علي ع وذكر انه لابد ممن يلي هذا الامر وليس سواه
قرشي يليق بذلك فخاف الانصار ان يشتد عليهم البلية ويلي هذا الامر
قرشي فظ غليظ ينتقم منهم للثارات الجاهلية وللاضغان البدرية فتوجهوا
الى سعد بن عباده سيد الانصار وحضروا سقيفة ملتمسا منه قبول الخلافة
فابى سعد عن ذلك لمكان علي عليه السلام وانه المنصوص بالخلافة عن الله تع
ورسوله ع فلما سمع قريش بذلك وكانوا منتهزين للفرصة ولسوا في الامر
وعجلوا في البيعة لابي بكر فبادروا الى السقيفة لتسكين نايرة الانصار والتمسوا
بيعة ابي بكر عنهم بالطوع والاجبار فقال لهم الانصار اذ اتكم نص الله تع

ورسوله

ورسوله ع فليس احد منا ومنكم بعد علي بن ابي طالب اولى من غيره فمنا امير ومنكم
امير فابى ابو بكر واصحابه عن ذلك محتجين في ذلك بان الائمة من قريش و
ابى سعد عن قبول امارتهم متمسكا بان المنصوص لذلك لغيرهم فاضطرب الحال
الى ان مال قلب بشير بن سعد بن ثعلبة الانصاري رغما لابن عمه سعد بن عباده
الى ترجيح جانب قريش وهموا فقتهم نفوذ امر قريش وبادر عمر الى صفق
يده على يد ابي بكر وبايعه هو وجماعة من اطرافه فلتة كما اخبر عنه هو بعد ذلك
بقوله كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي الكتاب المولف
لمحمد بن جرير الطبري الشافعي عن ابي علقمة عن سعد بن عباده قال ابو علقمة
قلت لابن عباده وقد مال الناس الى بيعة ابي بكر الا تدخل فيما دخل فيه المسلمون
قال اليك عني فوالله لقد سمعت رسول الله صلعم يقول اذا انا مت يضل
الاهواء ويرجع الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي وكتاب الله
بيده ولا نبايع احدا غيره فقلت له هل سمع هذا الخبر احد غيرك من رسول الله صلعم
فقال اناس في قلوبهم احقاد وضغاين قلت بل نازعتك نفسك ان يكون
هذا الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يهم بها ولم يردها وانهم لو بايعوا
عليا كان اول من بايع سعد انتهى وروى الشيخ الفاضل ابو السعادات الحلي رحمه الله
في شرح دعاء صنمي قريش انه اجتمع ابو بكر وعمر وابو عبيده واخوانهم
في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير اكتراث باهل البيت و
بني هاشم كل واحد من هولاء الثلث يرجوا الامر والحكم لنفسه ويعطفه على صاحبه
فانكر عليهم الانصار واصروا على الدفاع والامتناع واحتجوا عليهم بما قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم في علي عليه السلم من التوكيد في امامته في مواطن
شتى وامرهم اياهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين فقال ابو بكر قد كان ذلك
لكن نسخه النبي صلعم بقوله انا اهل بيت كرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض
لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة فصدقاه عمر وابو عبيدة
في ذلك وعللا قعود علي عليه السلم في بيته والاشتغال بتجهيز النبي صلعم
دون تصدي امر الخلافة بعلمه بتحويل الامر عنه فقال الانصار اذا لا نرضى والله
بالطاعة لغيرنا علينا منا امير ومنكم امير فذكروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش وشبهوا الامر على الانصار وساير الامة وقطعوا بذلك
حجتهم واخذوا بيعتهم ولما فرغ علي عليه السلم واصحابه عن تجهيز النبي صلعم ودفنه
وتكلموا في ذلك اعتذروا تارة بان الناس بايعوا ولم يكن لهم علم بانك
تنازعهم في الامر وتمشت البيعة الواقعة يورث مفاسد بين المسلمين و
خللا في اركان الدين وتارة بانهم ظنوا انك لشدة مصيبة النبي صلعم

طرحت الخلافة والامارة فاتفق اصحاب رسول الله صلعم على تفويض الامر الى ابي بكر
الى غير ذلك من الاعذ الذي سيجي مع جوابها في موضع اللايق بها ومما يقلع عرق
انكارهم ويوضح رجوعهم على ادبارهم ما ذكره ابن قتيبة وهو من اكبر شيوخ
اهل في باب الامامة ابي بكر وغيرها من الكتب قال في كتاب السياسة اتى به ابو بكر
في باب امامة ابي بكر وآباء علي عليه السلم عن بيعته ما هذه صورته وذكروا ان عليا عم
اتى به ابو بكر وهو يقول انا عبد الله واخو رسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق

اهل السنة وله عدة مصنفات في امامة ابي بكر

بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة لي اخذتم هذا الامر من الانصار
احتججتم عليهم بالقرابة من النبي صلى الله عليه وسلم وتاخذونه منا اهل البيت
غصبا الستم زعمتم للانصار اولى بهذا الامر لمكان محمد منكم فاعطوكم المقادة
وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى
برسول الله صلى الله عليه وسلم حيا وميتا فانصفونا ان كنتم تخافون من
انفسكم والا فبؤوا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا
حتى تبايع فقال له علي عم احلب لك حلبا لك شطره اشدده له اليوم
يردده عليك غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا ابايعه فقال له
ابو بكر فان لم تبايعني فلا اكرهك فقال علي عم يا معشر المهاجرين الله الله
لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور
بيوتكم تدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله يا معشر المهاجرين لنحن
اهل البيت احق بهذا الامر منكم ما كان فينا القاري لكتاب الله الفقيه
في دين الله العالم بسنن رسول الله صلعم انتهى ما قصدنا ايراده من كلامه
وفيه كما قال بعض الفضلاء عدة شواهد على ما يدعيه الشيعة من قوله
انا احق بهذا الامر منكم وقوله تاخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن
اولى برسول الله حيا وميتا وقوله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره
وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله لنحن اهل البيت
احق بهذا الامر منكم ونحن معشر الامامية نقول صدق عم في جميع ذلك
والنواصب يلزمهم ان يقولوا كذب وليت شعري اين محبتهم لاهل البيت
وكيف يجعلونه كاذبا في جميع ذلك وهو عندهم امام ام كيف يجعلونه
صادقا فيلزم تكذيب امامهم الاول وكيف يجمع ابن قتيبة بين هذا الحديث
وبين قوله بايهم اقتديتم اهتديتم يهدي الله لنوره من يشاء والله
متم نوره ولو كره الكافرون واما سادسا فلان ما ذكروه من قوله صلعم الائمة
من قريش صحيح ويؤيده قوله عليه السلام في صحاح الاحاديث ان الاسلام
لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وكان المراد من الخليفة

الاول

الاول القرشي علي عليه السلم لكن لما اوقعوا في القلوب انه تقاعد عن تقلد
الخلافة كما ذكرنا سابقا متوهموا ذلك بجواز العدول الى قرشي اخر واما سابعا
فلان قوله فلما لم يقولوا الامامة لعلي لنص رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه مدفوع بما تقرر وسيجي من انهم قالوا ذلك لكن شبهوا الامر على الناس
بتقاعد علي عم ومع هذا فقد اصر بعض اهل السقيفة عن بيعة ابي بكر وقالوا لا نبايع احدا
غير علي ابن ابي طالب كما مر ايضا وقد صرح به سيد المحدثين في روضة الاحباب
وبما قررناه يعلم ايضا بطلان ما ذكره الناصب اخرا من سكوت الانصار واما
ثامنا فلان ما ذكره ان شيا مما ذكره المص لا يلزم الاشاعرة حق وصدق لكن
من حيث انهم ذهبوا الى ان الله تع خالق كل شيء فان لزم شيء فهو لازم لله تع
على مذهبهم فافهم هذا فانه لطيف جدا قال المص رفع الله درجته

في تعيين الامام بعد النبي صلى الله عليه وسلم
بدليل المعقول والمنقول
عند الامامية هو علي وعند
السنة ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي

البحث الرابع في تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن ابي طالب عليه السلم وقال السنة انه
ابو بكر بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن ابي طالب
وخالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فهي الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين
من حيث العقل وهي من وجوه الاول الامام يجب ان يكون معصوما على ما تقدم
وغير علي من الثلثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني
شرط الامام ان لا يسبق منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام
كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونوا ائمة فتعين علي عليه السلم لعدم الفارق
الثالث الامام يجب ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي عليه السلم
لم يكن كذلك فتعين هو عليه السلم الرابع الامام يجب ان يكون افضل
من الرعية وغير علي عم من الثلثة لم يكن كذلك فتعين علي عم الخامس
الامامة رياسة عامة وانما يستحق باوصاف الزهد والعلم والعبادة
والشجاعة والايمان وسياتي ان عليا عليه السلام هو الجامع لهذه الصفات
على الوجه الاكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب اهل السنة والجماعة ان الامام بالحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رض وعند الشيعة علي المرتضى كرم الله وجهه
ورضي عنه ودليل اهل السنة وجهان الاول ان طريق ثبوت الامامة اما
النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما ذكرنا ولما سنذكر ونفصل
بعد هذا ان شاء الله تع واما الاجماع فلم يوجد في غير ابي بكر اتفاقا من الامة
الوجه الثاني ان الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي
والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معوية

لان العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلک ولان ترک المنازعة مع الامکان مخل
بالعصمة اذ هو معصية کبيرة يوجب انثلام العصمة وانتم توجبونها في الامام
وتجعلونها شرط الصحة امامته فان قيل لانسلم الامکان اي امکان منازعتهما
ابابکر قلت قد ذهبتم وسلمتم ان عليا کان اشجع من ابي بکر واصلب منه في الدين
واکثر منه قبيلة واعوانا واشرف منه نسبا واتم منه حسبا والنص الذي يدعونه
لاشک انه کان بمراي من الناس وبمسمع منه والانصار لم يکونوا يرجحون
ابابکر علی علي والنبي صلی الله عليه وسلم ذکر في اخر عمره علی المنبر وقال ان الانصار
کرشي وعيبتي وهم کانوا الجند الغالب والعسکر وکان ينبغي ان النبي
صلی الله عليه وسلم اوصی الانصار بامداد علي ما في امر الخلافة وان يحاربوا
من يخالف نصه في خلافة علي ثم ان فاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن
والحسين مع کونهما سبطي رسول الله صلعم ولداه والعباس مع علو منصبه
معه فانه روي انه قال لعلي امدد يدک ابايعک حتی يقول الناس بايع
عم رسول الله صلعم ابن عمه فلا يختلف فيک اثنان والزبير مع شجاعته کان
معه حتی قيل انه اسل السيف وقال لا ارضی بخلافة ابي بکر وقال ابو سفيان
ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليکم تيمي والله لاملأن الوادي خيلا و
رجلا وکرهت الانصار خلافة ابي بکر فقالوا منا امير ومنکم امير کما ذکرنا
ولو کان علی امامة علي نص جلي لاظهروه قطعا ولامکنهم المنازعة جزما
کيف لا وابو بکر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوکة
فاني يتصور امتناع المنازعة معه وکل هذه الامور يدل علی ان الاجماع
وقعت علی خلافة غيره وبايعه علي رضي الله عنه حيث راه اهلا للخلافة
عاقلا صبورا مداريا شيخا للاسلام ولم يکن غرض بين الصحابة
السلطنة والزعامة بل غرضهم کان اقامة الحق وتقويم الشرع ... بين
الناس کافة في دين الاسلام وقد کان يحصل هذا من خلافة ابي بکر فسلموا
اليه الامر وکانوا اعوانا في اقامة الحق هذا هو المذهب الصحيح والحق
الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة وقد قال رسول الله صلعم
عليکم بالسواد الاعظم واما ما استدل به من الوجوه العقلية علی خلافة علي
فالاول وجوب کون الامام معصوما وقد قدمنا عدم وجوبه لا عقلا
ولا شرعا وجواب الثاني عدم اشتراطها ان لا يسبق منه معصية کما قدمنا
وجواب الثالث عدم وجوب النص لان الاجماع في هذا کالنص وجواب
الرابع عدم وجوب کون الامام افضل من الرعية کما ذکر اذ اثبت افضلية
علي کرم الله وجهه وجواب الخامس ان اوصاف الزهد والعلم والعبادة

والشجاعة والايمان کانت موجودة في المشايخ الثلثة واما الاکملية في هذه
الاوصاف فهي غير لازمة اذ کانوا احفظ للحوزة انتهی اقول مواقع
الايراد مما لا يحصی اما اولا فلان انکاره للنص باطل بما ذکرناه ان شاء الله تعالی
مفصلا واما ثانيا فلان انعقاد الاجماع علی امامة ابي بکر ممنوع بل محقق
العدم کما مر بيانه مفصلا ونزيد عليه ههنا ونقول ان اراد به حصول
الاتفاق بعد النبي صلی الله عليه وسلم بلا فصل او في زمان قليل فهو معلوم
البطلان بالاتفاق وان اراد بعد تطاول المدة فهو وان کان ممنوعا ايضا
کما مر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا اما اذا استظهر الاکثر وخاف
الاقل ودخل فيما دخل فيه الاکثر خوفا کما ذکرنا فلا ولا شک ان الحال کان کذلک
فان بني هاشم لم يبايعوا اولا ثم قهروا فبايعوا بعد ستة اشهر وامتنع علي ع
ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا جماعة الی ان وقع ما نقله اهل الاحاديث
والاخبار واشتهر کالشمس في رابعة النهار حتی ان معوية بعث الی علي ع
في کتاب کتبه اليه يقول فيه انک کنت تقاد کما يقاد الجمل المخشوش حتی
تبايع بعترة ويوبخه بانه لم يبايع طوعا ولم يرض ببيعة ابي بکر حتی استکره
عليها خاضعا ذليلا کالجمل اذا لم يعتر علی قنطرة وشبهها فانه يکره ويخش
بالرماح وغيرها ليعبر کرها فکتب اليه بالجواب عنه ما ذکر في نهج البلاغة
المتواتر نقله عنه ع وهذا لفظه ع وقلت اني قد کنت اقاد کما يقاد الجمل
المخشوش حتی ابايع ولعمر الله لقد اردت ان تذم فمدحت وان تفضح فا
فتضحت وما علی المسلم من غضاضة في ان يکون مظلوما ما لم يکن شاکا
في دينه او مرتابا في يقينه وهذه حجتي الی غيرک واوضح من هذا ما ذکره
في خطبته الموسومة بالشقشقية المذکورة في النهج ايضا وهي التي خطبها بعد مبايعة
الناس له وهي مشهورة وسيذکرها المص في هذا الکتاب ومما يوضح ذلک و
يسد باب الانکار علی الخصم ويسجل علی ان بيعة علي عليه السلم کانت کرها
ما رواه الحميدي في سادس حديث من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند
ابي بکر ومکثت فاطمة بعد وفات رسول الله صلی الله عليه وسلم ستة اشهر
ثم توفيت غاضبة عليهما قال عائشة وکان لعلي وجه بين الناس في حيات
فاطمة فلما توفيت فاطمة ان صرفت وجوه الناس عن علي وذکر الواقدي ان عمر
جاء الی علي في عصابة منهم اسيد بن الحصين وسلمة بن اسلم الاشهلي فقال
اخرجوا او لنحرقنها عليکم وذکر ابن خنزابه في غرره قال زيد بن اسلم کنت
ممن حمل الحطب مع عمر الی باب فاطمة امتنع علي واصحابه عن البيعة فقال عمر
لفاطمة اخرجي من البيت او لاحرقنه ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن و

والحسين وجماعة من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقالت فاطمة فتحرق
على ولدي فقال اي والله او ليخرجن وليبايعن وفي هذا كفاية وقد ذكر مولف
كتاب الملل والنحل ما في معناها رواية عن النظام واما ثانيا فلان الاجماع الثلاثي
الذي ذكره باطل كالتثليث فان ما سيجي من آية اولوا الارحام نص في بطلان خلافة
عباس وابي بكر كما سنبينه هناك ان شاء الله تعالى وايضا القول بامامة عباس
مستحدث احدثه الجاحظ في زمان خلافة العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البصيرة
بالاخبار واما رابعا فلان قوله ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ممنوع بل هو اول النزاع
وقد بينا ذلك في ما قبيل بما فيه كفاية فلا حاجة الى الاعادة واما خامسا
فلان قوله ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة مسلم لكن لم يكن للنزاع
بالحرب والقتال في عالم الامكان مكان لما ذكرنا من اتفاق ساير قريش على
ذلك مع استمالتهم لاكثر الامصار واما سادسا فلان قوله اذ هو معصية
كبيرة توجب انثلام العصمة مناف لما حققه سابقا من ان صدور المعصية
لا يوجب الخلل في ملكة العصمة فتذكر واما سابعا فلان قوله قلنا قد سلمتم
وسلمتم ان عليا كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة
الخ مدخول بانا قلنا انه اشجع من نفس ابي بكر والا حاد من شجعان العرب
لا عن جميع الناس مجتمعا مزدحما عليه والا لزم انثلام عصمة النبي صلى الله عليه وسلم
في عدم قتل الكفار في اول الامر ثم في عام الحديبية حيث صالح معهم مع وجود
من معه من علي ع وخلق كثير من الصحابة حتى ابي الشجاع وعمر المقدام
والجواب الجواب بل كان توقف علي ع عن الحرب مع هولاء المتظاهرين
بالاسلام اظهر في الثواب كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا قلنا انه ع
اكثر قبيلة من تيم لا من جميع طوايف قريش الذين اجتمعوا على خلافة
ابي بكر عداوة لعلي ع حتى روي انه لهذه العداوة كان مع علي منهم في
حرب صفين خمس نفر ومع معوية ثلث عشر قبيلة مع اهلهم وعيالهم
وقد قال عليه السلام في بعض خطبه اظهار التظلم عنهم اللهم اني استعديك
على قريش فانهم قد قطعوا رحمي وكفاو انائي واجمعوا على منازعتي حقا كنت
اولى به من غيري وقالوا الا ان في الحق ان تاخذه وفي الحق ان تمنعه فاصبر مغموما
او مت متاسفا فنظرت فاذا ليس لي رافد ولا ذاب ولا مساعد الا اهل بيتي
فضننت بهم عن المنية فاغضيت على القذى وجرعت ريقي على الشجى و
صبرت من كظم الغيظ على امر من العلقم والم للقلب من حز الشفار انتهى
كلامه ع وكذا قلنا ان النص كان بمرائي من الناس وبمسمع من الانصار
لكن لم نقل انه لم يمكنهم ان يشتبه الامر على الناس وعلى الانصار

بالوجوه

بالوجوه التي وقع عليها الاشعار واما قوله والانصار لم يكونوا يرجحون ابا بكر على علي ع
ففيه دليل واضح على ان ترجيح قريش لابي بكر على علي ع كان من محض العداوة
والعناد واما ما ذكره من ان الانصار كانوا الجند الغالب فغير مسلم ولو سلم
فقد علم النبي صلى الله عليه وسلم ما يؤل حالهم اليه بعد وفاته من خذلان
بعضهم لبعض كما مر فضلا عن خذلان علي ع واما ثامنا فلان اعانة عباس
والزبير لم تكن وافية في دفع جمهور قريش وابو سفيان كان منافقا
ولم يكن غرضه من قوله ذلك الا اثارة الفتنة لا نصرة علي عليه السلام وحيث
علم علي عليه السلام ذلك اعرض عنه وقال له ما حاصله انك من اهل النفاق
لا يعبأ بكلامك ولهذا ايضا لما سمع ابو بكر وعمر كلامه لعلي عليه السلام
في ذلك استالفوه واستمالوه بتوليه ابنه يزيد على الشام سكت فصار
بين اعوانهم وانصارهم مع ان ذلك الاقوال من عباس وزبير وابي
سفيان انما كان بعد اتفاق جمهور قريش والانصار على بيعة ابي بكر فلتة
وكان النزاع بالحرب معهم موديا الى الفساد واما تاسعا فلان ما ذكره من ان
ابا بكر عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا بال له امه مسلم وما عندهم حق اذ لا ريب
لاحد في ضعفه في نفسه ورذالته والخطاطة في ذاته كما اعترف به ابوه ابو قحافة
ايضا وتعجب من اتفاق قريش عليه كما رواه ابن حجر في صواعقه حيث قال
واخرج الحاكم ان ابا قحافة لما سمع بولاية ابنه قال هل رضي بذلك بنوا
عبد مناف وبنوا المغيرة قالوا نعم قال لا واضع لما رفعت ولا رافع لما
وضعت وانما تقوى ابو بكر في امر الخلافة باتفاق جمهور قريش على اعانته
عداوة لعلي عليه السلام كما مر مرارا وانما اختاروا الشيخ الضعيف اللئيم من
تيم ليدفعوا عن انفسهم تهمة العداوة والاغراض الفاسدة في الجملة
فيقولوا ليس انه لو كان غرضهم في ذلك مدافعة علي ع من حقه من الخلافة
لاختاروا واحدا من اشرافهم واكابرهم او قسموها بينهم وليس فليس فافهم
ويكشف عن هذا ما روي في المشكوة وغيره في طي حديث من قوله عليه السلام
وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا ياخذكم الطريق المستقيم
ويوضح عنه ما رواه ابن حجر في صواعقه حيث قال وصح ان العباس شكى الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم
حديثهم عند لقاءهم فغضب صلعم غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق
بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله
ويؤيده ما رواه في موضع آخر من قوله صلعم ان اهل بيتي سيلقون بعدي من
امتي قتلا وتشريدا وان اشد قومنا لنا بغضا بنوا امية وبنوا المغيرة وبنوا المخزوم

صحح الحاكم وفي موضع اخر عن السلفي في الطيوريات عن عبد الله بن احمد بن خليل
قال سالت ابي عن علي ومعوية فقال اعلم ان عليا كان كثير الاعداء ففتش له
اعداؤه شيئا فلم يجدوا فجاءوا الى رجل قد حاربه وقاتله فاطروه كيادا منهم
له انتهى كلامه ووجه التايد ان اعداء علي عليه السلم في زمانه لم يكونوا من اليهود
والنصارى والا من الانصار واعراب البوادي والبرار انما كانوا طوايف
قريش الفجار فجاءوا اولا برجل قد اخذ بتغويتهم الخلافة عنه من غير احتياج
الى استعمال السيف والسنان وثانيا برجل حاربه وقاتله كما قيل ويفصح عن
جميع ذلك ما روي عنه في الخطبة الطالوتية حيث قال بعد الحمد والصلوة
مخاطبا لمن حضره من المحبين والمنافقين ولمن غاب منهم ايتها الامة التي
خدعت فانخدعت واتبعت هواها وضربت في عشواء غوايتها وقد استبان
لها الحق فصدعت عنه والطريق الواضح فتنكبته اما والذي فلق الحبة وبرء النسمة
لو اقتبستم العلم من معدنه وشربتم الماء من منبعه واخذتم الطريق من واضحه
وسلكتم من الحق نهجه لنهجت بكم السبيل وبدت لكم الاعلام واضاء لكم
الاسلام فاكلتم رغدا وما عال منكم عائل ولا ظلم منكم مسلم ولا معاهد
ولكن سلكتم سبيل الظلام فاظلمت عليكم دنياكم برحبها وسدت عليكم
ابواب العلم فقلتم باهوائكم واختلفتم في دينكم فافتيتم في دين الله بغير
علم واتبعتم الغواة فاغوتكم وتركتم الائمة فتركوكم فاصبحتم تحكمون
باهوائكم ورويدا عما قليل تحصدون جميع ما زرعتم وتجدون وخيم ما
اجترمتم وما اجتلبتم والذي فلق الحبة وبرء النسمة لقد علمتم اني صاحبكم
والذي به امرتم واني عالمكم والذي بعلمه نجاتكم ووصي نبيكم وخيرة ربكم
ولسان نوركم والعالم بما يصلحكم فعن قليل رويدا ينزل بكم ما وعدتم
وما نزل بالامم قبلكم وسيسالكم الله عز وجل عن ائمتكم معهم تحشرون
والى الله عز وجل غدا تصيرون اما والله لو كان لي عدة حالوت او عدة
اهل بدر وهم اعداؤكم لضربتكم بالسيف حتى تؤولوا الى الحق وتنيبوا للصدق
وكان ارتق للفتق واخذ بالرفق اللهم فاحكم بيننا بالحق وانت
خير الحاكمين انتهت ولنعم ما قال الشاعر في هذا المعنى **شعر** لو سلموا
لولاة الامر امرهم ما سل منهم في الارض سيفان **ع** واما ما عشر افلان مما
ذكره من انه لم يكن غرض من الصحابة لاجل السلطنة الخ من اثار الغرض والعصبية
والمرض بالاخر وكيف يخفى ذلك بعد ما قدمناه من استعجالهم واستعمالهم
كل حيلة ومكيدة في تقمص الخلافة وبعد ما نقله الصغاني في المشارق عن
البخاري من قوله صلعم مخاطبا لاصحابه انكم ستحرصون على الامارة وانها ستكون

ندامة يوم القيمة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحديث وقال الشارح الهروي اخرجه
البخاري في الاحكام والتبيين في استحرصون للاستقبال كما في ستكلون ويكون
المراد بيان عرضهم عليها بعد ذلك الضمان ويحتمل ان يكون للتاكيد كما في قوله نعم
سنكتب ما قالوا الاية وللاربيان شدة حرصهم على ذلك وكرر لفظ ان في قوله
وانها للتاكيد وبيان ذلك واقع البتة انتهى وقد انصف شارح المقاصد
بظهور ما وقع بين الصحابة من التشاجر والجلافة وتعريض النفوس لكل بلية
وآفة فيها فلا مبالغة في اصلاحها ما يكلفه الناصب من التاويلات الباردة
الصادرة عن الحماقة والخرافة ولنذكر كلام شارح المقاصد قصرا للمسافة
على الناظر الذي يطول عليه الرجوع ولا يسمنه الاشارة ولا يغني من جوع فنقول
قد انطق الله لسانه بالحق فقال رغما لانفه ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات
والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات
يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان
الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسات
والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي
بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ذكروا لها محامل وتاويلات بها يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب
التضليل والتفسيق صونا لعقايد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار
الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار
واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل البيت النبي صلى الله عليه واله وسلم
فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الاراء
وبكاد يشهد به الجماد العجماء ويبكي له من في الارض والسماء وينهدم منه الجبال
وتنشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور والدهور فلعنة الله على من
باشر او رضي او سعى ولعذاب الاخرة اشد وابقى انتهى واما ما لحادر عنه فلان
اشعاره بان الحق هو الذي عليه السواد الاعظم من الامة مردود بان اتفاق
السواد الاعظم بمعنى اكثر الناس على ما فهمه الناصب سود الله وجهه مما لا يرجع
الى اعتبار لان القلوب الساذجة والانفس الخالية من معرفة الحق والمتقين
الغافلة عن قوله صلى الله عليه وسلم كلهم من النار الا واحدة فانه دل على ان
الناجي قليل بل نادر بالنسبة الى الكثير من الهالكين وقد نص الله تعالى
على ذلك في كتابه العزيز بقوله وقليل ما هم وقليل من عبادي الشكور وما
آمن معهم الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله
ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الى غير ذلك ولعل النبي صلى الله عليه وسلم

العجماء

انما قال ذلك فی بعض الغزوات اشارة الی طایفة من عسکره بالقصد والتعرض
بجماعة کثیرة من جیش العدو المجتمعین فی ناحیة کما نقل ابن اعثم فی الفتوح
نظیر هذه العبارة عن علی علیه السلم فی حرب صفین حیث قال ان فی بعض ایام
صفین اصحب معویة جماعة من قبایل یحصب وکنده ولخم وجزام مع ذی الکلاع
الحمیری وقال له اخرج واقصد بحرب همدان خاصة فلما علم علی علیه السلم بذلک
اخبر همدان عن ذلک وقال لهم علیکم بهذا الخیل فان معویة قد قصدکم بها خاصة
دون غیرکم انتهی واما الثانی عشر فلانا قد اعدمنا ما قدمه من عدم وجوب العصمة
ورمیناه فی ظلمات العدم وکذا ما قدمه فی جواب الدلیل الثانی من عدم اشتراط
ان لا یسبق من الامام معصیة ویستدل علی الاشتراط ههنا بقوله تعالی لا ینال
عهدی الظالمین فی جواب ابرهیم ع حیث سال الامامة لذریته بقوله ومن ذریتی
الایة تقریر الاستدلال ان لفظ من تبعیضیة کما هو الظاهر وصرح به المفسرون
وحینئذ نقول ان سوال الامامة اما ان کان لبعض ذریته المسلمین العادلین
مدة عمرهم او لذریته الظالمین فی تمام عمرهم او لذریته المسلمین العادلین
فی بعض ایام عمرهم الظالمین فی البعض الاخر لکن یکون مقصوده علیه السلم
ایصال ذلک الیهم حال الاسلام وعدالتهم او لا عم من ذلک فعلی
الاول یلزم عدم المطابقة الجواب للسوال وعلی الثانی یلزم طلب الخلیل للظالم
حال ظلمه وهذا ای ذلک المنصب الجلیل لا یصدر عن عاقل بل جاهل من امته فضلا
عنه علیه السلام وعلی الثالث والرابع یلزم المطلوب وهو الامامة ممن
لا ینالها من کان کافرا ظالما فی الجملة وفی بعض ایام عمره ان قیل ان بعضا
من المفسرین حمل العهد فی الایة علی عهد النبوة وحینئذ لا دلالة فی الایة
علی حد اشتراط عدالة الامام فی جمیع عمره والضالان منهما ههنا
تقاخما قد اهملتم اخذه وفی ذلک یجوز ان یکون ابرهیم علیه السلام
قد زعم ان ذلک البعض من ذریته الذین سال لهم الامامة یکونون
متصفین بالاسلام والعدالة وقد کان زعمه هذا فی جمیع افراد ذلک
البعض او فی بعضها مخالفا لما فی نفس الامر فاجابه تعالی بان عهدة الامامة
مما لا ینالها الظالمون تنبیها علی بطلان زعمه الاسلام هولآء کلا او
او بعضا وحینئذ لا یلزم سوال ما لا یلیق بشان النبوة ولا عدم مطابقة
الجواب للسوال فلا یثبت الاشتراط قلت فی الجواب عن الاول انه
یکفی فی دلالة الایة علی ما ذکرنا وحجیته علی الخصم تصریح البعض الاخر الکرام
ومنهم صاحب الکشاف وامثاله من اکابر المفسرین علی ان المراد
بالعهد عهد الامامة وهو الظاهر ایضا من سیاق الایة علی انا نقول

یلزم من اشتراط ذلک فی النبی اشتراطه فی الامام بطریق اولی العدم
تاییده بالوحی العاصم عن الخطاء وقد مر تحقیق الکلام فی وجوب عصمتهم
علیهم السلام وعن الثانی ان زعم اسلام بعض من جماعة انما یتصور اذا کان
ذلک البعض موجودا متعینا یمکن ان ینظر فی سلامة احواله واختلالها
او اذا کان ذلک البعض هؤلاء الجماعة باجمعهم ممن یتصفوا او سیتصفوا
بالکفر والضلال ومن البین ان الموجودین فی زمان ابرهیم علیه السلم
من ذریته کاسمعیل واسحق کانوا معصومین لا مجال للزعم الباطل
فیهما وجد بعده ع من ذریته الی یومنا هذا کان بعض منهم انبیاء معصومین
ایضا وبعضهم اولیاء مرحومین وبعضهم من فساق المسلمین وبعضهم
من الکفار المردودین کما اخبر الله تعالی عن ذلک فی سورة الصافات بقوله
وبارکنا علیه وعلی اسحق ومن ذریتهما محسن وظالم لنفسه مبین الایة
ولا ریب فی انه علیه السلام اذا طلب الامامة لبعض ذریته المعدومین
لا بد بمقتضی شان نبوته وقرینة تخصیصه بالبعض ان یکون طلبه ذلک
لهم بشرط اتصافهم بالاسلام والعدالة الدائمین او فی الجملة
ولما احتمل ان یکون بعض ذریته المعدومین مسلمین عادلین فی الواقع
ولم یکونوا متعینین عنده حتی ینظر فی حالهم فیزعم فیهم ما لبسوا علیه
فی نفس الامر صار احتمال کون ذلک البعض الذی خصهم بسوال الامامة لهم
ممن کانوا علی خلاف ما زعم فیهم علیه السلم ساقطا عن الصلة وقد منع بعض
القاصرین لزوم عدم مطابقة الجواب للسوال قایلا ان الله تعالی لما عدل
عن جواب سوال ابرهیم علیه السلم الی الاخبار بعدم نیل الظالم العهد
الامامة فکانه اجاب دعاءه مع زیادة وهو هنا ظاهر اذ لم یعهد فی فصیح الکلام
فضلا عن کلام الملک العلام ان یسکت راسا عن جواب ما ذکر فی السوال
مما لا یلیق الجواب کما قاله ائمة البیان فی اسلوب الحکیم وما نحن فیه
[illegible] ان هذا التوجیه یجری فی کل مقام یعترض فیه بان
جواب لیس بمطابق للسوال فلو صح لزم ان لا یکون ایراد هذا القسم من
الاعتراض موجها فی شیء من المواضع اصلا فضلا عن ان یکون دارا دا او
متوجها فتوجه وکذا الکلام فیما قدمه من جواب الدلیل الرابع والخامس
واشتراط الاکملیة والافضلیة فنتذکر قال المص رفع الله درجته
واما المنقول فالقران والسنة المتواترة اما القران فایات الاولی
انما ولیکم الله ورسوله والذین امنوا الذین یقیمون الصلوة ویوتون
الزکوة وهم راکعون اجمعوا علی نزولها فی علی ع وهو مذکور فی الصحاح

اما الدلیل المنقول فالقران والسنة
اما القران فایات الاولی
انما ولیکم
و[illegible]
[illegible]

السنة لما تصدق بخاتمه على المسكين في الصلوة بمحضر من الصحابة والولي هو المتصرف
وقد اثبت الله الولاية لذاته وشرك معه الرسول وامير المومنين عليه السلام
وولاية الله عامة فكذا النبي والولي عليهما السلام انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول جوابه ان المراد من الولي في الآية الناصر فان الولي لفظ مشترك
يقال للمتصرف والناصر والمحب والاولى بالتصرف كولي الصبي والمرأة
والمشترك اذا تردد بين معانيه يلزم وجود القرينة للمعنى المطلوب منه
وههنا كذلك فلا يكون هذا نصا على امامة علي فبطل الاستدلال به واما
القراين على ان المراد بالولي الناصر في الآية لا الاولى والاحق بالتصرف
لانه لو حمل على هذا لكان غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا
لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء
ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو
قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون
فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب ان يحمل بينهما على النصرة
ايضا ليتلايم اجزاء الكلام انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا
فلان القرينة في ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعاني الاخر
موجودة فان حصر الولاية في المومنين الموصوفين في الآية بايتاء الزكوة
حال الركوع يدل على عدم ارادة معنى النصرة والا لزم بمقتضى الحصر ان
يكون من شرط الولي المومن مطلقا ايتاء الزكوة حال الركوع وفساده
ظاهر والحاصل انه ان اريد بالولي الناصر وبالذين آمنوا جماعة من المومنين
الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم الحصر حينئذ لكن لا يستقيم
الوصف بايتاء الزكوة حالة الركوع وان اريد به الناصر وبالذين آمنوا
عليا عليه السلام يبطل الحصر وان اريد به الناصر وبالذين آمنوا عليا ع
يبطل الحصر وان اريد به الاولى بالتصرف وبهم عليا عليه السلام يستقيم الحصر
والوصف معا لان كون ايتاء الزكوة حال الركوع من [illegible] الامام الاولى
بالتصرف في احكام المومنين غير مستبعد بل روي انه قد وقع هذه الكرامة
عن باقي الائمة المعصومين عليهم السلام واما ثانيا فلان الولاية بمعنى
الامامة والتصرف في الامور اعم من الولاية بمعنى النصرة في الجملة فنفي الولاية
بمعنى الامامة مفيد لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الآية الاولى
على اتم وجه لان نفي العام نفي الخاص مع الزائد فهو اتم في النفي فيكون
المناسبة حاصلة واما ما بعد الآية فلا دلالة على مقصودهم الا لو حمل
حزب الله على معنى انصار الله كما تحمله بعضهم وهو مما تموي [illegible] العطف

دال

دال على تشريك الثلثة في اختصاص النصرة بهم ولا خفاء في ان نصرة الله
ورسوله للمومنين مشتملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذلك نصرة
الذين آمنوا غاية الامر ان التصرف في امرهم مفهوم مشكك يختلف
بالاولوية والاولوية والاشدية بل حقق ان جميع المعاني العشرة التي
ذكروها للولي مرجعها الى الاولى بالتصرف لان مالك الرق وهو احد تلك
المعاني اولى برقه والرق اولى به وكذا المعتق اولى بمعتقه وبالعكس وكذا
الجار بالجار والحليف بالحليف والناصر بالمنصور وابن العم بالعم فان
كلا من هذه المذكورات وما لم يذكر اولى بصاحبه من الذي ليس له
تلك الولاية كما لا يخفى على من تامل والمنصف واما ثالثا فلان توافق الآيات
انما يجب اذا لم يمنع عنها مانع وقد بينا عدم صحة حمل الولي ههنا على الناصر
والمحب ونحوهما وايضا هذه الآيات الثلث لم ينزل دفعة حتى يلايم ان
يكون الولي في جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجا والصحابة جمعوها بهذا
الوجه بل نقول لو سلم عدم الملايمة على التقدير المذكور فهذا اعتراض
يرد في الحقيقة على خليفتهم عثمان حيث جمع المصاحف على مصحف واحد
وحرف الكلم عن مواضعها ولم يرتب الآيات كما هو حقها وكان له في
ذلك مآرب شتى لا يخفى على اولي النهى واما رابعا فلان تفريع الوجوب
في قوله فيجب ان يحمل الخ على ما نقبله محل تامل وقوله ليتلايم اجزاء
الكلام لا يدل على الوجوب خصوصا اذا دل الدليل على انه لا يصح ارادة
النصرة فتامل هذا واعترض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة بالآية
المذكورة بان الحصر انما يكون فيما فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان النزاع
في الولاية والامامة لم يكن عند نزول الآية ولم يكن في ذلك الزمان امامة
حتى يكون نفيا للتردد والجواب عنه من وجوه اما اولا فلما يستفاد من كلامه
في شرحه للتلخيص في بحث القصر حيث قال ان اعتقاد المخاطب ثبوت
بانفاء [illegible] مما لا يختص بالقصر الغير الحقيقي الا ترى انهم اتفقوا
على صحة ما في الدار الا زيد قصرا حقيقيا مع انه ليس ردا على من اعتقد ان
جميع الناس في الدار والحاصل انه يجوز ان يكون هذا القصر قصر الصفة على
الموصوف قصرا حقيقيا ودفع التردد والنزاع ورد الخطاء انما يشترط في القصر
الاضافي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون قصرا اضافيا فانه تعالى عالم بجميع
الاشياء فلما علم اعتقادهم امامة غيره في الاستقبال كما يدل عليه
حديث الشكوة الذي من جملته وان امرتم عليا ولا اراكم فاعلين الى آخره
قال [illegible] انما وليكم الله تتميما للحجة واما ثالثا فلانه

ويجوز ان يكون الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين انحصار
الولاية في الله ورسوله واشتراكه بينهما وبين غيرهما على ان يكون القصر
لتعيين الاشتراك كما ان القصر في قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
قصر القلب لتحقيق اشتراك الرسالة وعمومها لجميع الناس ورد اختصاصها
بالعرب كما زعمته اليهود والنصارى واما رابعا فلان حاصل كلام المعترض
هو الاعتراض على الله ونسبة اللغو اليه اذ المحتمل ان النزاع في خلافة الثلثة
انما وقع بعد النبي صلى الله عليه واله وسلم امام وخليفة وتردد في خلافة لحصر
فيكون الحصر لغوا واما خامسا فان الحصر يدل على نفي امامة من ينازع مطلقا
لا ان ينازع في ذلك الوقت والا لزم ان يكون كلمة التوحيد نافيا لالوهية
من ادعى الالوهية في وقت نزولها مطلقا وهو ظاهر الفساد ثم اوقد اعترض
ايضا بعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الآية وقال انكم يقولون ان عليا ع
في حال صلوته في غاية ما يكون من الخشوع والخضوع واستغراق جميع حواسه
وقواه وتوجهها شطر الحق حتى انكم تبالغون وتقولون كان اذا اريد اخراج
السهام والنصول من جسمه الواقعة فيه وقت الحرب تركوه الى وقت صلوته
فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها نحو الحق
فكيف مع ذلك احس بالسايل حتى اعطاه خاتمه في حال صلوته واجاب عنه
بعض علمائنا فقال شعر يعطي ويمنع لا تلهيه سكرته * عن النديم ولا يلهوا
عن الكاس * اطاعه سكره حتى تمكن من * فعل الصحات فهذا افضل الناس
وحاصل الجواب انه عليه السلام في تلك الحالة وان كان كما ذكر السايل
لكنه حصل منه التفات ادراك به السايل وسواله ولا يلزم منه التفاته
الى غير الحق لانه فعل فعلا يعود نهايته الى الحق فكان كالشارب الذي فعل
حال سكرته فعلا موافقا لفعل الصحات ولم يلهه ذلك عن نديمه ولا عن كاسه
ولا خرج بذلك الفعل عن سكرته فتامل واقول في الجواب ايضا ان غاية الامر
في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من [illegible] في الكثرة
والخلوة في الجلوة وقد اثبت النقشبندية من متصوفة اهل السنة هذه المرتبة
لانفسهم واشتهر منهم انهم يقولون خلوت در انجمن ميداريم فلا ينبغي ان
ينازع مع علي عليه السلام في حصول نظير هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال
ان النقشبندية قدس الله اسرارهم ينتهون باخر فرقتهم في التصوف الى ابي بكر فجاز ان يحصل
لهم من بركات ابي بكر مرتبة لا يحصل لعلي عليه السلام فان هذا كلام
لا دافع له الا غضب الله تعالى قال المص رفع الله درجته الثاني
قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك نقل الجمهور انها

نزلت

نزلت في بيان فضل علي عليه السلام يوم غدير خم فاخذ رسول الله صلعم
بيد علي عليه السلام وقال ايها الناس الست اولى منكم بانفسكم قالوا بلى
قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيفما دار والمولى يراد به الاولى
بالتصرف لتقدم الست اولى ولعدم صلاحية غيره ههنا انتهى قال
والناصب خفضه الله [illegible] اما ما ذكر من اجماع المفسرين على ان الآية نزلت
[illegible] فهو باطل فان المفسرين لم يجتمعوا على هذا واما ما روي من ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذكره يوم غدير خم حين اخذ بيد علي وقال الست اولى
فقد ثبت هذا في الصحاح وقد ذكرنا سر هذا في ترجمة كتاب كشف الغمة
في معرفة الائمة ومجمله ان واقعة غدير خم كان في مرجع رسول الله صلعم
عام حجة الوداع وغدير خم محل افتراق قبايل العرب وكان النبي صلعم يعلم انه
اخر عمره وانه لا يجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا الاجتماع فاراد ان يوصي
العرب بحفظ محبة اهل بيته وقبيلته ولا شك ان عليا كرم الله وجهه كان
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد بني هاشم واكبر اهل البيت فذكر فضايله
[illegible] واه بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معه ليأخذه العرب
سيدا ويعرفوا فضله وكماله ولينصف المنصف من نفسه لو كان يوم غدير
خم صرح رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخلافة على نقضا جليا لا [illegible]
المقصود الا ترى العرب مع جلافتهم وكفرهم بعد رسول الله صلعم وجعلهم
انبياء فيهم مثل مسيلمة وسجاح وطليحة كانوا يسكتون على خلافة ابي بكر
[illegible] كانوا يتكلمون بنا [illegible] في امر خلافة علي مع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
نص على المنبر بحضر جميع قبايل العرب ان الصف المتامل العاقل علم انه
لا نص هناك انتهى اقول اولا ان المص لم يدع اجماع المفسرين بل
قال نقل الجمهور والمعنى بالجمهور اكثرهم وبالجملة مراد المص من ذلك موافقة
[illegible] معتبري الامامية فيما ذكر ولا نتمنا اتفاق كافتهم
[illegible] اذا ما ذهب اليه بعض من طايفة ووافق فيه آخرون من خصامهم
يكون حجة على باقي تلك الطايفة ولهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور
اهل السنة بان ابا حنيفة قال كذا او الغزالي قال كذا الى غير ذلك من احاد علمائهم
وكذا العكس كما وقع عن هذا الناصب في خطبة كتابه حيث احتج على الامامية
قاطبة بان الحاكم ابي عبد الله روى كذا وهو شيعي امامي وصدور المخالفة عن
بعض [illegible] خصه المتاخرين منهم لا يقدح في ذلك بل ذلك دليل
على [illegible] الشيعة عليهم بذلك استحسنوا المخالفة بو منع

الرواية المنافية اخفاء للحق وترويجا لما ركنوا اليه من الباطل كما فعله الناصب
فى اية الآية بل نقول ان الاجماع واقع على حقيقة ذلك اولا وظهور الخلاف
انما حدث بعد الاجماع للاغراض المذكورة والذى يدل على ذلك ان المفسرين
الذين رووا خلاف ذلك كانوا متاخرين عن الثعلبى ومن يحذو حذوه فضلا
عن قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين وبالجملة من قبايح عادات القوم
وفضايح وقاحاتهم انهم اذا وجدوا آية نازلة فى فضايل اهل البيت ومناقبهم
او حديثا كذلك قد استدل به الشيعة على افضليتهم واحقيتهم فمع انهم ردوه
ايضا قبل ذلك فى كتبهم يردونه حينئذ تارة باحداث مخالف وتارة
بضعف الراوى وتارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالتاويل كانهم
مفوضون فى وضع الدين موكلون فى تشريع الشرايع لسيد المرسلين ولم يسمعوا
كلام رب العالمين حيث قال قتل الخراصون الذين هم فى غمرة ساهون
والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع ذلك كله لا يعتدون
برواية كبار اسلاف الذرية الاطهار واخلاف اهل بيت النبى المختار مثل
زين العابدين وباقر علوم الدين وامام الصادقين وباقى الائمة الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين ومن تبعهم من الصلحاء المؤمنين والاتقياء وتابعيهم
من العرفاء المؤمنين ويطعنون بما هم اولى به من اهل الحق واليقين حيث لا يجدون
كلامهم مطابقا لمرامهم فما اقل حياءهم واكثر اعتداءهم فاى خير فى
ذلك السلف واى جميل يترتب من هذا الخلف لا يرحمهم الله ولا يزكيهم
ولهم عذاب اليم ولقد فضحهم هذا الناصب الشقى العقل الزنيم حيث ارتكب
تحريف آيات الكتاب العظيم واحاديث الرسول الكريم سيما ما اتى به فى
مسئلة اجماع العترة الطاهرة من تنظير آية التطهير بما اخترعه من الآية الحاكمة
عليه بالتكفير فضلا عن عداوة امير الغدير على انه روى الحديث فى صحاح القوم
كالبخارى ورواه احمد بن حنبل امامهم فى مسنده ...... على الوجه
الذى ذكره المص وكذا رواه الثعلبى فى تفسيره وابن المغازلى الشافعى فى كتاب
المناقب من طرق شتى وابن عقدة فى مائة وخمس طرق وذكر الشيخ ابن كثير
الشامى الشافعى عند ذكر احوال محمد بن جرير الطبرى الشافعى انى رايت
كتابا جمع فيه احاديث غدير خم فى مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه حديث
الطير ونقل عن ابى المعالى الجوينى انه كان يتعجب ويقول شاهدت مجلدا
ببغداد فى يد صحاف فيه روايات هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثامنة
والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلى مولاه ويتلوه المجلدة التاسع

والعشرون

والعشرون واثبت الشيخ ابن الجزرى الشافعى فى رسالته الموسومة باسنى
المطالب فى مناقب على بن ابى طالب تواتر هذا الحديث من طرق كثيرة
ونسب منكره الى الجهل والعصبية وبالجملة قد بلغ هذا الخبر فى الاستشهار الى حد
لا يوازى به خبر من الاخبار وتلقته محققوا الامة بالقبول والاعتبار فلا يرده الا
معاند جاحد او من لا اطلاع له على كتب الحديث والآثار وثانيا ان ما سترده
فى بيان ...... فادحا فى دعوى نصوصية الحديث مدفوع بان
تفضل على عليه السلام وكماله وعلمه وجوده وشجاعته وقربه من النبى صلعم
بكونه صهره وابن عمه وكاشف غمه كان ظاهرا على كافة العرب سيما قريش الذين
كان الوصية اليهم اهم وقد نطق القرآن بوجوب محبتهم قبل ذلك لقوله تع
قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى وقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم
فى شانهم انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى اهل بيتى الحديث وقال
اذكركم الله فى اهل بيتى مرات كما ذكره ابن حجر فى صواعقه الى غير ذلك من الاحاديث
الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومزيد توقيرهم وتعظيمهم والتحذير عن
مخالفتهم كما فصل فى كتب الحديث سيما المناقب وقد ذكر المص قدس سره
شيئا منها فى هذا الكتاب فبديهة العقل حاكمة بان نزول النبى صلى الله عليه وآله وسلم
فى زمان ومكان لم يكن نزول الناس متعارفا فيهما حيث كان الهواء على ما روى
فى غاية الحرارة حتى كان الرجل يستظل بدابته ويضع الرداء تحت قدميه من شدة
الرمضاء والمكان مملوا من الاشواك ثم صعوده صلى الله عليه وسلم على منبر
من الاقتاب والدعاء لعلى عليه السلم على وجه يناسب بشان الملوك والخلفاء
... الا لنزول الوحى الايجابى الفورى المذكور فى ذلك الزمان
لاستدراك امر عظيم الشان جليل القدر يختص بخصوص على عليه السلم دون
ساير اهل البيت كنصبه للامامة والخلافة لا لمجرد طلب المحبة والنصرة ونظايرها
سيما وقد انضم الى ذلك ما لا مجال معه لاحتمال الذى توهمه الناصب الشقى
وهو قوله ... صلعم الست اولى بكم من انفسكم فانه نص صريح فى ارادة
رياسة الدين والدنيا فان الاولى بنفس الامة منهم هو النبى والامام عليهما السلم
كما مرت الاشارة اليه فى تحقيق الآية السابقة وقد فهم هذا المعنى من الفصحاء السامعين
لذلك العارفين بمدلولات الكلام العربى عمر بن الخطاب وحسان بن
ثابت وحارث بن نعمان الفهرى اما عمر فلما تواتر من انه هنأ عليا ع
هناك بقوله بخ بخ لك يا ابن ابى طالب صرت مولاى ومولى كل مؤمن ومؤمنة
واما حسان فانه انشد فى مدحه عليه السلم الابيات المشهورة الصريحة فيما ذكرناه
... بلم واثنا عليه النضر بن حارث واما حارث فلما

رواه الثعلبي قدوة مفسري اهل السنة في شان نزول قوله تعالى سال سايل بعذاب واقع الآية من انه لما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بغدير خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي ع فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث بن النعمان الفهري فاتى نحو النبي صلى الله عليه وسلم على ناقة حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته فاناخها وعقلها ثم اتى النبي صلعم وهو في ملاء من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله فقبلناه وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه وامرتنا ان نصوم شهر رمضان فقبلناه وان نحج البيت فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي ابن عمك وفضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شيء منك ام من الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم والذي لا اله الا هو انه من الله فولى الحارث بن نعمان يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سال سايل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر اهل السنة ووضوح حديثه وصراحة مدلوله على ما قررنا ونبهه فصحاء قريش يكون ارتكاب القدح والمنع عليه او تاويله على وجه ينقبض عنه العقل السليم ناشيا من اعوجاج الفطرة وسوء الاستعداد والتفريط في العصبية والعناد ولو كان باعث اتيان النبي صلى الله عليه وسلم بتلك الخطبة في ذلك الزمان والمكان خوف افتراق قبايل العرب كما زعمه الناصب الشقي دون نزول الوحي بالامر الفوري كما يرويه الشيعة عن ائمتهم عليهم السلام لكان النبي صلى الله عليه وسلم قدر في نفسه قبل الوصول الى ذلك المقام قراءة تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الظاهر حينئذ ان ياتي به في صباح ذلك اليوم لا في حر الظهر واثناء الارتحال بل كان الظاهر على ذلك التقدير ان يخطب به في ايام الحج حتى يسمعه كل من حضرها لظهور ان جميع من حضر الحج من العرب وغيرهم لم يصحبوا النبي صلى الله عليه وسلم من مكة الى غدير خم بل بعضهم بقي في مكة ومن كان من اهل اليمين وباقي جزيرة العرب عادوا من مكة اليها فظهر ان الاعلام بذلك في ذلك الوقت و المكان لم يكن من عند النبي صلى الله عليه وسلم ولاجل ما علله الناصب به وانما كان بالوحي الالهي ولاجل ان مقاساة المشقة عند استماع مضمون الخطبة في ذلك الزمان والمكان كان ادعى الى عدم نسيانه كما قيل ان في الكسبيات اعمال فلما تشتهي ولان ذلك ادل على كون ذلك مقتضى حكم الالهي دون اجتهاد النبي كما جوزه القوم عليه الى غير ذلك من الحكم الظاهرة ... وما يدل

على ذلك دلالة صريحة ان ابلاغ محبة اهل البيت ونصرتهم ونحو ذلك مما احتمله الناصب بعد ما سبق ابلاغهما منه عليه السلام مكررا لا يوجب التاكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث يخاطب نبيه بانه اذا لم يفعل ذلك كان كمن لم يبلغ شيئا من احكامه تعالى فتعين ان يكون المراد ابلاغ حكم يتحقق بابلاغه ابلاغ مجموع الاحكام وبه الكمال الدين ... الانعام وانه هو الحكم الذي كان صعبا ثقيلا على الاقوام ... الخامس من اصول دين الاسلام بنصب علي عليه السلام واظهار امامته ووجوب طاعته على الانام لما علم ان قلوب القوم كانت مملوة من بغض علي عليه السلام لقتله اباءهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في غزوات النبي عليه الصلوة والسلام كما تضمنته الرواية التي نقلها من الثعلبي وغيره من الاعلام فكانه تعالى قال بلغ ما انزل اليك من الامر الايجابي ... في تعيين علي للامامة فان لم تفعل واهملت فيه كنت كمن لا يبلغ الكل ونظير ذلك ان المكلف بجميع ما جاء به وامن بالبعض دون البعض الاخر كان كمن لم يؤمن بشيء مما جاء به ثم انه تعالى لما علم ان ذلك الخطب كان صعبا ... النبي صلى الله عليه وسلم حذرا عن اضغان القوم قال لتوطين النبي صلعم وتسليته وعدم مبالاته منهم والله يعصمك من الناس فقدم النص وانقطع الاحتمال الذي قصده الشقي الخناس ان يوسوس به في صدور عوام الناس وثانيا ان ما اشار اليه الناصب بقوله وساواه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة الخ من ان المولى ليس بمعنى الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة ... يرجع الى منع المقدمة التي استدل عليها المص بقوله السابق اولى الخ فلا يكون مسموعا نعم قد عارض ذلك صاحب المواقف بما في اخر الحديث من قوله صلى الله عليه واله وسلم اللهم وال من والاه وبان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وبان الاستعمال ايضا يدل على ... بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون ان يقال مولى الرجلين ... الرجال دون مولى الرجلين مولى الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم الذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه انتهى واقول في النظر تصرفات منها ان اشعار اخر الحديث بارادة المحبة والنصرة ... وتبديل ان اللفظ بعد ما اطلق على احد معانيه لا يناسب ... ما يناسبه في الاشتقاق على معنى اخر وليس كذلك بل ... بعد ... وجوه المحسنات البديعية فالاشعار بذلك ممنوع

حضوصا مع المقدمة المتواترة وايضا موخر الخبر جملة دعائية مستانفة ليس ارتباطه
بوسط الحديث كارتباط المقدمة به فاشعاره بذلك لا يعارض اشعار المقدمة
بخلافه كما لا يخفى ومع هذا ليس الاستدلال على تعيين المراد بمجرد تناسب
المقدمة بل العمدة فيه ما ذكرنا من دلالته عليه بمعونة المقام وانما المقدمة ضميمة
الاستدلال ثم اقول مترقيا عن ذلك ان مؤداه لنا لا علينا لان دلالته
على ما قلناه اولى من دلالته على ما ذكرتم فان قوله صلى الله عليه وسلم اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله لا يليق
الا بمن كان له اولياء واعداء ويحتاج الى النصرة ويحذر من الخذلان ولا يكون
كذلك الا السلطان او امام كما لا يخفى ومنها ان مجيء مفعل بمعنى افعل
مما نقله الشارح التجريد للتجريد عن ابي عبيدة من ايمة اللغة وانه فسر قوله
تعالى مولاكم النار باولاكم وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن
ولاها اي الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى
بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول
عن ايمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس
من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وايضا كون اللفظين بمعنى واحد
لا يقتضي صحة اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن به الآخر من الصلات
لان صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض المعاني
ولان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلاة انما يقترن بعلى والدعاء باللام يقال
صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وقد صرح الشيخ الرضي بترادف
العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وكذا يقال انك
عالم ولا يقال ان انت عالم مع ان المتصل والمنفصل ههنا مترادفان كما صرح به
وامثال ذلك كثير ومنها ان التقييد بقوله تعالى من انفسهم قد دل على ان المراد
من الاولى هو الاولى بالتصرف دون الاولوية في امر من الامور وذلك لانه
لا معنى للاولوية من الناس بنفس الناس الا الاولوية في التصرف نعم لو لم
يوجد القيد المذكور لتم معارضته واستشهاده بقوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم
فانه لو كان نظم الآية مثلا ان اولى الناس بابراهيم من نفسه لكان المراد
الاولى بالتصرف وقس عليه فعلل وتفعلل ورابعا ان ما صدره بقوله فلينصف
المنصف الخ خال عن معنى الانصاف مشتمل على غاية التعصب والاعتساف
اذ لا يخفى ان عمدة العرب من اركان الدين وانصار سيد المرسلين وسادة
العرب اجمعين انما كانوا طوايف قريش الحافين بمهبط الوحي والنبوة من مكة
والمدينة وقد مر انهم كانوا منحرفين عن علي ع لما في صدورهم من ضغاين

ثارات الجاهلية كما اعترف به هذا الناصب الشقي فيما بعد وباقي طوايف العرب
كانوا اعرابا رعايا يرعون دوابهم الصحاري لا سابقة لهم في الاسلام
ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم في ذلك خطاب ولا يعتبر منهم
امتناع ولا ارتكاب مع ان مخالفة طوايف العرب الذين منعوا ابي بكر في
ايام خلافته عن الزكوة وسماهم اهل الردة انما كان اعتقادهم حقية خلافة
اهل البيت عليهم السلام وقدحهم في خلافة ابي بكر كما ذكره الناصب صاحب كتاب
الفتوح عن بني حنيفة وبني كندة وغيرهم على ما نقلناه في كتابنا الموسوم بمجالس
المومنين ويعضده ما ذكره ابن حزم في مسئلة احكام المرتدين من كتابه الموسوم بالمحلى
حيث قال ان اهل الردة قسمين قسما لم يومن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهولاء
حربيون لم يسلموا قط لا يختلف احد في انه يقبل توبتهم واسلامهم والثاني قوم
اسلموا ولم يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى
هذا قوتلوا ولم تختلف الحنفيون والشافعيون في ان هولاء ليس لهم حكم المرتد
اصلا وهم قد خالفوا فعل ابي بكر فيهم ولا نسميهم اهل ردة ودليل ما قلناه
شعر الحطيئة المشهور الذي يقول فيه شعر اطعنا رسول الله ما كان بيننا
فيا لهفا ما بال دين ابي بكر ✽ ايورثها بكرا اذا مات بعده ✽ فتلك لعمر الله قاصمة
الظهر ✽ وان التي طالبتم فمنعتم ✽ لكالتمر او احلى لدي من التمر ✽ فياليتني
دون ان رحلي وناقتي ✽ عشية نجد بالرماح ابو بكر ✽ انتهى وبالجملة اخفاء الجمهور
للنص غير مستبعد عادة فان وجود النص لا يقتضي تواتره ولا اشتهاره عند
الجميع سيما مع داعي الكتمان كما عرفت فيما نحن فيه وذلك كما انه وقع ثلثا و
عشرين سنة بعد الوحي النص على سنة رفع اليدين خمس مرات في اليوم والليلة
وعلى جهر البسملة او اخفاتها ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انه لم يتواتر احدهما
بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان والمسح والغسل
في الوضوء وغيرهما وعدم ترك الاحتجاج لازم على تقدير عصمتهم وانتم تجوزون
الصغيرة عمدا والكبيرة قبل الوحي فما بال غيرهم والمقصود بيانه
انه اذا لم يتحقق مع وجود النص على المسايل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلث
وعشرين سنة ارتفاع الخلاف وتعين واحد الامرين عند الجميع فالامامة التي وقع
النص عليها بتلك الآية او بغيرها مرة او مرتين او ثلث مرات في تلك المدة
بطريق اولى قال بعض الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق
في بحث خبر الواحد ان لقوله شروط رابعها ان لا يكون متروك المحاجة عند ظهور
الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج به عنده فيما بينهم يكون مردودا عند
اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين

واهل الحديث قايلين بان الحديث اذا ثبت سنده فخلاف الصحابي اياه وتركه
العمل والمحاجة لا يوجب ردّه لان الخبر حجة على جميع الانام فالصحابي محجوج به
كغيره انتهى والذي يلوح عند التامل ان تقديم هولاء الجهلاء على امير المومنين ع
غلط نشا واشتهر حتى صار مذهبا بين الناس لعدم التميز للبعض وعدم
قوة اظهار الحق للبعض الاخر او لعروض الشبه كما تقدم ونظيره ما قال الفاضل
التفتازاني في شرح التلخيص من ان التمليح [illegible] مليح
الشعر اذا اتى بشيء مليح وهو ههنا خطا ومحض [illegible] العلامة
حيث سوى بين التمليح والتلميح وفسرهما بان يشار الى قصة مثل او شعر ثم
صار الغلط مستمرا واخذ مذهبا لعدم التميز وكم مثله للعلماء المحققين كما وقع
لابن الحاجب في بحث كلمه لو من الرجوع الى قول الحكماء وترك قول المتقدمين
من اهل العربية فتامل **قال المص** رفع الله درجته الثالث قوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عليكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اجمع المفسرون
وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها نزلت في علي عليه السلم وفاطمة والحسن
والحسين عليهم السلم وروى ابو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي الحمراء قال
خدمت النبي صلى الله عليه واله وسلم نحوا من تسعة اشهر او عشرة عند كل
فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي عليه السلم ثم يقول السلم
يا بني الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه والكذب
من الرجس ولا خلاف في ان امير المومنين عليه السلام ادعى الخلافة لنفسه
فيجب ان يكون صادقا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول [illegible]
المفسرين على ان الاية نزلت في علي خلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك
بل اكثر المفسرين على ان الاية نزلت في شان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم
وهو المناسب لنظم القران قوله تع يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن
فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا مع[illegible] بيوتكن
ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا هذا نص القران
يدل على انها نزلت في ازواج النبي صلى الله عليه وسلم لانه مذكور في قرن حكاياتهن
والمخاطبة معهن ولكن لما عدل عن صيغة خطاب المونث الى خطاب الذكور فلا يبعد
ان يكون نازلة في شان كل اهل بيت النبي من الرجال والنساء فتشمله عليا و
فاطمة والحسن والحسين وازواج النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فلي[illegible]
ههنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب بل المراد من الر[illegible]

فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
وعليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته

كان زنا

كان زنا وعليه كما يدل عليه سابق الاية وهو قوله تعالى فيطمع الذي في قلبه مرض ولو سلمنا
هذا فلا نسلم ان عليا رضي الله ادعى الامامة لنفسه ولو كان يدعيها لما كان يدعيها بالعجز
والخفية لوجود القوة والشجاعة والاعوان وكثرة القبايل والعشاير وشرف القوم
وغيرها من الفضايل ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عايشة
مواخذة بذنبها في وقعة جمل لان الاية نزلت فيها وفي ازواج النبي وغيرها على قول
اكثر المفسرين فلا تم هذا الاستدلال بهذه الاية انتهى **اقول** فيه نظر
من وجوه اما اولا فلما مر من ان مراد المص من اجماع المفسرين من الشيعة والسنة على
ذلك وان هذا المعنى محقق لموافقة بعض المفسرين من اهل السنة معهم وان ذهب
اليه من بعضهم طايفة ووافق فيه اخرون من خصامهم حجة على الكل وايضا قد قلنا
سابقا ان مراد المص دعوى اجماعهم على ذلك قبل ظهور المخالف والمخالف
حادث لا يعتد به والذي يدل على ذلك ان من المفسرين من روى خلاف ذلك
كلهم متاخرين عن الثعلبي واحمد بن حنبل ولهذا لم يذكر الناصب الرجس المارد
من اكثر هولاء المفسرين المخالفين الذين ادعى وجودهم واحدا باسمه بل قد كذبه
في ذلك من هو اعلم منه بالحديث والتفسير من مشايخ نحلته اذ قال الشيخ ابن
الحجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين
لتذكير ضمير عنكم الخ واما ثانيا فلان ما ذكره من المناسبة انما يجب رعايتها
اذا لم يمنع عنه مانع ومن البين ان تذكير ضمير عنكم ويطهركم وبعض القراين الخارجة
لاتية مانع عن ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الاية على خصوص الازواج
نظرا الى تلك المناسبة قد جعل نفسه مورد القول الشاعر **شعر**
اتيت شيئا وغابت عنك اشياء على ان في تغير الاسلوب في الايات
المتقاربة المسوقة لذكر اهل البيت والازواج دقيقة هي ان الازواج في محل واهل
البيت في محل اخر عند الله تعالى واما ثالثا فلان قوله هذا نص القران يدل على ان
اشار فيه بقوله هذا الى الايات التي ذكرها الناصب وهي السابقة على اية التطهير
التي ذكرها المص فسلم انها تدل على ارادة الازواج لكن لا تجدي نفعا وان اشار الى
مجموعها واية التطهير فلون خصوص اية التطهير ايضا دالة على ذلك ظاهر البطلان بل هو
نص في خلاف ذلك لما عرفت وستعرفه واما الاستدلال على ما فهمه من الدلالة
بقوله لانه مذكور في قرن حكاياتهن الخ ففيه ان كون الاية الاولى في ازواجه عليه ع لا يمنع
عن كون ما هو في قرنها متصلا بها بعدها في غيرهن سيما اذا قام الدليل
على ذلك وهو تذكير ضمير عنكم ويطهركم وما روي من انه ع لما نزلت الاية جمع
عليا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم وجللهم بكساء فدكي فقال هولاء اهل بيتي
فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما رواه المص ههنا عن محمد بن عمران

وما رواه الشيخ ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد
بن ارقم انه صلى الله عليه وسلم قال اذكركم الله في اهل بيتي فقلنا لزيد من اهل بيته
نساؤه قال لا ايم الله ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع
الى ابيها وقومها اهل بيته اصله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده وهو مذكور
في جامع الاصول ايضا واقول يفهم من قول زيد ان المرأة تكون مع الرجل العصر
من الدهر الخ ان اطلاق اهل البيت على الازواج ليس باصل وضع اللغة
وانما هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراده الذي يتبادر في امثال هذا
الحديث من اهل البيت اصله وعصبته الذين لا يزول نسبتهم عنه اصلا دون الازواج
وعلى التقديرين فهو مؤيد لمطلوبنا وذكر سيد المحدثين جمال الملة والدين عطاء الله
الحسيني في كتاب تحفة الاحباء خمس احاديث اثنان منها وهما المسند الى ام سلمة
رضي الله عنها نص صريح في الباب لان احدهما وهو الذي نقله من جامع الترمذي
وذكر ان الحاكم حكم بصحته قد اشتمل على انه لما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم
عند ادخال علي وفاطمة وسبطيه في العباء ما قال قالت ام سلمة رضي الله عنها
يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير او الى خير والحديث الثاني
هو الذي نقله عن كتاب المصابيح في بيان شان النزول لابي العباس احمد بن
الحسن المفسر الضرير الاسفرايني قد تضمن انه عم لما ادخل عليا وفاطمة وسبطيه في
العباء قال اللهم هؤلاء اهل بيتي واطهار عترتي واطايب ارومتي من لحمي ودمي اليك
لا الى النار اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعاء ثلثا قالت ام سلمة
قلت يا رسول الله وانا معهم قال انك الى خير وانت من خير ازواجي ثم قال
السيد قدس سره فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الآية انما نزلت في شان
الخمسة المذكورين عليهم السلام ولهذا يقال لهم آل العباء ولله در من قال
من اهل الكمال شعر على الله في كل الامور توكلي ❊ وبالخمس اصحاب العباء
توسلي ❊ محمد المبعوث حقا وبنته ❊ وسبطيه ثم المقتدى المرتضى علي ❊ ان قيل
ما ذكر من الاحاديث معارضة بما روي ان ام سلمة قالت ارسل صلعم الى
من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله قلنا لا نسلم صحة سندها ولو سلم فنقول
انها في هذه الرواية في معرض التهمة بجر نفع وشرف لنفسها فلا يسمع قولها
وحدها ولو سلم فنقول ان كونها من اهل البيت قد علق فيها بمشية الله تعالى فلا يكون
من اهل البيت جزما مع انها لو كانت منهن لما سألته لانها من اهل اللسان
والترجيح معنا بعد التعارض وهو ظاهر وايضا اهل بيت الرجل في العرف هم
قرابته من عترته لا الازواج بدليل سبق الفهم الى ذلك وهو السابق الى اهل
كل عصر والمتداول في اشعارهم واخبارهم كما في ذكر اهل بيت النبي

في شعر او غيره الا وهو يريد ما ذكرناه لا الازواج ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان مناقشة
الجمهور في هذا المقام انما نشأ من حملهم البيت في الآية والحديث على البيت المبني
من الطين والخشب المشتمل على الحجرات التي كان يسكنها النبي صلى الله عليه وآله وسلم
مع اهل بيته وازواجه اذ لو اريد بالبيت ذلك لاحتمل ما فهموه لكن الظاهر ان المراد
باهل البيت على طبق قولهم واهل القرآن اهل بيت النبوة ولا ريب ان هذا منوط
بحصول كمال الامامة والاستعداد الم... للتنصيص والتعيين من الله ورسوله
على المتصف به كما ... الحديث ولهذا احتاجت ام سلمة الى السؤال عن اهليتها
للدخول فيهم كما مر ونظير ذلك ان المتبادر من الارث في قوله تعالى وورث
سليمان داود هو ارث المال وقد قيل المراد به ارث النبوة او العلم فافهم
دفوق ما ذكرناه كلام وهو انه لا يبعد ان يكون اختلاف آية التطهير مع ما قبلها على طريق
الالتفات من الازواج الى النبي واهل بيته عليهم السلام على معنى ان تاديب الازواج
وترغيبهن الى الصلاح والسداد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت
عليهم السلام فحاصل نظم الآية على هذا ان الله تعالى رغب ازواج النبي صلى الله عليه وسلم
الى العفة والصلاح بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصوما يا اهل البيت هو اللائق
ان يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صالحا كما قال والطيبات للطيبين وايضا
فما الدليل على ان هذه الآيات نزلت دفعة واحدة بهذا الترتيب او كانت في
اللوح بهذا الوجه وما المانع من ان يكون قوله تعالى انما يريد الله الآية نزلت في غير
الوقت الذي نزلت فيه اقمن الصلوة وآتين الزكوة ويكون عثمان او غيره جعلها
في هذا الموضع ظنا منه انهن المخاطبات بها او اجتهادا في الترتيب وليس يمكن
انكار هذا لان من المعلوم انه وقع اختلاف كثير في ترتيب المصاحف حتى صولح
الناس على مصحف عثمان والاختلاف انما هو في الترتيب البتة لان القرآن متواتر
كما لا يخفى واما رابعا فلان قول الناصب الرجس وعلى هذا فليس الرجس ههنا
محمولا على الطهارة من كل الذنوب الخ مردود بان الرجس لا يحمل على الطهارة لظهور
بطلان ذلك وانما يحمل الطهارة عن الرجس وايضا الذي حمل الطهارة على الطهارة
من كل الذنوب انما حمله عليه على تقدير ان يكون المراد من اهل البيت المذكور في
الآية الخمسة من آل العباء لا على تقدير ان يراد منها الازواج فبقي كون الطهارة محمولا
على الطهارة عن كل الذنوب على التقدير الثاني ظاهر لا حاجة الى ذكره واما ما ذكره من
انا لا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه فقد مر الاستدلال عليه مفصلا واما خامسا
فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة ماخوذة
بذنبها في وقعة جمل الخ فيه مؤاخذة ظاهرة لان دخول عائشة في الآية فرض محال ومن
الجائز ان يستلزم محال محالا آخر فافهم وتدبر ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الخبر والارادة

ولا اختلاف في القرآن لان القرآن متواتر

المدلول عليها بقوله تعالى انما يريد الله الآية انما هو خبر عن وقوع الفعل خاصة دون الارادة
التي يكون لها لفظ الامر الآتي قوله تعالى يريد ليبين لكم وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر
نوط عام في الآيتين فلو لم يكن بين آية التطهير وبين هاتين الآيتين فرق لما كان
لتخصيصها باهل البيت عليهم السلم معنى لانه جل جلاله اراد بها المدح لهم ولا يحصل
المدح الا بوقوع الفعل ولانهم احداث الاذهاب لا يكون الا بعد الثبوت فقوله تعالى
ليذهب عنكم الرجس يكون دالا على انه كان ثابتا فيهم الا ان هذا مدفوع بان
مبنى هذا القول على التخيل الذهني فلا يكون ثابتا الا ترى انه يقول للمخاطب
اذهب الله عنك كل مرض وان كان ذلك غير حاصل فيه فهذه الآية تزيل
الخيال الذي يتصوره الانسان في ذهنه ثم ان لنا في تحقيق هذه الآية رسالة مفردة
فمن اراد زيادة استبصار في المرام فعليه بها وبالله التوفيق قال المصنف
رفع الله درجته الرابع قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وروى
الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس رضي
قال لما نزل قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله من قرابتك
الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم
وجوب الطاعة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اختلفوا في معنى الآية
فقال بعضهم الاستثناء منقطع والمعنى لا اسئلكم على تبليغ الرسالة اجرا لكن
المودة في القربى حاصل بيني وبينكم فلهذا اسعى واجتهد في هدايتكم وتبليغ الرسالة
اليكم وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا اسئلكم عليه اجرا من الاجور الا
المودة لكم في قرابتي وظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي صلى الله عليه وسلم
ولو خصصناه بمن ذكر لا يدل على خلافة علي ع بل يدل على وجوب مودته واجب
على كل المسلمين والمودة تكون مع الطاعة ولا كل متاع يجب ان يكون صاحب
الزعامة الكبرى والعجب من هذا الرجل انه يستدل على المطلوب وكلامه في غاية البعد
من الاستدلال وهو لا يفهم هذا انتهى اقول الظاهر ان الاختلاف اختلاق
من الناصب الذي ليس له خلاق لما تقرر عند المحققين من اهل العربية والاصول
ان الاستثناء المنقطع مجاز واقع على خلاف الاصل وانه لا يحمل على المنقطع الا لتعذر
المتصل بل ربما عدلوا عن ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر الى الذهن مخالفين له لغرض
الحمل على المتصل الذي هو الظاهر من الاستثناء كما صرح به الشارح العضد حيث قال
واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجاز
في المنقطع فلذلك لم يحمله علماء الامصار على المنفصل حتى عدلوا للحمل على المتصل
الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا وله علي ابل الا شاة ان
معناه الا قيمة ثوب او قيمة شاة فيرتكبون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير

هذا التي

ونحن نقول ان مودتهم

الاختلاف الاقوال
خلاف

متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة ظاهر فرارا عنه انتهى واما ما ذكره من
ان ظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي صلى الله عليه وسلم فمسلم لكن
الحديث الصحيح خصصها بعلي وفاطمة وابنيهما عليهما السلام كما مر فلا حاجة احد لنا
الى تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال فقول الناصب ولو خصصناه الى آخره ليس على
ما ينبغي فافهم واما ما ذكره من انه لا يستدل على خلافة علي ع فجهالة صرفة او تجاهل
محض لظهور دلالة الآية على ان مودة علي ع واجبة لمقتضى الآية حيث جعل الله تعالى
اجر الارسال الى ما ليس خوف به الثواب الدائم مودة ذوي القربى وانما يجب ذلك
مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطاء عنهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون
بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله الآية وغير علي ع ليس بمعصوم بالاتفاق
فتعين ان يكون هو الامام وقد روى ابن الحجر في الباب العاشر من صواعقه عن امامه
الشافعي شعرا في وجوب ذلك برغم انف الناصب الهالك وهو قوله شعر
يا اهل بيت رسول الله حبكم ∴ فرض من الله في القرآن انزله ∴ كفاكم من عظيم القدر
انكم ∴ من لا يصلي عليكم لا صلوة له ∴ على ان اقامة الشيعة للدليل على امامة علي ع
على اهل السنة غير واجب بل تبرع لاتفاق اهل السنة معهم على امامته بعد رسول الله صلعم
غاية الامر انهم ينفون الواسطة واهل السنة يثبتونها والدليل على المثبت
دون النافي كما تقرر في موضعه الا ان يرتكبوا خرق الاجماع بانكار امامته مطلقا فحينئذ
يجب على الشيعة اقامة الدليل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف
رفع الله درجته الخامس قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله
قال الثعلبي رواه ابن عباس انها نزلت في علي ع لما هرب النبي صلى الله عليه وسلم
الى الغار خلفه لقضاء ديونه ورد ودايعه فبات على فراشه واحاط المشركون
بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل وميكائيل اني قد آخيت بينكما وجعلت عمر احد
كما اطول من عمر الآخر فايكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كل منهما الحيوة فاوحى الله تعالى
اليهما الا كنتما مثل علي بن ابي طالب آخيت بينه وبين رسول الله فبات على فراشه
يفديه بنفسه ويؤثره بالحيوة اهبطا الى الارض فاحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل ع
عند راسه وميكائيل عليه السلم عند رجله فقال جبرئيل بخ بخ يا ابن ابي طالب
يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اختلف
المفسرون ان الآية نزلت فيمن قال كثير منهم نزل في صهيب الرومي وانه كان
رجلا غنيا بمكة فلما هاجر رسول الله صلعم قصد الهجرة فقال يا معشر قريش الكم
تعلمون اني كثير المال واني تركت لكم اموالي فدعوني اهاجر في سبيل الله ولكم مالي
فلما هاجر وترك الاموال انزل الله هذه الآية فلما دخل صهيب على رسول الله صلعم
قرا عليه الآية وقال ربح البيع واكثر المفسرين على انها نزلت في الزبير بن عوام

ومقداد بن الاسود لما بعثهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لينزلوا خبيب
بن العدي من خشبته التي صلب عليه وكان صلب بمكة وحوله اربعين من المشركين
ففديا بنفسهما حتى انزلاه فانزل الله الآية ولو كان نازلا في شان امير المومنين ع
علي فهو يدل على فضله واجتهاده في طاعة النبي صلى الله عليه وسلم وبذل الروح له
وكل هذه مسلمة لا كلام لاحد فيه ولكن ليس هو نص في امامته كما لا يخفى انتهى **اقول**
روى فخر الدين الرازي ونظام الدين النيشابوري في تفسيرهما ان الآية نزلت
في شان علي ع كما رواها المص ورووا ايضا نزوله في شان ... عن سعيد بن المسيب
وهو شقي فاسق من اعداء اهل البيت عليهم السلم كما يستفاد من كتب الجمهور
ايضا ومن جملة آثار عداوته انه لم يصل على جنازة علي بن الحسين عليه السلم مع اخبار
غلامه له بذلك وخطاب الشقي اياه على وجه منكر مذكور في موضعه مع انه لا ارتباط
لهذه الرواية بمدلول الآية لان مدلولها بذل النفس والروح ومدلول الرواية بذل المال
واين هذا من ذاك وهذا ايضا من جملة امارات عداوة الشقي حيث لم يرض بصرف
الرواية المتضمنة لمنقبة علي ع الى آخر قرشي بل صرفها عنه الى عبد سود رومي علم انه ايضا
من اعداء اهل البيت عليهم السلم ولعل الناصب لما تفطن بعدم الارتباط وضعها
من تلقاء نفسه في شان الزبير والمقداد على وجه يرتبط بالمراد والله الهادي للسداد واما
قوله ولكن ليس هو نص في امامته فمكابرة صريحة لانه اذا قال له جبرئيل من مثلك
يا ابن ابي طالب وقد دل هذا على انتفاء مثل له في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
فقد صار نصا في تعينه للامامة دون من لا يماثله في شيء كما هو صريح الكلام ونعم
ما اشار بعض فضلائنا الى تفضيل فضيلة تمكين علي عليه السلام على فراش النبي صلعم
في تلك الليلة بقوله شعر: نيست در بحث امامت معتبر قول فضول
هجرت که خوابیده است بر جای رسول و تفضيل المفضول باطل كما تر بيانه مدرر
قال المص رفع الله درجته السادس آية المباهلة اجمع المفسرون على ان ابناءنا
اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام ونساءنا اشارة الى فاطمة عليها السلام
وانفسنا اشارة الى علي ع فجعله الله نفس محمد صلعم والمراد المساواة ومساوي الاكمل
والاولى بالتصرف اكمل واولى بالتصرف وهذه الآية من اول دليل على علو مرتبة
امير المومنين ع لانه تعالى حكم بالمساواة لنفس رسول الله صلعم وانه تعالى عينه في استعانة
النبي صلى الله عليه وسلم به في الدعاء واي فضيلة اعظم من ان يامر الله تعالى نبيه
بان يستعين به على الدعاء اليه والتوسل به ولمن حصلت هذه المرتبة انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا
اهل بيتهم وقراباتهم ليشمل البهلة ساير اصحابهم فجمع رسول الله صلى الله عليه وسلم
اولاده ونسائه والمراد بالانفس ههنا الرجال كانه امر بان يجمع نساءه واولاده

ورجال اهل بيته فكان النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله صلعم
وعلي واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانها من ضرورات
الدين لان غير النبي من الامة لا يساوي النبي اصلا ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين
وكيف يمكن المساواة والنبي صلى الله عليه وسلم نبي مرسل خاتم الانبياء افضل
اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي كرم الله وجهه نعم لامير المومنين
علي عليه السلام في هذه الآية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن لا تصير دالة على النص
بامامته انتهى **اقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام منها انه اذا كان عادة ارباب
المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم ليشمل البهلة ساير اصحابهم كما اعترف
به الناصب دون من يعتقد مزيد عناية الله تعالى فيهم فلم خالف النبي صلعم
هذه العادة ولم يجعل البهلة شاملة لجميع قراباته واصحابه من بني هاشم قاطبة
بل خص من النساء فاطمة ومن الرجال عليا ع ومن الاولاد سبطيه وحيث
خالف العادة المالوفة وخص الاربعة بالبهلة علم ان الباقي من قراباته
لم يكونوا في مكان القرب من الله ومزيد عنايته فيهم وايضا لو كانت
العادة الشمول والتعميم كما ذكره الناصب الزنيم لاعترض عليه النصارى
الذين كانوا طرف المباهلة بمخالفته لما جرت عليه العادة ولاحتجوا عليه
بذلك واما قوله والرجال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلي فقد قصد
الناصب فيه حمل لفظ الانفس على حقيقة الجمع عند بعضهم ولم يعلم ان
النبي صلعم في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما تقرر في الاصول و
منها ان ما ذكره من ان مساواة الولي للنبي خروج عن الدين خروج عن الحق وتغيير
وجهل عن معرفة امير المومنين وسيد الوصيين واخي سيد المرسلين واما
ما تمسك به في الاستبعاد عن ذلك من انه كيف يمكن المساواة والنبي صلعم
مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم ففيه ان هذا كناية عن غاية الاختصاص
والقرب والمحبة لانه اذا كملت المحبة بين اثنين يقال انهما متحدان معنى و
ان افترقا صورة وغاية ما يلزم من ذلك المساوات في الدرجة لا في النبوة
ومن البين انه لو لم يكن لعلي ع مداناة ومقاربة على الحد المذكور لما اجرى
الله تعالى عليه انه نفس الرسول ولما كان علي ع والولديه الصغيرين عليهم
اولى من اخيه جعفر او عقيل مثلا لتساويهم في القرابة فاندفع بهذا ايضا ما ذكره
الناصب من ان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم الخ
والحاصل ان النبي صلعم لما كان عارفا بجلال الله سبحانه خائفا منه غاية الخوف
استعان في المباهلة التي هي الدعاء من الجانبين بهلاك الآخر وبالبعد
عن رحمة الله تعالى بجماعة تيقن بهم فضيلة ومنزلة عند الله تعالى لدعائهم

في المباهلة فان كثرة الافاضل ادخل في الاستجابة كما علم من سنة النبي صلعم
ايضا فترك دعوة من ليسا وبهم في الفضل عند الله تعم من النبي صلى الله عليه وسلم
اخلال بشدة الاهتمام في امر الدين والنبي منزه عنه ومما يدل على استعانته صلعم
بهم في المباهلة قوله تعم ثم نبتهل بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره
وغيره في غيره من ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد غدا محتضنا
بالحسين اخذا بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا انا
دعوت فامنوا وكذا ما قال اسقف النصارى وهو المسمى بابي الحارثة حين
تقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وجثى على ركبته والله جثا الانبيا للمباهلة
يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سالوا الله ان يزيل جبلا من مكانه
لازاله فلا تبتهلوا الى اخر ما رواه القاضي وغيره ويويد دلالة الاية على افضلية
علي عليه السلام ما في كتاب الصواعق المحرقة لابن الحجر رواية عن الدارقطني
ان عليا عم يوم الشورى احتج على اهلها فقال لهم انشدكم الله هل فيكم احد
اقرب الى رسول الله صلعم في الرحم مني ومن جعله نفسه وابناءه وابناه ونساءه
غيري قالوا اللهم لا الحديث وايضا نقول ليس المراد من النفسية حقيقة الاتحاد
بل المراد المساوات فيما يمكن المساواة فيه من الفضايل والكمالات لانه اقرب
المعاني المجازية الى المعنى الحقيقي فيحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة
الاصول ولا شك ان الرسول صلى الله عليه وسلم افضل الناس اتفاقا
ومساوي الافضل افضل وعلى ان يقال ايضا ان مراد المص بالمساواة
المساواة في الصفات النفسية وحينئذ نقول ان اراد الناصب بكون نبينا
صلى الله عليه وسلم نبيا مرسلا خاتم النبوة بعثه على الوجه المذكور فظاهر ان
هذا ليس من صفات النفس كما صرح به الغزالي في المنخول حيث قال ليست
الاحكام للافعال صفات ذاتية وانما معناها ارتباط خطاب الشارع بها امرا
ونهيا حثا وزجرا فالمحرم هو المقول فيه لا تفعلوه والواجب هو المقول فيه
لا تتركوه وهو كالنبوة ليست ذاتية نفسية النبي صلى الله عليه وسلم ولكنها
عبارة عن اختصاص شخص بخطاب التبليغ انتهى وان اراد به الصفة الكاملة النفسية
التي تنبعث عنه البعث على الوجه المذكور ويقتضي المساوات في الدرجة فلا يمتنع
ان يكون تلك الصفة وتلك الدرجة حاصلة لامير المومنين عليه السلم غاية الامر
ان خصوصية خاتمية نبينا صلعم منعت عن بعثه على الوجه المخصوص وعن
اطلاق الاسم عليه شرعا كما قيل بمثله في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى الموجود
لا في موضوع على الله سبحانه وليس هذا ابعد مما رويه اصحاب هذا الناصب
التفرقة في شان ابي بكر من ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انا ابو بكر كفرسي رهان

وزاده

وفي شان عمر انه قال صلعم لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب رواه في المشكوة
عن الترمذي واما ما ذكره الناصب من ان هذه الاية ليست دالة على النص بالامامة
فمردود بان المص لم يحصر مطالب هذا الباب في النص على خلافة علي عليه السلام
بل المدعى كما صرح به سابقا في عنوان ما نحن فيه من البحث الرابع اقامة الدليل
على الامامة اعم من ان يكون ودالا على نفسها او شرايطها ولوازمها من العصمة
والافضلية واستجماع الفضايل على وجه لا يلحقه غيره فيه وقد علم ذلك صاحب
المواقف حيث قال والهم اي للشيعة في بيان افضلية علي مسلكان الاول
ما يدل على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول اية المباهلة الثاني خبر الطير الى ان قال المسلك
الثاني ما يدل على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بماله من
الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وهو اعلم
الصحابة لانه كان اه تعم كما ترى صاحب المواقف بعد ذلك وقال في الجواب
عن المسلكين بانه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها الى كثرة الثواب
والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها
وما يعود الى نصرة الاسلام وماثرهم في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب
السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يديه عثمان بن عفان
وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم
الاسلام وكان دايما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حيات النبي وبعد
وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل
بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الكثرة الثواب بل مستندها النقل و
ليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن الذي هو كاف في
الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة
بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما احاد او
ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة الثواب
موجبا لزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله
ان لا يثبت المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد
القطع بالافضلية بل غاية الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح مع
وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم
علي وحسن ظننا بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا
اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله تعم وقال الامدي وقد يراد
بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الاخر
كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع فيما بين

الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصه بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره
له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى
ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضايل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة
ارجح من فضايل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم في الافضلية
بهذا المعنى ايضا انتهى وقال شارح العقايد النسفية واما نحن فقد وجدنا دلايل
الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون
التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في
تفضيل عثمان حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة
الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة
وان اريد كثرة ما يعده ذووا العقول من الفضايل فلا انتهى واقول في الكل نظر
اما ما ذكره صاحب المواقف فلانه لا يخفى على من له ادنى عقل وتميز ان الكرامة
والثواب الذي هو عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضايل و
الكمالات التي لا شك في انها اكثر تحققا في علي عليه السلام وبعضها كان مخصوصا
به فلا معنى لان يكون لغيره وعزة وكرامة وثواب اكثر او مساو واما ما ذكره
من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة فاسلم على يده عثمان الخ ففيه ان
جميع من اسلم قبل الهجرة لم يزدوا على اربعين رجلا اكثرهم قد اسلموا ابتداء بدعوة
رسول الله صلعم بنفسه وعلى تقدير اسلام هولاء الخمسة بيد ابي بكر كيف
يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا انما يقال اذا اجاب دعوة الشخص جماعة
كثيرة من الناس لا خمسة او ستة بل لو صح اخذ ذلك لا شتهر به علي وعلى
تقدير تسليم استقامته ذلك فقد اسلم على يد علي ع الوف من العرب
والعجم ومنها طوايف همدان من اهل اليمن باسرها حتى روي انه لما وصل خبر علي ع
الى رسول الله صلعم باسلام همدان خر ساجدا ووقع في السجدة شكر الله تعالى قايلا السلام
على همدان مكررا واما ما ذكره من منازعة ابي بكر للكفار فهو مجرد عبارة لان المنازعة
انما يطلق فيما امكن لكل من الطرفين مقاومة وكان امر ابي بكر قبل الهجرة ان ربطه
الكفار بحبل ويضرب او يصفع وينتف لحيته كما سيجي نقلا عن اوليائه
وبعد الهجرة نجا من ذلك لكن لم يباشر احدا قط في شيء من غزوات النبي صلعم
بل عادته الفرار عن الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار واعلاء الدين
واما ما ذكره من انه لا مطمع في الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب فغير مسلم لما
عرفت وعلى تقدير التسليم غير مفيد لغير مقصوده اذ كيف يتصور من العاقل ان
يذهب الى عدم اولوية الامامة من يكون متصفا بهذه الصفات الكاملة بمجرد
احتمال ان يكون غيره افضل في الواقع اذ من الظاهر ان العاقل يقول ان الان

فى نظرنا

في نظرنا هذا الشخص افضل واحق واولى بالامامة الى ان يثبت في غيره ضرورة
انه لا معنى لان يقال ان اخذ العلم مثلا ممن لا يكون ذلك معلوما منه وهذا ظاهر
جدا عند العقل وقد ورد في النقل من القرآن والحديث ايضا كقوله تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون يعني ان
الذي يكون صاحب هداية وعلم بالحق احق واولى بان يهتدي به الخلق ويقتبس
الحق من انوار هدايته وعلمه او الذي لا هداية له ولا علم الى ان يتعلم العلم و
الهداية عن غيره فكيف تحكمون انتم ايها العقلاء يعني من المعلوم ان العقل يحكم
بان الاول احق واولى بمتابعة الخلق له واهتدائهم واقتدائهم به و
بخلافه مكابرة وعناد لا يخفى على اولي النهى واما ما ذكره من ان هذه المسئلة
ليست مسئلة يتعلق بها عمل الخ ففيه انه كيف ينكر تعلق العمل بها مع امكان
تاديتها الى الوقوع في تفضيل المفضول وتقديمه وتاخير من هو مقدم في نفس الامر
وهو ان لم يكن كفرا لا اقل من ان يكون فسقا لقوله تعالى من كان في هذه اعمى فهو
في الآخرة اعمى واضل سبيلا والعمى هو عدم تعلم الحق كما فسر وبالجملة كيف يحكم
بانه مما لا يتعلق به شيء من الاعمال مع ان اكثر المخالفات بين الشيعة وجمهور
اهل السنة بحيث يلعن بعضهم بعضا وقع من جهة التخمين وجب تحقيق هذه
المسئلة وتحصيل اليقين فيها ليعلم من يجب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع
في سخط الله تعالى واما ما ذكره من ان النصوص متعارضة فغير مسلم لما بينا
سابقا من ان النصوص الواردة في شان علي ع مما اتفق عليها الفريقان بخلاف
ما روي في شان غيره من الثلثة نعم ما روي في مطاعن الثلث معارض بما روي
في مناقبهم فافهم واما ما ذكره من انه ليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا
لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان
لا يثيب المطيع ويثيب غيره فمدفوع بما اصلناه واثبتناه سابقا من قاعدة
الحسن والقبح العقليين واما ما ذكر من ان ثبوت الامامة وان كان قطعيا
لا يفيد القطع بالافضلية الخ فمدفوع بانه على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع
وجود الفاضل كما يقتضيه العقل السليم يكون صحة الخلافة مبنية على الاتصاف
بالافضلية فالظن فيها يستلزم الظن في الخلافة قطعا واما قوله ولا قطع بان امامة
المفضول لا يصح مع وجود الفاضل فهو مكابرة على ما يقطع به العقل السليم
بناء على الالف بتحسين ما فعله السلف من مخالفة مقتضى العقل في مسئلة الامامة
فلا يلتفت اليه واما ما ذكره بقوله لكنا وجدنا السلف قالوا الخ فمردود بان ذلك
السلف كانوا ممن لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالتزام التقليد
الذميم الذي رد الله عليه في كتابه الكريم معاتبا للكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا

علمه معلوما اوليا واحسن ممن يكون

اباؤنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وحسن الظن بهم لم ينشا الا من
قلة الفطن وضيق العطن وانه من قبيل ان بعض الظن مع ان مجرد حسن الظن
بهم لا يقتضي وجوب متابعتهم كما لا يخفى وبالجملة انهم بنوا الافضلية على الترتيب
الوجودي في الخلافة ولا طائل في ذلك لانا نعلم انه لو جعلوا الخمسين من الصحابة
خلفاء قبل امير المؤمنين ع لفضلوا الجميع هؤلاء عليه عليه السلام وكيف يوجب
الترتيب الوجودي الصوري مرتبة وفضيلة مع ان هؤلاء لكونهم صفر اليد
عن الفضائل والعدد كان نسبتهم الى علي عليه السلام نسبة الاصفار الى العدد
فلا يورث تقدمهم الصوري عليه عليه السلام الا زيادة ما كان له من المرتبة والمقام
كما قال الشاعر رحمه الله شعر از مرتبه صوری خلافت مقصود . جز عرض كمال
اسد الله نبود . گر گشت رقم سه صفر پیش از الف . پیداست که رتبه کدامی افزود
وكان القوم مع جهلهم بعلم المنطق وحكمهم بتحريمه شبهوا امير المؤمنين عليه السلام
بالشكل الرابع حيث اسقط بعضهم عن درجة الاعتبار لمخالفته الاول واعتبروا
الثاني بعد الاول لموافقته معه في اشرف المقدمتين عندهم وهو غصب الخلافة
عن اهل البيت عليهم السلام ولهذا سميا بالعمرين ثم اعتبروا الثالث لموافقته
معه في مقدمة اخرى وهي ترويج احكام الاولين واقتفاء سيرتهما واعتبروا عليا ع
في المرتبة الرابعة لان طبعه ع كان مخالفا للاول والثاني اصلا وراسا ولهذا لما قال
له عبد الرحمن بن عوف يوم الشورى امدد يدك ابايعك بسيرة الشيخين امتنع
عن ذلك وقال بل بمقتضى الكتاب والسنة فعدل عنه ع الى عثمان بالشرط المذكور
فقبل منه ذلك واما ما ذكره الآمدي بقوله اذ ما من فضيلة يبين اختصاصها بواحد
منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها ففيه نظر ظاهر اذ بعد ما فرض
اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم الا ان
يراد الاشتراك في اصل انواع تلك الفضائل لكن على نحو ان يدعى اشتراك الصبي
القاري للصرف الزنجاني ونحوه مع معلمه المتبحر في العلوم العقلية والنقلية او يدعى
اشتراك من قلع باب خيبر وقتل عمرو بن عبد ود وامثاله مع من قلع باب بيته
او قتل نحو الضب والفارة في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن والشناعة واما
ما ذكره من انه لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة
ارجح من فضائل كثيرة فمدخول بما مر من انا لا نحتاج في تعيين الامام الا الى الفحص عن
حال من استجمع فيه شرائط الامامة والرياسة من الفضائل والكمالات الظاهرة
وانه لا التفات للعاقل الى احتمال كون غيره ممن لم يظهر منه شيء من هذه الفضائل
ربما كان افضل عند الله وفي نفس الامر بل لو اعتبر مثل هذا الخيال الفاسد لتعذر الامر
على الناس في تعيين الرئيس والامام لاحتمال ان يكون كل حائك وحجام سوقي

تتبه

نظیر

ومجهول الشان في شاهق جبل او برا وبحرا افضل من اشراف قوم مشهورين
بالفضل والكرامة فيثبت في باب تعيين المتصف بالامامة وليقل اولياء
الآمدي الذين يفرون كفراره من محال الى محال ويطيرون من غصن الى غصن
ان اختيار من اختار ابا بكر للامامة هل وقع لشيء مما زعموا فيه من الفضائل الظاهرة
التي نسبوها اليه في الاحاديث الموضوعة في شانه او لاطلاعهم على ما كان فيه
من الفضائل الباطنية التي لم يظهر على احد او وقع ذلك بمجرد البخت والاتفاق
من غير ملاحظة اتصافه بشيء من الفضائل الظاهرية والباطنية بل كان عنده
ابي بكر مساويا معه في نظرهم في استحقاق الخلافة فالثالث ازراء بجلالة قدر
ابي بكر عندهم والثاني ملحق بالمحال فتعين الاول وهو اعتبار العاقل في ذلك كثرة
الفضائل ولم يتحقق الكثرة الا في علي عليه السلام كما علم وسيعلم بعون الملك العلام
واما ما ذكره شارح العقائد فاكثر مقدماته مشترك مع ما نقلناه من صاحب المواقف
والطلعا والا ما ذكره من المحاكمة المدلول عليها بقوله والانصاف انه ان اريد انه
وهذا مردود بان الثواب الذي كان سبب تحصيلهم له افضل ان كان في مقابلة
الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة وبيناه سابقا فلا شك ان من طاعته اكثر فثوابه
اكثر فحينئذ من تامل في احوال الصحابة علم بديهة ان طاعة علي عليه السلام كان اكثر
بمراتب لانه عبد الله تعالى مدة عمره ولم يقع منه عصيان قط وان غيره انما عبد الله تعالى
بعد مضي اكثر عمره وزمانه في كفره وعصيانه كما قال ابو سعيد الشبلي رحمه الله شعر
عبد الاله وغيره من جهله . ما زال منعكفا على اصنامه . وان لم يكن مقابلا للطاعة
فليس بثواب ولا يدل على التعظيم والتفضيل لان كونه في مقابلة الطاعة هو الفارق
بين الثواب والتفضل فحينئذ ايضا لا يكون لتوقفه جهة فتوجه فانه غاية الشوط
في هذا المضمار والله اعلم بحقايق الاسرار قال المص رفع الله درجته السابع
قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات روى الجمهور عن ابن عباس قال سئل رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال سالة بحق محمد
وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول اختلف المفسرون في هذه الكلمات فقال بعضهم هو التسبيح و
التهليل والتحميد وقال بعضهم هي مناسك الحج فيها غفر ذنوب آدم وقال بعضهم
هي مناسك الحج منها هي الخصال العشر التي تسمى خصال الفطرة وقد امر آدم بالعمل بها
ليتوب الله عليه ولو صح ما رواه عن الجمهور ولا نعرف هذا الجمهور لدل على فضيلة كاملة
لعلي ع ونحن نقول بها ونعلم ان التوسل باصحاب العباء من اعظم الوسائل و
اقرب الذرايع الى الله تعالى ولكن لا يدل على نص الامامة فخرج الرجل من مدعاه وتعميم
الدلائل على فضائل علي من نص القرآن وكل هذه الفضائل مسلمة انتهى

قال

اقول يتوجه عليه ان موافقة بعض المفسرين من جمهور اهل السنة مع الشيعة
في امثال ذلك يكفي في قيام الحجة للشيعة على الكل كما مر بيانه وللاشارة الى هذه
النكتة مع روم الاختصار اعتمادا على الاشتهار ترى المص قدس سره ربما يقتصر
بقوله روى الجمهور ويطوى ذكر اسم الراوي ثم القول بان المراد من الكلمات مناسك
الحج وكذا القول بانها هي الخصال العشرة مع خفاء صدق الكلمات عليها غير مذكور
في التفاسير المشهورة ولعل الناصب قد حرف الكلم عن مواضعها كما هو دابه او نقل
عنه ثقبة الدعار فان المفسرين ومنهم صاحب الكشاف انما ذكروا هذين القولين في
تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات الاية ومن هنا اشتبه على الناصب
ذكر الكلمات في الايتين وعدم مبالاته بامر الدين وتحصيل اليقين واما ما ذكره الناصب
الخارجي من خروج المص من مدعاه فقد بيننا سابقا في بيان انحصار المدعى ما يشهد عليه
بخروجه عن طريق الصدق او نسيانه عنوان المبحث عن غاية الحيرة والبهت بل الانكار
من مجرد ذكره تعالى لعلي عم في القران والتمثيل بحاله دون غيره ممن زعمه الناصب
قرينا له عم يدل على انه حبيب الله منظور له بنظرة رحمة ضرب الله لنا امثلا ونسي
خلقه بل نقول ذكر فضيلة واحدة له عم لا توجد في غيره يدل على تفضيله في تلك
الفضيلة على غيره فيكون هو بتلك الفضيلة فاضلا وغيره مفضولا فاعمل تدبر قال
المص رفع الله درجته الثامن من قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
روى الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهت الدعوة
الي والى علي لم يسجد احدنا قط لصنم فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا وليا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل السنة
والجماعة ولا احد من المفسرين ذكر هذا وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله
صلى الله عليه وسلم والمراد بالوصاية ميراث العلم والحكمة وليست هي نصا في
الامامة كما ادعاه انتهى اقول هذه الرواية مما رواه ابن المغازلي الشافعي
في كتاب المناقب باسناده الى عبد الله بن مسعود في الانكار والاصرار منه
عناد والحاد والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة ابراهيم عم وطلب الامامة
لذريته من الله تعالى فدلت الرواية على ان المراد بالوصاية الامامة وان سبق
الكفر وسجود الصنم ينافي الامامة في ثاني الحال ايضا كما اوضحنا سابقا فينفي
امامة الثلثة ويصير نصا في ارادة الامامة دون ميراث العلم والحكمة ان نص
فقيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلثة اذ كما ان انتهاء الدعوة الى النبي
لا يدل على عدم نبي قبله فكذلك انتهاء الدعوة الى علي عليه السلم لا يدل على
عدم امام قبله بل اللازم من الرواية الامام المنتهى اليه الدعوة يجب ان لا يسجد
صنما قط ولا يلزم منها ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله صلعم

انتهت

انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي صلعم وسبق امامة غير
علي عليه السلام ينافي ذلك نعم لو قال صلعم سينتهي الدعوة اليه لكان لذلك الاحتمال
مجال وليس فليس فظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي صلى الله عليه واله وسلم
وبين انتهائها الى علي عليه السلام لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون باقي
الائمة ائمة لانا نقول الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول لا الانقطاع وفي
هذا الجواب مندوحة عما قيل ان عدم صحة هذه الرواية لا يضرنا اذ غرضنا الزامهم بان
ابا بكر وعمر وعثمان ليسوا ائمة فتامل هذا ويقرب عن هذه الرواية ما رواه النسفي
الحنفي في تفسير المدارك عند تفسير اية النجوى عن امير المؤمنين عم انه قال سالت رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن مسائل الى ان قال قلت وما الحق قال الاسلام
والقران والولاية اذا انتهت اليك انتهى واقول مفهوم الشرط حجة عند المحققين
من ائمة الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم
بطلان خلافة من تقدم فيها عليه كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته
التاسع قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمان ودا روى الجمهور
عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي عليه السلام قال والود المحبة في قلوب
المؤمنين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليست هذه الرواية في تفاسير
اهل السنة وان صحت دلت على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت
به النص على الامامة وهو المدعى انتهى اقول الرواية مذكورة في تفسير الرازي
وتفسير النيسابوري وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر وفيه ما يزيد رغم
انف الناصب الشقي المنكر لفضائل علي عليه السلام فانه قال وصح ان العباس
شكى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم
وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب صلى الله عليه وسلم غضبا شديدا حتى احمر
وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى
يحبكم لله ورسوله وفي رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا راوا الرجل
من اهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله
ولقرابتهم مني انتهى واما قوله ولم يثبت به النص على الامامة فمدفوع بان من
يوقع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين ويذكرها في مقام الامتنان لا بد وان يكون
معصوما واذا ثبتت العصمة تم الدست قال المص رفع الله درجته
العاشر قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي
المهتدون انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير السنة
ولو صح دل على ان عليا هاد يهدي وهو مسلم وكذا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

هداة لقوله صلعم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيه على النص انتهى
اقول هذا مذكور في تفسير امام اهل السنة فخر الدين الرازي مع تفصيل حيث
قال وذكروا ههنا اقوالا الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس
وضع رسول الله صلعم يده على صدره فقال انا المنذر واوما الى منكب علي فقال انت
الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون بعدي انتهى وقد صنف ابن عقدة كتابا في هذه
الآية وروايات نزولها في شان علي عليه السلام ورواها الثعلبي في تفسيره مسندة
عن ابن عباس ايضا بعين ما ذكره الرازي في تفسيره ورواها الثعلبي ايضا مسندة الى علي عم
قال قال المنذر النبي صلعم والهادي رجل من بني هاشم يعني نفسه انتهى فانكار الناصب
كما ترى واما قوله ولو صح دل على ان عليا هادي وهو مسلم ففيه ان دلالته ليست
مقصورة على اصل الهداية ومجرده بل على كمال الهداية بل على حصر الهادي من امة محمد صلعم
فيه وبالجملة هذه الخصوصيات الزائدة مع خصوصيته ووقوعه عليه السلام مقابلا للنبي صلعم
في الاتيان احدهما بالانذار والآخر بالهداية دليل على تقديمه على كل من نازعه الخلافة وانه
احق بها منه لان انحصار مطلق الهداية فيه يقتضي كونه هاديا في ساير اوقاته وقد ثبت
ذلك الامر له بقول الله تع مجملا وبقول الرسول صلى الله عليه وسلم مبينا كما عرفت
واما ما رواه من حديث اصحابي كالنجوم ففيه من آثار الوضع والبطلان ما لا يخفى لان
ذلك القول لا يخلوا اما ان قاله النبي صلى الله عليه وسلم لاصحابه دون غيرهم
او قاله لغير اصحابه فان قالوا انه قاله للصحابة وغيرهم او قاله للصحابة دون غيرهم
قلنا فهل يستقيم في الكلام الفصيح ان يقول لاصحابه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وان قالوا انه قاله لغير الصحابة قلنا لهم هل يعلم خبر بهذا معروف مجمع عليه ام هو شيء
تخرصونه باستحسان عقولكم وارائكم لان الصحابة هم الذين رووه بل انما رواه عمر
فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكروا ذلك الخبر وكانوا يقولون او يقول ان الرسول
قال لجميع من اسلم غير الصحابة اصحابي كالنجوم الخ فلما لم يكن في نقلكم شيء من هذا التخصيص
بطل ادعاؤكم في ذلك ومما يكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفاء للقاضي
عياض المالكي حيث قال اعلم ان حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
اخرجه الدارقطني في الفضايل وابن عبد في العلم من طريقه من حديث جابر وقال
هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث بن غصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده
من رواية عبد الرحيم بن زيد عن ابيه عن المسيب عن عمر قال البزار منكر لا يصح ورواه
ابن عدي في الكامل منه رواية حمزة بن ابي حمزة النصيبي عن نافع عن عمر بلفظ بايهم
اخذتم بقوله بدل اقتديتم واسناده ضعيف لاجل حمزة لانه متهم بالكذب
ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وقال متنه مشهور واسانيده ضعيفة
لم يثبت منها في هذا الباب اسناد وقال ابن حزم انه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ

زين الدين العراقي وكان ينبغي للمص لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم لما عرف من
من حاله عند علماء الفن انتهى كلام شارح الشفاء وهو كاف شاف في الرد على اهل
الشقاء ولو فرضنا صحته فليس على اطلاقه لان من اصحابه الناكثين والقاسطين والمارقين
ونحوهم وقد عرفت ما جاء في حقهم وحق اتباعهم والا لكان المقتدي بمن يمرق
من الدين مثلا مهتديا وايضا فان من الناس من اقتدى في قتل عثمان في بالصحابة
اما بجميعهم على خلاف او بعضهم وفاقا فان رضي الناصب بانهم مهتدون في قتلهم
عثمان فلا ارغم الله الا انفه فتعين ان يكون المراد بالاصحاب المذكور فيه افاضل الصحابة
المنصفين بمزايا العلم والكمال لانهم الذين يهتدى بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا
التخصيص ابن الحجر في صواعقه في توجيه ما روي من قوله صلعم النجوم امان لاهل السماء
...ي امان لامتي ولولا ارادة الخاص لزم مفاسد شر اشرنا الى بعضها ههنا
...ربما بعضها في اوايل الكتاب ولنعم ما قيل في الفارسية صحابه كرچه جمله كالنجوم اند
ولی بعضی کواکب نحس وشوم اند فلينظر هذا الناصب الضال ان المتصف بهداية
الامة هو من يطالع اللوح المحفوظ بشهادة ابن الحجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري
...ن عما دون العرش ونحو ذلك مما يدل على غزارة علمه او من لا يعرف
...ب من القران او من يعترف بافقهية مخدرات النساء عنه ويقول
...لا علي لهلك عمر وهذه معضلة ولا ابا حسن فيها افمن يهدي الى الحق
...ن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون تكميل جميل
...اذا دل حديث مروي من طريق اهل السنة على افضلية علي عليه السلام
...فضيلة مخصوصة كما فيما نحن فيه ثم وجد حديث آخر من طريقهم يدل على
...تفرد غيره بتلك الفضيلة المخصوصة او اشتراكه معه فيها فالعقل السليم
...الاول وكذب الثاني كما اوضحه والدي الشريف روح الله روحه في بعض
...ث قال لا يخفى على اولي النهى ان اجتماع النقيضين وارتفاعهما ايضا محال
...الواقع الا احدهما فنقول حينئذ انا نجد كثيرا في الاحاديث المعتبرة عند
...عمون انها من الصحاح حديثين نقلهما ناقل واحد احدهما يدل دلالة واضحة
...افضلية مولانا امير المومنين عليه السلام والآخر يدل على افضلية من فضلوه
...عمهم الفاسد ورايهم الكاسد فلا يكون الناقل في نقل الحديثين صادقا
...من التناقض ولا يكون فيهما كاذبا لان طرح الكل مخالف للاصول فتعين ان يكون
...هما صادقا وفي الآخر كاذبا فان قالوا انا قلنا فيما نقله في حق علي عليه السلام
...ب وفي حق غيره صادق معناه لان من تطرق الكذب في احدى روايته لم يعتبر
...ة الاخرى فهو فيما نقل في حقه ع صادق وفي الآخر كاذب لكن لا من جهة مجرد نقل
...سم بل لانا وجدنا اخبارا صحاحا متواترة مروية عن المعصومين وعن كبار الصحابة

المنتجبين الموثوقين يؤيد ماروى رواتهم ويوثق ماحكى ناقليهم وثقاتهم والله يهدى
من يشاء الى صراط مستقيم **قال المص** رفع الله درجته الحادى عشر قوله تعم
وقفوهم انهم مسئولون روى الجمهور عن ابن عباس وعن ابى سعيد الخدرى عن النبى
صلى الله عليه وسلم قال عن ولاية على ابن ابى طالب انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول ليس هذا من رواية اهل السنة ولو صح دل على انه من اولياء الله تعم
والولى هو المحب المطيع وليس هو نص فى الامامة انتهى **اقول** الانكار ناش
عن الجهل او العناد فانه مذكور فى الصواعق لابن حجر عن الديلمى والواحدى قال واخرج
الديلمى عن ابى سعيد الخدرى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال وقفوهم انهم مسئولون
عن ولاية على وكان هذا مراد الواحدى بقوله روى فى قوله تعم وقفوهم انهم مسئولون
اى عن ولاية على واهل البيت لان الله تعم امر نبيه صلعم ان يعرف الخلق انه لا يسئلهم
عن تبليغ الرسالة اجرا الا المودة فى القربى والمعنى انهم يسالون هل والوهم حق
الموالاة كما اوصاهم النبى صلى الله عليه وسلم ام اضاعوها واهملوها فتكون عليهم
المطالبة والتبعة انتهى واما قوله ولو صح دل على انه من اولياء الله تعم والولى هو المحب
المطيع انه مدخول بان مايوجب التوقيف والسوال هو الولاية بمعنى الا...
للنبوة دون المحبة فانما المحبة لم يجعل بانفرادها اصلا اعتقاديا بل اعتقادها...
من لوازم اعتقاد نبوة الشخص او امامته فيكون نصا على الامامة على
انف الناصب الشقى **قال المص** رفع الله درجته الثانى عشر
ولتعرفنهم فى لحن القول روى الجمهور عن ابى سعيد الخدرى قال ببغضهم عليا ...
الناصب خفضه الله اقول ليس فى تفسير اهل السنة وان صح دل على فضـ...
على امامته انتهى **اقول** قد ذكر ذلك الحافظ ابو بكر موسى بن مرد...
المناقب فى جملة ماذكره من الايات النازلة فى شان على عليه السلم وهو...
فى كتاب كشف الغمة ووجه الاستدلال به على المطلوب ان من جعل الله
بغضه دليل النفاق والكفر فى دين الله لا يكون الا نبيا او اماما ولا اقل من ان...
افضل الخلق بعد النبى صلعم **قال المص** رفع الله درجته الثالث عشر قوله تعم
السابقون اولئك المقربون روى الجمهور عن ابن عباس قال سابق هذه...
على بن ابى طالب انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث
فى رواية اهل السنة ولكن بهذه العبارة سباق الامم ثلثة مومن ال فرعون و...
النجار وعلى ابن ابى طالب ولا شك فى ان عليا عليه السلام سابق فى الا...
وصاحب السابقة والفضايل التى لا تخفى ولكن لا يدل الاية على نص بامامته ...
المدعى انتهى **اقول** قد وقع فى راس هذه الرواية سيما فيما رواه فخر الدين الرازى
فى تفسير قوله تعم وقال رجل من ال فرعون يكتم ايمانه الاية قوله صلعم وهو افضلهم

ولكنه الناصب الشقى عداوة لامير المومنين واحترازا عن ان يظهر بذكر ذلك كونه افضل
من الباقى هذه الامة كما هو مطلوب المص فاخذهم **قال المص** رفع الله درجته
الرابع عشر قوله تعم اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله ان الله عنده
اجر عظيم روى الجمهور فى الجمع بين الصحاح الست انها نزلت فى على ابن ابى طالب
لما افتخر طلحه بن شيبه والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدى
وقال العباس انا اولى انا صاحب السقاية والقايم عليها فقال عم انا اول الناس
ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله هذه الاية ليبيان فضيلة عم انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول هذا صحيح من رواية الجمهور من اهل السنة وقد عدها العلماء فى فضايل
امير المومنين وفضايله اكثر من ان تحصى وليس هذا محل الخلاف حتى يقيم عليه الدلايل
بل الكلام فى النص على امامته وهذا لا يدل عليه انتهى **اقول** الاية مع الرواية
تدل على افضليته عم وهو محل الخلاف كما مر ووجه الدلالة ان كلا من عباس وطلحه كانا
يدعيان اولويتهما بالبيت بالنسبة الى غيرهم من الامة فرد عليهما على عليه السلم بان
الاولى بذلك هو لا غير وصدقه الله تعم فى ذلك بموجب الرواية فيكون اولى بالبيت
من الكل والاولى بالبيت خصوصا البيت المعنوى يكون افضل من الكل واولى بالامامة
والبصر بما يتعلق بالبيت فان صاحب البيت ابصر بما فى البيت **قال المص**
رفع الله درجته الخامس عشر اية المناجات لم يفعلها غير على عم قال ابن عمر
لعلى عم ثلثة لو كانت لى واحدة لكانت احب الى من حمر النعم تزويجه بفاطمة
عليها السلم واعطاءه الراية يوم خيبر واية النجوى انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول هذا من رواية اهل السنة وان اية النجوى لم يعمل به الا على عليه السلم
ولا كلام فى ان هذا من فضايله التى عجزت الانس عن الاحاطة ولكن لا يدل
على النص على امامته انتهى **اقول** انما استدل المص بها على الافضلية ووجه
الاستدلال انه سبق ساير الصحابة الى العمل بمضمونها وبعد عمله بها نسخت عنهم
فيكون نزولها بيانا لافضليته عليهم ومسارعته الى قبول اوامر الله عز وجل والعمل
بها قبلهم فيكون افضل ولهذا تمناها ابن عمر وربما يستدل من هذا على
كذب مايدعيه اهل السنة من ان ابا بكر كان ذا مال وانه كان يصرف ماله
فى سبيل الله وذلك لانه اذا بخل ابو بكر بدرهم او درهمين يقدمه بين يدى
نجوى النبى صلى الله عليه وسلم وفارق النبى صلى الله عليه وسلم والنظر الى وجهه
الكريم وما يفيده خطابه العظيم مقدار عشرة ليالى كما نقله ابن المرتضى من اهل السنة
فى تفسيره والزمخشرى حتى نزل قران بالعتب على ذلك محال ان ينفق مثل
ذلك المال الذى رووه لاحد كما لا يخفى هذا وقد كابر القاضى عبد الجبار فى هذا المقام
فقال هذا لا يدل على فضيلة على دون اكابر الصحابة لان الوقت لعله لم يتسع

للعمل بهذا الفرض انتهى واقول فساده ظاهر لاتفاق الاصوليين سوى من جوز التكليف
بما لا يطاق على انه تع لا يجوز ان تكليف العبد باتيانه لفعل في زمان يقصر عن
فعله فيه وايضا يدفع هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب
والبغوي في معالم التنزيل عن علي عليه السلام ان في كتاب الله لاية ما عمل بها
احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكنت
اذا ناجيته تصدقت بدرهم فان هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا
يدفعه ما رواه الحافظ ابو نعيم عن ابن عباس قال ان الله تع حرم كلام رسول الله
صلى الله عليه وسلم الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي ع
ولم يفعل ذلك احد من المسلمين وايضا يدل على انهم لم يكونوا معذورين في هذا
قوله تع فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجه العتاب
اليهم بسبب الاهمال في الامتثال ولو كان الزمان مضيقا كما ذكره القاضي لما توجه
ذلك وايضا يدل عليه تمني ابن عمر اياه كما مر هذا وقد زاد الرازي في الطنبور نغمة الزنبور
فقال سلمنا ان الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب
الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون
سببا للالفة اولى عما يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة عند المناجات
واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجات
كما بينا من انها لو كانت سببا لسامة النبي صلى الله عليه وسلم انتهى واجاب عنه
الفاضل النيشابوري في تفسيره بقوله قلت هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن
اين يلزمنا ان نثبت مفضولية علي كرم الله وجهه في كل خصلة ولم لا يجوز ان
يحصل له فضيلة لم توجد بغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي
ثلث لو كانت لي واحدة منهن كانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة
واعطاء الراية يوم خيبر واية النجوى وهل يقول منصف ان مناجاة النبي صلعم
نقيصة على انه لم يرد في الاية النهي عن المناجات وانما ورد تقديم الصدقة على المناجات
فمن عمل بالاية حصلت له الفضيلة من جهتين من جهة سد خلة بعض الفقراء
ومن جهة محبة نجوى الرسول صلى الله عليه وسلم ففيها القربة منه وحل المسايل
العويصة واظهار ان نجواه احب الى المناجي من المال انتهى واقول يتوجه على
الرازي فوق ما اورده النيشابوري عليه ان علة تشريع الصدقة عند النجوى انما هو
سد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك هم معذورون في ذلك شرعا وعرفا
خارجون عن حكم الاية ضرورة فلا يلزم انكسار قلوبهم كما لا يخفى على ان ما ذكر
جار في تشريع الزكوة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه او ندبه على المال فيجب
ان يقال على قياس ما ذكره ان الاولى عدم شرعية الزكوة مثلا لانه مما يضيق

قلب

قلب الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني وهو كفرا وفي حد الكفر بالله تع
وايضا قد اطلق الله تع لفظ الصدقة ولم يجد لها مقدارا معينا ليقال ان ابا بكر
او غيره من الفقراء وربما عجز وابل يتاتى ذلك على الموسع قدره وعلى المقتر قدره
ولو بتمرة او بشقها ولذا منع كون نجوى الرسول مندوبة في حد الكفر وقد تعرض
له النيشابوري باشارة فافهم **قال المص** رفع الله درجته السادس عشر
روى ابن عبد البر وغيره من السنة في قوله تع واسئل من ارسلنا قبلك من
رسلنا قال ان النبي صلى الله عليه وسلم ليلة اسري به جمع الله بينه وبين
الانبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا على شهادة ان لا اله الا الله
وعلى الاقرار بنبوتك والولاية لعلي بن ابي طالب ع انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول هذا ليس من رواية اهل السنة وظاهر الاية ابى عن هذا لان
نظم الاية واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة
يعبدون والمراد ان اجماع الانبياء واقع على وجوب التوحيد ونفي الشرك
هذا مفهوم الاية هذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص الذي هو المدعى
لما علمت ان الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى **اقول** الرواية مذكورة
بادنى تغيير في اللفظ في تفسير النيشابوري عن الثعلبي حيث قال وعن ابن مسعود
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اتاني ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا قبلك
من رسلنا على م بعثوا قال قلت على م بعثوا قال على ولايتك وولاية علي بن
ابي طالب رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الاية انتهى وقد ظهر
بما نقلناه ان الرواية من روايات اهل السنة والمناقشة التي ذكرها الناصب
قد اخذها من النيشابوري وهي مع وصمة الانتحال ضعيفة اذ يمكن ان يكون الجعل في
الجملة الاستفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيشابوري اخرا او يكون الجملة حكاية
عن قول الرسول صلعم وتاكيدا لما اضمر في الكلام من الاقرار بعثهم على الشهادة
المذكورة بان يكون المعنى ان الشهادة المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا من
جعلني من دون الرحمن الهة يعبدون ونظير هذا الاضمار واقع في القران قوله تع
انا انبئكم فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا فان المراد كما ذكره النيشابوري
وغيره فارسلوني اليه لاسئله ومروني باستعباره فارسلوه الى يوسف فاتاه
فقال يوسف الاية غاية الامر ان يكون ما اخذ فيه من الاية لخفاء القرينة على تعيين
المحذوف من المتشابهات الذي لا يعلم معناه الا بتوقيف من الله تع على
لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقة قوله سبحانه اجعلنا الاية كما روي في
شان النزول فلا مناقشة ولا شيء من المناكير وانما المنكر هذا الشقي الناهق الذي
يذهب الى كل زيف زاهق وينعق مع كل ناعق ويلحس فضلات المتاخرين

قلت على م بعثوا قال ص

ويزعم ان ما ذكره آخر كلام في مقاصد الدين **قال المص** رفع الله درجته السابع عشر
قوله تعم وتعيها اذن داعية روى الجمهور انها نزلت في علي ع انتهى **قال**
الناصب خفضه الله روى المفسرون انه لما نزلت هذه الاية قال رسول الله صلعم
لعلي عليه السلام سالت الله تعم ان يجعلها اذنك قال علي كرم الله وجهه فما نسيت
بعد ذلك شيئا وهذا يدل على علمه وحفظه وفضيلته ولا يدل على النص بامامته انتهى
اقول روى الواحدي في اسباب نزول القران عن بريده وروى ابو نعيم في
الحلية عن علي ع وابو القاسم بن حبيب في تفسيره عن زر بن حبيش عن علي ع
واللفظ له قال قال علي بن ابي طالب ع ضمني رسول الله وقال امرني ربي ان ادنيك
ولا اقصيك وان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن داعية انتهى وفي تفسير
الثعلبي في رواية بريده وان اعلمك وتعي وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت
وتعيها اذن داعية انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصب ففي اطلاق قوله
روى المفسرون ما يخبر عن تعصبه كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر
الدين الرازي بعد ذكر الرواية التي رواها الناصب في شان علي عليه السلام
فان قيل لم قال اذن داعية على التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة
فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي فيهم والدلالة على ان الاذن الواحدة
اذا وعت وعقلت عن الله تعم فهو السواد الاعظم عند الله وان ما سواها
لا يلتفت اليهم وان امتلا العالم منهم انتهى ثم اقول فقد دلت الاية بما اتفق
علامة المعتزلة وامام الاشاعرة عن اسرارها على اختصاص علي عليه السلام
في زمان النبي صلى الله عليه وسلم بذلك بما صرحوا باستجابة دعاء النبي صلعم
في حقه ع وعلى توبيخ غيره وانه لا التفات اليهم فيكون هو الاحق بالامامة
كما هو المدعى ومما ينبغي ان يمهد ههنا ليحال عليه فيما ياتي ان من تامل في القران
والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي صلى الله عليه واله وسلم
فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال الله تعم انما يخشى الله من عباده
العلماء فان معناه حصر الخشية والتقى على العلماء مع انه قال ان اكرمكم عند الله
اتقيكم ولا شك ان عليا ع كان اعلم من باقي الصحابة لان استغناءهم عنه
مشهور واقرارهم بجهلهم في تلك المستفتيات مذكور حتى صار قول عمر لولا علي
لهلك عمر كالمثل السائر بين امة خير البشر وهذا دليل على ان عليا عليه السلام
كان اعلم واما ان كل من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت بالنص كما اسلفنا
وبعد ثبوت الصغرى والكبرى على هيئة الشكل الاول فنتيجة بديهية وانكارها
مكابرة ومعاندة فلا يلتفت اليه **قال المص** رفع الله درجته الثامن عشر
سورة هل اتى روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله صلعم

وعامة العرب

وعامة العرب فنذر علي عليه السلام صوم ثلثة ايام وكذا امهما فاطمة وخادمتهم
فضة لئن برءا فبرءا وليس عند آل محمد عليهم السلام قليل ولا كثير فاستقرض
امير المومنين ع ثلثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزته خمسة اخباز
لكل واحد قرصا وصلى ع المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للافطار
اتاهم مسكين وسالهم فاعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم وليلتهم ثم صاموا اليوم
الثاني فخبزت فاطمة ع صاعا اخر فلما اقدم بين ايديهم للافطار اتاهم يتيم
وسالهم القوت فاعطاه كل واحد منهم بقوته فلما كان اليوم الثالث من صومهم
وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسالهم القوت فاعطاه كل واحد قوته
ولم يذوقوا في الايام الثلثة سوى الماء فرآهم النبي صلى الله عليه واله وسلم
في اليوم الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة عليها السلم قد التصق بطنها
بظهرها من شدة الجوع وغارت عينها فقال واغوثاه يا الله اهل البيت محمد
يموتون جوعا فهبط جبرئيل ع فقال خذ ما هناك الله به في اهل بيتك فقال
وما اخذ يا جبرئيل فاقراه وهل اتى انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
ذكر بعض المفسرين في شان نزول السورة ما ذكره ولكن انكر على هذه الرواية
كثير من المحدثين واهل التفسير وتكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان
في الصدقة الى هذا الحد ويجوع نفسه واهله حتى يشرف على الهلاك وقد قالت
الله تعم ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة
العيال وقال رسول الله صلعم خير الصدقة ما يكون عفوا عفوا وان صح الرواية
لا يدل على النص كما علمته انتهى **اقول** قال فخر الدين الرازي في تفسيره
ان الواحدي من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي عليه السلام
وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان
الحسن والحسين مرضا الخ والذي لم يذكر من المفسرين انها نزلت في علي ع ابقى
الاية على عمومها لعدم وصول سبب النزول اليه او القصد اخفاء وعداوة
لاهل البيت عليهم السلام لا انه ذكر نزوله في شان جماعة مخصوصة غيرهم كما
يشعر به ظاهر كلام الناصب واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين والمفسرين
لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة في الصدقة الى هذا الحد فالظاهر انه من
تشكيكاته نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذلك اصل
لذكره فخر الدين الرازي المشكك في تفسيره ومن العجائب ان اصحاب هذا الرجل
ومنهم الرازي المذكور والنيشابوري في تفسيرهما يذكرون ان قوله تعم وكونوا
مع الصادقين نزل في شان الذين شدوا انفسهم على السواري ويسلمون
ذلك ولا ينكرونه ولا يتكلمون عليه بانه هل يجوز رياضة النفس الى هذا الحد بل

يذكرون من جوع مشايخهم ومتصوفهم من النقشبندية وغيرهم ما يتجاوز عن ذلك
مع ان ذلك منهم يحمل ضرر من غير ايصال نفع منهم الى الغير ثم ينكرون رياضة جوع
اهل البيت عليهم السلام وايثارهم المسكين واليتيم والاسير على انفسهم من غاية
الجود والكرم مع ثبوت الرواية بهمنا اتفاقا وثبوت ان السائل عنهم في الليالي
الثلث انما كان جبرئيل عم قد جاءهم امتحانا من الله تع ونعم ما قال الحصكفي في
الرد على الشاك في ذلك حيث انشد شعر قوم اتى في مدحهم هل اتى
ماشك في ذلك الا ملحد قوم لهم في كل ارض مشهد لا بل لهم في كل
قلب مشهد واما ما توهمه من منافات قوله تع ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو
الاية لذلك فمدفوع بان العفو كما فسر بما ذكره الناصب كذلك فسر بالفضل المبارك
والطيب ويؤيده قوله تع لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما رواه من قوله ع
خير الصدقة ما يكون صفوا عفوا معارض لقوله عليه السلام خير الصدقة ما ابقت غنى
ولو نزلنا عن ذلك فنقول انما يلزم المنافات لو لم يتفق عيال علي عليه السلام معه
في الصدقة على ذلك الوجه واما اذا اتى صاحب العيال بما وجب عليه من النفقة
وهم باختيارهم اثروا اليتيم والاسير والمسكين على انفسهم باعطاء كل واحد
منهم حصة قوتهم لهم فلا منافاة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته
التاسع عشر قوله تع والذي جاء بالصدق وصدق به المرسلون روى الجمهور عن
مجاهد قال هو علي بن ابي طالب ع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
جماهير اهل السنة على ان الاية نزلت في ابي بكر الصديق وان صح نزوله في علي المرتضى
فهو فضائله ولا يدل على النص انتهى اقول قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية
التي ذكرها المص عن الحافظ ابي بكر موسى بن مردويه وروى الحافظ ايض عن ابي جعفر ع
ان الذي جاء بالصدق محمد صلى الله عليه وسلم والذي صدق به علي بن ابي طالب
واما نزول ذلك في شان ابي بكر كما ادعاه الناصب فهو شيء قد تفرد به فخر الدين
الرازي لمجرد ملاحظة مناسبة التصديق المذكور في الاية لما وضع اولياء ابي بكر
من لقب الصديق عليه وهذا داب الرجل في تفسير كثير من الايات كما لا يخفى على
المتتبع البصير ولا ينبئك مثل خبير ولو جاء ولوا اثبات وجود هذه الرواية في شيء
من كتب المتقدمين على الرازي علا استعمال كذب ومين ارجعوا بخفي حنين ومن
وقاحات الرازي انه لم يكتف في ذلك بالكذب على الله تع حتى وضع ذلك على
لسان علي ع قاصدا به سد باب تجويز الناظرين كون ذلك واردا في علي ع
ثم لدفع التهمة التي غلبت على ظن الخائن الخائف نسب ذلك الى المفسرين
على الاجمال ولكن الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال ويدل على عدم ورود
الرواية في شان ابي بكر وعلي وصول الرواية الدالة على ان المراد بالاية هو علي ع

الى الرازي ما ذكره بعد ذلك حيث قال ان هذا يتناول اسبق الناس الى التصديق
واجمعوا على ان الاسبق الافضل اما ابو بكر واما علي لكن حمل هذا اللفظ على ابي بكر
اولى لان عليا رض كان في وقت البعث صغيرا فكان كالولد الصغير الذي
يكون في البيت ومعلوم ان اقدامه على التصديق لا تفيد مزيد قوة وشوكة في الاسلام
فكان حمل هذا اللفظ على ابي بكر اولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الامرين
انه لو كان هناك رواية في شان ابي بكر لما احتاج الى تكلف الاستدلال ولا الى ذكر
علي ع فيه ولو على سبيل الاحتمال على ان الاستدلال المذكور كما ترى ركيك ركاكة
ظاهر البطلان لان درجة النبوة اعلى من مرتبة الاسلام واذا جاز نبوة الصبي
كان صحة ايمانه اجوز وقد قال تع في شان يحيى واتيناه الحكم صبيا وقال حكاية
عن عيسى ع في صباه اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا وقال في شان
يوسف ع في حال صباه وعند القائه في غيابة الجب واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم
هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما وكان
عمره عند ما جعل نبيا احدى عشر سنة واذا جاز ان يكون الصبي صاحب النبوة والوحي
جاز ان يكون صاحب الايمان بطريق اولى وايض نعتقد اصحابنا ان عليا عليه السلم
حين امن بالنبي صلى الله عليه وسلم كان عمره خمسة عشر سنة وقيل باربعة عشر
والروايتان قد جاءتا ايض من طريق الخصم ذكر ذلك شارح الطوالع عن اصحابه في شرحه
والعاقولي في شرحه للمصابيح قال روى الحسن البصري ان عمره ع كان خمسة عشر
سنة عند اسلامه واما شارح الطوالع فرواه اربعة عشر سنة وهذا على ما جاء في
صحيح البخاري قد تجاوز البلوغ لانه روى عن المغيرة انه قال احتلمت وانا ابن اثني عشر
سنة وايض فقد رووا ان النبي صلى الله عليه وسلم دعاه الى الاسلام وهو لا يدعوا
الى الاسلام الا من يصح منه ذلك كما قاله المامون حين ناظر ابا العتاهية وايض
قد صح انه ع كتب على معوية ابياتا من جملتها قوله ع شعر سبقتكم الى الاسلام
طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي ولم ينكر عليه معوية مع عداوته وتعنته فكيف يرد
عليه الرازي وهو من جماعته في ذلك وايض مرجع الاسلام الى التصديق بما جاء به
النبي صلى الله عليه وسلم وانه رسول الله وذلك من التكاليف العقلية ومعلوم ان
التكليف بالعقليات انما يتوقف على كمال العقل وان كان الرجل ابن خمس
سنين او خمسين سنة وعلي عليه السلام قد كان كمل عقله حين اسلم والبلوغ
انما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية على انه لا يمتنع ان يكون من خصائصه
صحة اسلامه صغيرا كما انه كان يطالع الله الحسن اللوح المحفوظ في حال رضاعه على
ما نقلت الاشارة اليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري
وبالجملة يجوز اختصاصه ع لمزيد فضله في الخلقة اوجبت حصول البلوغ الشرعي قبل العدد

وما ذاک تعجب منه ع فانه مظهر العجایب ومنبع الغرایب **قال المص** رفع الله
درجته العشرون قوله تع هو الذی ایدک بنصره وبالمومنین عن ابی هریره قال
مکتوب علی العرش لا اله الا الله وحده لا شریک له محمد عبدی ورسولی ایدته بعلی
بن ابی طالب انتهی **قال** الناصب خفضه الله اقول جاء هذا فی روایات
اهل السنة ولا شک ان علیا من افاضل المومنین ومن خلفائهم وایمتهم ولما کان
رسول الله صلی الله علیه وسلم مؤیدا بالمومنین کان تاییده بعلی من باب الاولی
ولکن لا یدل علی النص المدعی **اقول** لا یخفی ما فی کلام الناصب من التمویه
وذلک لان کلام المص لیس فی مجرد التایید الذی یشترک فیه سایر المومنین
علی ما توهمه الناصب بل فی کتابه اسمه ع بوصف تاییده للنبی صلی الله علیه وسلم مکتوبا
علی العرش الاعظم فی ازل الازال وهذا یدل علی الافضلیة التی هی من جملة
مدعیات المص کما مر مرارا علی ان ما اعترفت من کونه علیه السلام اولی عن جمیع
المومنین بتایید النبی صلی الله علیه وسلم کاف فی ثبوت المدعی ایضا کما لا یخفی
قال المص رفع الله درجته الحادی والعشرون قوله تع یا ایها النبی حسبک
الله ومن اتبعک من المومنین روی الجمهور انها نزلت فی علی علیه السلام انتهی
قال الناصب خفضه الله اقول ظاهر الایة انها فی کافة المومنین ولو صح
نزوله فی علی علیه السلام یکون من فضایله ولا دلالة لها علی النص المدعی انتهی
اقول ظهور ما ذکره ممنوع اذ لو کان مراده تع کافة المومنین لقال حسبک
الله والمؤمنون فلما قید بمن اتبعه منهم دل علی ارادة التخصیص واما صحة الحدیث
فکفی فیه کونه مرویا عن طریق اهل السنة وقد ذکرها صاحب کشف الغمة عن
کتاب عز الدین عبد الرزاق المحدث الحنبلی واما وجه الدلالة علی المدعی
فهو ان الله تع لما حصر کفایة النبی عن النبی صلی الله علیه وسلم فی جنابه
سبحانه وفی علی علیه السلام وکذا حصر اتباع النبی فیه علیه السلام بمقتضی
الروایة دل ذلک علی افضلیته عن سایر المومنین فیکون امیر المومنین **قال**
المص رفع الله درجته الثانی والعشرون قوله تعالی فسوف یاتی الله
بقوم یحبهم ویحبونه قال الثعلبی نزلت فی علی علیه السلام انتهی **قال**
الناصب خفضه الله ذهب المفسرون الی انها نزلت فی اهل الیمن وقیل
لما نزلت هذه الایة سئل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن هذا القوم فضرب
بیده علی ظهر سلمان وقال هو وقومه والظاهر انها کانت نازلة لقوم
لم یومنوا بعد لدلالة سوف یاتی الله علی هذا وعلی علیه السلام کان ممن
اتاه الله من اول الاسلام فکیف یصح نزوله فیه وان سلمنا فهو من
فضایله ولا یدل علی النص المدعی انتهی **اقول** من ذهب الی انها نزلت

فی اهل الیمن کفخر الدین الرازی والقاضی البیضاوی قد استند بما روی ان النبی
صلی الله علیه وسلم لما نزلت هذه الایة اشار الی ابی موسی الاشعری وقال
هم قوم هذا **اقول** فیه بحث لانه ان اراد ع باهل الیمن من انتسب الی بلاد الیمن
ولو لم یکونوا من الاشعریة کطایفة همدان فهم لم یجاهدوا الا مع علی علیه السلام
فی حروبه کما یعلم من کتب السیر والتواریخ وان اراد ع الاشعریة کما یقتضیه سیاق
الروایة فهم ایضا لم یدرکوا مقاتلة اهل الردة فی زمان ابی بکر اللهم الا ان یراد به
قتال بعضهم کابی موسی ظاهرا مع علی ع فی حرب صفین مع القاسطین المرتدین
وحینئذ تتخذ مآله مع الروایة المتضمنة لکون الایة فی شان امیر المومنین ع
ان روی انه ع قال المراد بهم سلمان وذووه کما وقع فی الکشاف
وتفسیر البیضاوی وفیه ان المتبادر من ذووه ای اصحاب سلمان مولانا امیر المومنین
واهل البیت علیهم السلام لکونه منهم بمقتضی قوله ع سلمان منا اهل البیت
ومن المعلوم ان سلمان لم یشهد محاربة شیء من اهل الردة فی زمان ابی بکر فتعین
من الرماذکرنا وحینئذ تتخذ ایضا مآل هذه الروایة مع ما رواه الثعلبی والامامیة
من انها نزلت فی شان علی علیه السلام فی قتال الناکثین والقاسطین والمارقین
ولا یقدح فی ذلک ان سلمان لم یعش الی زمان قتال الطوایف الثلثة ولم یجاهد
معهم اذ یکفی فی صحة نسبة فعل الی جماعة صدوره من اکثرهم سیما وقد روی ان سلمان
سکن مداین وتزوج هناک من بنی کنده وحصل له اولاد کانوا فی خدمة امیر المومنین ع
فی بعض حروبه فکان النبی صلی الله علیه وسلم لما لاحظ ان حسن صنیع الابناء
یکون من ذکاء طینة الاب نسب فعل الابناء الیه رضی الله عنه قال الشیخ الموحد
محیی الدین العربی فی الفتوحات المکیة ولما کان رسول الله صلی الله علیه وسلم
عبدا محضا قد طهره الله واهل بیته تطهیرا واذهب عنهم الرجس وهو کل ما یشینهم
فان الرجس هو القذر عند العرب هکذا حکی الفراء قال تع انما یرید الله لیذهب
عنکم الرجس اهل البیت ویطهرکم تطهیرا فلا یضاف الیهم الا مطهر ولا بد ان یکون
کذلک فان المضاف الیهم هو الذی یشینهم فما یضیفون لانفسهم الا من
له حکم الطهارة والتقدیس فهذه شهادة من النبی صلی الله علیه وآله وسلم
لسلمان الفارسی بالطهارة والحفظ الالهی والعصمة حیث قال فیه رسول الله صلعم
سلمان منا اهل البیت وشهد الله لهم بالتطهیر وذهاب الرجس عنهم واذا کان
لا ینضاف الیهم الا مطهر مقدس وحصلت له العنایة الالهیة لمجرد الاضافة فما ظنک
باهل البیت فی نفوسهم فهم المطهرون بل هم عین الطهارة ثم قال وهم المطهرون
بالنص فسلمان منهم بلا شک وارجو ان یکون عقب علی وسلمان یلحقهم هذه
العنایة کما تحققت اولاد الحسن والحسین وعقبهم وموالی اهل البیت فان رحمة الله واسعة ثم قال

[illegible] تتبعین

کلام الفتوحات

فما ظنك بالمعصومين المحفوظين منهم العالمين بحدود شرعهم الواقفين عند
مراسمه فشرفهم اعلى واتم وهولاء هم اقطاب هذا المقام ومن هولاء الاقطاب
ورث سلمان شرف مقام اهل البيت فكان رضي الله عنه من اعلم الناس
بما لله على عباده من الحقوق وما لانفسهم والخلق عليهم من الحقوق واقواهم
على ادايها وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كان الايمان بالثريا لناله
رجال من فارس واشار الى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطايف قوله صلعم
لابي موسى هم قوم هذا ولم يدخله في هذا الحكم لعلمه صلعم بسوء عاقبته وانحرافه
عن علي عم لكن جماعة من اكابر اهل اليمن واشرافهم وافرادهم الذين يعد كل واحد منهم
بالف من قبيلة كانوا من شيعته ومن جملتهم طايفة همدان باسرهم و
القرني الذي شهد بين يديه عم في وقعة صفين رض وقوله صلى الله عليه وسلم
لسلمان رض هذا وذووه فجعل قومه بحاله في هذا الحكم وعبر عن قومه بذويه اشارة
الى ان من اتصف بما اتصف به من معرفة الولاية ومتابعة من فرض الله متابعته
فهو منه وداخل تحت هذا الحكم والا فلا هذا وقد ذكر فخر الدين الرازي العنول
بنزول الآية في شان علي عم ايض لكن حيث ابرق وارعد على الامامية بالتشكيكات
الناشية عن العصبية راينا ان نذكر كلامه مع ما يتوجه عليها من الشناعة و
الملام صيانة للناظرين عن الوقوع في مواقع الشكوك والاوهام فنقول قال
وقال قوم انها نزلت في علي عم ويدل عليه وجهان الاول انه عليه السلام
لما دفع الراية الى علي عم يوم خيبر قال لادفعن الراية الى رجل يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد
هذه الآية قوله انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويوتون
الزكوة وهذه الآية في حق علي رضي الله فكان الاولى جعل ما قبلها ايض في حقه فهذا
جملة الاقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات المقام الاول ان هذه الآية
من اول الدلايل على فساد مذهب الامامية من الروافض وتقريره ان مذهبهم
ان الذين اقروا الخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا او صاروا مرتدين لانهم انكروا
النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب عم فنقول لو كان كذلك لجاء الله تعالى
بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله من يرتد منكم عن دينه
فسوف ياتي الله بقوم يحبهم الى اخر الآية وكان من في معرض الشرط للعموم
فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم
ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصبوا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية
ان ياتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر
بالضد فان الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا

منذ كانوا علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم وهذا الكلام ظاهر لمن انصف المقام الثاني
انا ندعي ان هذه الآية يجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل
عليه وجهان الاول ان هذه الآية مختصة في محاربة المرتدين وابو بكر هو الذي تولى
محاربة المرتدين على ما شرحناه ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عم لانه لم يتفق
له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف ياتي الله وهذا للاستقبال لا للحال
فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان
قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب
من وجهين الاول ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا موجودين في
الحال الثاني ان معنى الآية ان الله تعالى سوف ياتي بقوم قادرين متمكنين من هذا
الحرب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك
الوقت بالحرب والامر والنهي فزال السوال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو
الرسول عم ولا يمكن ايض ان يكون المراد هو علي رض لان عليا رض لم يتفق له قتال مع اهل
الردة فان قلت لم لا يجوز ان يقال انه اتفق له قتال مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان
مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا لشرايع
الاسلام والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول
انه انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام وعلي عم لم يسمهم بالمرتدين فهذا
الذي يقول هولاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي رضي الله عنه الثاني
لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين
ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية ان ياتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم
الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك البتة علمنا ان منازعة علي عم في الامامة لا يكون
ردة واذا لم يكن ردة لم يكن حمل الآية على علي عم لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين
ولا يمكن ايض ان يقال انها نازلة في اهل اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق لهم
محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة لكنهم كانوا رعية و
اتباعا واذنابا فكان الرئيس الآمر المطاع في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان
حمل الآية على من كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها على
الرعية والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الآية مختصة
بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان الآية مختصة بابي بكر وهو انا نقول هب ان عليا عم
كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا
في الاسلام من محاربة علي عم مع من خالفه في الامامة وذلك لانه علم بالتواتر انه
صلى الله عليه وسلم لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي
قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوايف السبعة من المرتدين وهو الذي

حارب مانعي الزكوة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت
دولته اما لما انتهى الامر الى علي رض فكان الاسلام انبسط في الشرق والغرب
وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الاسلام مستوليا على جميع الاديان والملل
فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي ع
ومعلوم ان المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام
ولما كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون المراد بالآية المقام الثالث
في هذه الآية هو انا ندعي دلالة هذه الآية على صحة امامة ابي بكر وذلك لانه لما ثبت
بما ذكرنا ان هذه الآية مخصصة به فنقول انه تعالى وصف الذين ارادهم الله بهذه
الآية بصفات اولها انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الآية ...
ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصفه بذلك يمتنع ان يكون
ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة
على الكافرين وهو صفة ابي بكر ايضا للدليل الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر
المستفيض انه قال ع ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على
المؤمنين وبالشدة مع الكفار الا ترى ان في اول الامر حين كان الرسول في مكة
وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول صلعم وكيف كان يلازمه ويخدمه
وما كان يبالي باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر اعني وقت خلافته
كيف لم يلتفت الى قول واحد واحد على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى آل
الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه
من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدأ الدولة
للاسلام فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها
قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم فهذا مشترك فيه بين ابي بكر
وعلي الا ان حظ ابي بكر منه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كان في
اول البعث وهناك الاسلام كان في غاية الضعف فكان يجاهد الكفار بمقدار
قدرته ويذب عن رسول الله غاية وسعه واما علي رض فانه انما شرع في الجهاد يوم
بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت
ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي ع من وجهين احدهما انه كان متقدما
عليه في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح
وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي ع كان
في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق لابي بكر
لانه متاكد لقوله ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الآية
لا بد وان يكون في ابي بكر ومما يدل على ان جميع هذه الصفات لابي بكر انا بينا

بالدليل ان هذه الآية لا بد وان يكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت
هذه الصفات لا بد وان تكون صفات لابي بكر واذا ثبت هذا وجب القطع
بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لايقة به فان قيل
لم لا يجوز ان يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات حال حيوة الرسول ثم بعد وفاته
لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى
قال فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة
حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله عليه بكونه
موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وذلك هو حال امامته فثبت
دلالة هذه الآية على صحة امامته اما قول الروافض ان هذه الآية في حق علي ع
بانه صلعم قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه
الله ورسوله وكان ذلك هو علي ع فنقول هذا الخبر من باب الآحاد وعندهم
لا يجوز التمسك به في العلم فكيف يجوز التمسك به في العمل وايضا ان اثبات هذه
الصفة له لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل
على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى
ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فلا دلالة في اللفظ عليه
وايضا فهو تعالى انما اثبت هذه الصفة للمذكور في هذه الآية حال اشتغاله بمحاربة
المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت
فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن
وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالآحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على
كون ابي بكر محبا لله وراضيا عنه قال تعالى في حق ابي بكر ولسوف يرضى وقال ع
ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري
شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله اما الوجه الثاني وهو قولهم الآية التي بعد هذه الآية نازلة في علي ع
فجوابنا انا لا نسلم دلالة الآية التي بعد هذه الآية على امامة علي ع وسنذكر الكلام فيه
ان شاء الله فهذا ما في هذا الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي واقول
يتوجه عليه انظار اما اولا فلما اورده النيشابوري على قوله لو كان كذلك لجاء الله
بقوم يحاربهم الى آخره بان لصاحب مذهب الشيعة ان يقول ما يدريك انه تعالى لا يجي بقوم
يحاربهم ولعل المراد بخروج المهدي هو ذلك فان محاربة من دان بدين الاوائل
هي محاربة الاوائل ثم انه مع كونه شافعيا ظاهرا وباطنا كما هو صرح به في اخر تفسيره
تفرد منهم في ذلك خائف عن المتعصبين من اهل نحلته فاعتذر بان هذا انما ذكره
بطريق المنع لا لاجل العصبية والميل فان اعتقاد ارتداد الصحابة الكرام امر فظيع والله

اعلم انتهى واعترض عليه بعض الناظرين بان الحق ما قاله ناصر الاسلام والامام
العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل نصرة للشيعة كلام فاحش شنيع
لا يليق باحد من اهل الديانة وليت شعري ماذا يفيد محاربة المهدي في آخر الزمان
بعد ذهاب اكثر ايام الدنيا وانقضاء عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وظهور
امارات القيامة ثم انه لم يثبت انه يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ما اجراه الله تعالى
على لسان ناصر الشيعة مع كونه من المخالفين لان الاتيان والانتقام بعد عصر الصحابة
والتابعين المرتدين انما ينافي مدلول الآية لو لم يحضر هناك احد منهم لكن قد تقرر
عند الشيعة بناء على اصل الرجعة الثابت بالكتاب والسنة انه يرجع الى الدنيا
عند ظهور المهدي عم جماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين فياتيهم المهدي
وينتقم منهم اشد الانتقام ويؤيده ما ذكره ناصر الشيعة ما ذكره شيخ الموحدين
في الباب الستة والستين بعد ثلثمائة من كتاب الفتوحات المكية عند ذكر
صفات المهدي عم وعلامات ظهوره عم حيث قال ان لله خليفة يخرج من عترة
رسول الله صلعم ولد فاطمة يواطي اسمه اسم رسول الله جده الحسين بن علي بن ابي طالب
يبايع بين الركن والمقام يشبه رسول الله صلعم في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه
في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل الكوفة يعيش خمسا او سبعا او تسعا
يضع الجزية ويدعو الى الله بالسيف ويرفع المذاهب عن الارض ولا يبقى الا الدين
الخالص اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت
اليه ائمتهم فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه يفرح عامة المسلمين اكثر
من خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقائق عن شهود وكشف بتعريف الهي له
رجال الهيون يقيمون دعوته وينصرونه ولولا ان السيف بيده لافتى الفقهاء بقتله
ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون ويقبلون حكمه من غير
ايمان بل يضمرون خلافه ويعتقدون فيه اذا حكم فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة
في ذلك الحكم لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد وزمانه قد انقطع وما بقي
مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعد ائمتهم احدا له درجة الاجتهاد واما من يدعي
التعريف الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون
اليه انتهى واما ثانيا فلان قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم ويقهرهم
ويردهم الى الدين الحق انه مردود بانه لا دلالة للآية على ان الله تعالى ياتي بقوم
يحارب المرتدين ويقهرهم بالسيف والسنان كما يشعر به كلام هذا المتعصب
بالامام وانما صريح مدلول الآية انه ياتي في مقابل المرتدين بقوم يحبهم ويحبونه فيكون في الدين
مؤيدين بالحق واليقين اعم من ان يقع بينهما قتال ام لا فجاز ان ياتي
بقوم ينصرون الدين ويقاتلون المرتدين بالسيف والسنان وتارة بقوم منصورين

كلام الفتوحات

بالحجة والبرهان نعم لما حمل اهل السنة الآية على ذلك اجابت الشيعة على سبيل
مجارات الخصم بانه جاز ان يكون المراد بها عليا على هذا التقدير ايضا لانه قاتل
المرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين فقوله فهي تدل على ان كل من صار
مرتدا عن دين الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم مردود كما
ترى وكذلك قوله لوجب بحكم الآية ان ياتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم
لما عرفت ان حكم الآية اعم من ذلك اللهم الا ان يراد بقهرهم وابطال مذهبهم
اقامة الحجة والبرهان دون استعمال السيف والسنان وهذا حاصل بحمد الله تعالى
للثلثة عشر ايدهم الله بنصره في ساير الازمنة ولهذا ترى هذا المتعصب بالامام قد ماج
في نقله واختل كلامه وانحل زمامه عند تكلمه ههنا فرددا اشد الاستدلال
بهذه الآية الواحدة فسود ورقة كلها هذر وجلها شذر مذر وهو يعلم
لكنه هو الاصول الفاجرة بجمله على سوء المكابرة واما ثالثا فلان
ان امر الشيعة بالضد يدل على انه لم يعرف معنى الضد اذ المضادة
انما حكموا بارتداد الشيعة من حيث مخالفتهم لهم في مسئلة الامامة
ثم بدلك هذا الرجل ولا احد من اهل نحلته وكيف يقولون بذلك مع
ان مسئلة الامامة عندهم من الفروع كما مر والمجتهد المخالف في شيء من الفروع
وكذا معتقده لا يكون اتفاقا فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا فغاية امر الشيعة
ان يكونوا قوما مقهورين للمستولين في زمانهم من اهل الردة ينتظرون حضور
امامهم ودنو الوقت الذي وعدهم الله بقوله فسوف ياتي الله بقوم الآية
ولهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس حالا بالمهدي عم هو شيعة الكوفة
كما مر فافهم واما قوله ان الشيعة ممنوعون عن اظهار مقالاتهم فممنوع ولو سلم
فقد جرت عادة الله على ايصال مقالاتهم وحججهم الى الملحدين المرتدين لنصرة الدين
المبين كما اوصل هذه المقالة ونحوها الى فخر الدين وفاء بما وعده بقوله وكان
حقا علينا نصر المؤمنين واما رابعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من المقام الثاني
من ان ابا بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين غير مسلم وما شرحه سابقا مما لا ينشرح
به صدر من له قلب وذلك لانا لا نسلم ان الذين ارتكب ابو بكر قتالهم كانوا
من اهل الردة لما سبق من ان من عدهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا
قسمين قسما لم يؤمنوا قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء كانوا كفارا حربيين
لم يسلموا قط فاطلاق الارتداد عليهم مخالف للعرف واللغة والثاني
قوم منعوا الزكوة فلم يرضوا ان يدفعوها الى ابي بكر ويفرقوها على فقراء قومهم لاعتقادهم
عدم استحقاق ابي بكر للخلافة وان المنصوص عليه هو علي عليه السلام كما مر
تفصيلا وهذا لا يوجب الارتداد عن الدين كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره

شذر مذر

في الوجه الاول من الجواب عن الالزام اللازم له من ان القوم الذين قاتلهم
ابو بكر من اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال فبطلانه ظاهر لان رئيس فرقة
ممن سموهم مرتدين كان مسيلمة وسجاح وهم كانوا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم
ورئيس بني حنيفة كان مالك بن نويرة وهو كان من الصحابة وكذا الكلام
في بني كندة فان رئيسهم كان اشعث بن قيس الذي صار صهرا لابي بكر بعد حكمه
بارتداده واما سادسا فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه الثاني انه ان اراد بالقدرة
والتمكن من الحرب والاستقلال فيه قدرة ابي بكر وتمكنه بنفسه فهو لم يكن
ابدا قادرا على اقل من ذلك ايضا وانما كان مرافقته مع عسكر الرسول
كمصاحبة الحجر الموضوع بجنب الانسان بل ادون حالا لانه كان ثقيلا
لا يفيد ان اراد التمكن والقدرة بمعونة غيره من المهاجرين والانصار فهذه
القدرة كانت حاصلة للنبي صلى الله عليه وسلم ومع زيادة لان القوم وهم
ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين قاتلوا المرتدين باشارته كانوا
موجودين في زمان النبي صلعم حاضرين في خدمته فما معنى تخصيص الله تعالى
انذاره للمرتدين باتيان ذلك القوم بعد زمان النبي صلى الله عليه وسلم
كما يقتضيه سياق الكلام على ان هذا التوجيه لا يتمشى بالنسبة الى قتال
مانعي الزكوة فان المنع منهم لم يتحقق في زمان نزول الاية حتى يصح ان يقال
ان ابا بكر لم يكن في ذلك الزمان قادرا مستقلا في قتالهم فان القدرة و
الاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من ان
اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا لشرايع الاسلام الخ مردود بان الناكثين
والقاسطين والمارقين كانوا عند الامامية مرتدين بانكارهم للاصل
الخامس من اصول الشرايع وهو الامامة وقد مر بيان اصالة هذه المسئلة في
اوايل هذه المسئلة في اوايل هذا الباب فتذكر واما ثامنا فلان قوله وما كان
احد يقول ان عليا انما يحاربهم لاجل عندهم خرجوا عن الاسلام ان اراد
ان احدا من اهل السنة لم يقل فمسلم ووجهه ظاهر لانهم قرروا ان الامامة
من الفروع كما مر لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد ان عليا وشيعته القائلين
بان الامامة من الاصول لم يقولوا بذلك فممنوع والسند ما روي عن علي عم
من انه قال يوم الجمل ما قوتل اهل هذه الاية حتى اليوم ويؤيده ما روي في صحيحي
البخاري ومسلم من حديث الحوض المشهور الدال على ارتداد جماعة من الصحابة
وسيذكرهما المص بعد ذلك في الموضع اللايق بهما وسانبهك ان شاء الله تعالى
في تحقيق حديث الطير على شيء مما تطلع به على الغية التي وصفهم الله تعالى سبحانه
في هذه الاية بالمحبة التي اشتق منها اسم حبيبه لتطلع على حقيقة النسبة التي

تقابل

هي بين النبي والولي ويظهر لك ان انكار الامامة كانكار النبوة وانكار النبوة
كانكار الالوهية فنعلم ان معرفة الامام والاعتراف بحقه شطر الايمان ولولا
ذلك لم يحكم الله سبحانه على منكرها بالارتداد اذ محصل معنى الاية وعيد لمن انكرها
وارتد بذلك عن دين الاسلام باتيان فية يعرفون صاحبها ويعترفون
بحقه يحبهم الله ويحبونه لمحبتهم اياه والقيام بمحبته والبراءة من اعدايه اللهم
اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم لمحبة احبائك والبراءة من اعدائك
انك على كل شيء قدير وبالاجابة والتفضل حقيق وجدير واما تاسعا فلان
ما ذكره في الوجه الثاني من انه لو كان كل نازعه في الامامة كان مرتدا لزم الخ
جوابه سابقا مما ذكرناه ونقلناه عن النيشابوري واما عاشرا
فما ذكره في بيان كون محاربة ابي بكر اعلى حالا مع المرتدين مردود بان
فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وقد عرفت بطلانه و
... يكون ذلك اعلى حالا مع ان عليا عم جاهد المرتدين من اكابر
قريش ... الذين كانوا ذوي الشوكة والعدد والعدد بنفسه وابو بكر كان قاعدا
في قعر البيت يبعث جماعة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الى قتال
المخذولين من اعراب البادية الذين كانوا ضعيفة ظاهر القوة الاصحاب و
فضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما واما الحادي عشر فلان قوله
لما فعل ابو بكر ذلك استقر الاسلام الخ غير مسلم وانما استقر بذلك امامته
وسلطنته لانهم كانوا ينكرون امامته ويتوقفون في دفع الزكوة وكانوا
يشورون عليه باقي القبايل بقولهم ان الامامة حق اهل البيت دونه كما مر
واما الثاني عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي رضي الله عنه وكان
الاسلام انبسط الخ مدخول بان المنبسط انما كان اسلام العوام واما الخواص
من قريش ومن وافقهم وهم العمدة في عساكر الاسلام فالمفروض انهم ارتدوا
بعد النبي صلى الله عليه وسلم فكان الخطب معهم اجل واعظم وقتالهم
اشد واصعب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل حرب الجمل وصفين وما ظهر
فيهما عن قريش من الداء الدفين واما الثالث عشر فلان قوله لانه لما
ثبت بما ذكرناه ان هذه الاية مختصة الخ وقوله فلما ثبت ان المراد بهذه
الاية ابو بكر ثبت الخ مجاب بما قيل ثبت العرش ثم انقش وكذا الكلام
فيما ذكره في الصفة الثانية واما الرابع عشر فلان استفاضة الخبر الذي ذكره
المتاكيد ممنوع على ان من العجب ان الخبر الذي نقله الشيعة الزاما لهم من كتبهم
المحكوم عليها بالصحة عندهم يرد بانه من باب الاحاد وهذا الخبر الذي
ليس عنه في تلك الكتب عين ولا اثر يسمى مستفيضا ومن المضحكات

بمودته

قوله بعيد ذلك ان ابابكر كان يذب عن الكفار في مكة فان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يكن يقدر على ذب الكفار مادام في مكة ولهذا اذن لبعض المومنين بالمهاجرة
الى الحبشة وهو بنفسه هرب الى الغار ومنه الى المدينة والوفود على الانصار
نعم لو لم يكن احد من قريش تعرض لابي بكر لعلمهم بنفاقه او لانه كان معلم
صبيانهم في الجاهلية واكثرهم بانهم كانوا تلاميذه فيما يحونه رعاية لحق
التعليم او لان وجوده وعدمه كان سواء في مقام الاباء والتسليم واما الخامس
عشر فلان قوله كيف لم يلتفت الى قول واحد واصر على انه لابد من المحاربة
مع مانعي الزكوة انه مدفوع بان عدم التفاته في ذلك الى قول احد واصراره فيه
انه كان لما ظن من ان انكارهم يوجب الاخلال في خلافته وليس
ما يوجب مدحه وكذا الكلام في اظهاره الخروج الى قتال القوم وحده لان اظهاره
لذلك انما كان اعتمادا منه على غلبة ظنه بان الاصحاب يمنعونه عن الخروج
او ليقينه انه لو خرج يخرج معه اكثر المهاجرين والانصار لابتلائهم باطاعته
وقبول خلافته وكان واثقا بان الامر الذي حصل اخرا من خالد بن الوليد
مع سرية خفيفة يحصل منه مع الوف من المهاجرين والانصار من غير ان يحتاج
الى القتال واما السادس عشر فلان ما ذكره من ان قوله تعالى يجاهدون في سبيل
الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وابي بكر فغير مسلم فان الخوف
من لومة اللائم هذا مبني على تسليم كون القوم الذين حاربهم ابو بكر من اهل الردة
لم يكن متوهما في قتال من ارتد من العرب في زمان ابي بكر حتى يوصف فاعله
بعدم الخوف من ذلك وانما كان يتوهم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين
الذين كان فيهم كثير من اصحاب سيد الانام ومن المتظاهرين بالاسلام
كيف وفي الطائفة الاولى طلحة والزبير من اكابر المشهورين بالصحابة وفيهم
عائشة زوجة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الطائفة الثانية معوية
خال المومنين ومعه ثلثة عشر طايفة من قريش مع الاهل والاولاد الطاهرة
ان اكثرهم ايضا كانوا من الصحابة واما الفرقة الثالثة وهم الخوارج
فكانوا في عداد الصلحاء واهل القران فكان محل اللوم ولكن لما كان هو
واصحابه يخافون من لومة اي لائم كان لانهم كانوا على الحق فلا يخافون
غير الله ومن المضحكات نسبة الجهاد الى ابي بكر نعم في اول بعث النبي صلعم
وفي زمان اقامته بمكة اللهم الا ان يريد بذلك الجهاد الكاره للكفار
بقلبه وهذا ايضا في محل المنع عندنا واما السابع عشر فلان قوله واما علي عم
فانما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا
وكانت العساكر مجتمعة انه يدل على انه ورث الاضغان البدرية عن اسلافه

من اهل الجاهلية

من اهل الجاهلية وذلك لان العساكر من المهاجرين والانصار كانوا في يوم بدر
ثلثمائة وبضعة عشر وقتل علي عم نصف عسكر الخصم بنفسه وقتل الباقي باكثر
الاصحاب مع الملائكة المسومين وكانوا في احد اقل من ذلك وفي الاحزاب
احتاجوا الى حفر الخندق والتحصن به الى ان فتح الله تعالى على يد علي عم بقتل عمرو
بن عبد ود وقال فيه رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لضربة علي يوم الخندق
افضل من عبادة الثقلين وكذا الحال في خيبر وحنين وقد فر ابو بكر في هذه الوقايع
كما يدل عليه الاخبار ويشعر به كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض الاشعار حيث قال
شعر وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبرا ولو كان الاسلام
في تلك الايام قويا بكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد كان فرار ابي بكر
بالغا غاية العار ونهاية العوار بل كانت كبيرة مفضية الى النار واما الثامن عشر
فلان قوله ان ابابكر كان متقدما على علي في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي
منكم من انفق قبل الفتح وقاتل انما يتم لو ثبت انه قاتل قبل علي عليه السلام
وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران لم يقع عن ابي بكر قط ولم يذكر له في الاسلام
جريح فضلا عن قتيل مدة حيات رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته وكذا
قد عرفت بطلان ما ذكره في الوجه الثاني من ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف
الاسلام وستعرف ان نسبة الانفاق الى ابي بكر انما هي من موضوعات اهل النفاق فكيف
يلزم التفضيل واما التاسع عشر فلان ما ذكره في الصفة الرابعة مما لا يخفى وهنه على
من رجع الى ما ذكره في موضع استدلاله على ذلك بقوله ولا ياتل اولوا الفضل
منكم فانه ذكر في تفسير هذه الاية ايضا تشكيكات ومغالطات لا ينخدع بها الا حمقاء
اهل النحلة ولنذكر ما للاختصار وتنبيها على صدق اظهارنا الرد والانكار
عمدة ما بني عليه هناك من المقدمات الفاسدة والدعاوي الكاذبة الكاسدة
فنقول قال اجمع المفسرون على ان المراد من قوله اولوا الفضل المذكور ابو بكر وهذه
الاية يدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لان
الفضل المذكور في هذه الاية اما في الدنيا واما في الاخرة والاول باطل لانه تعالى
ذكره في معرض المدح والمدح من الله بالدنيا غير جايز ولانه لو كان كذلك لكان
قوله والسعة تكريرا فتعين ان يكون المراد منه الفضل في الدين فلو كان غيره مساويا
له في الدرجات في الدين لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوي للفاضل يكون
فاضلا فلما اثبت الله تعالى الفضل مطلقا غير مقيد بشخص دون شخص وجب
ان يكون افضل الخلق ترك العمل به في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فيبقى العمل
في حق الرسول صلعم الغير فان قيل يمنع اجماع المفسرين على اختصاص هذه
الاية بابي بكر قلنا من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الاية تاتي بالغا

الى حد التواتر فلو جاز منعه لجاز منع كل متواتر انتهى واقول يتوجه عليه اولا انا لا نسلم
اجماع المفسرين من اهل السنة على ذلك فضلا عن اتفاق مفسري الشيعة معهم بل
قد ذهب جماعة من اهل السنة ايضا على انها نزلت في جمع من الصحابة حلفوا ان
لا يصدقوا على من تكلم بشيء من الافك ولا يواسوهم ويؤيده هم لفظ اولوا بصيغة
الجمع وعلى تقدير انه ورد في قصة مسطح ومنع ابي بكر الصدقة عنه مع اباء لفظ اولوا
بصيغة الجمع وعلى تقدير انه ورد في قصة مسطح ومنع ابي بكر الصدقة عنه مع اباء
لفظ اولوا بصيغة الجمع عنه كما اشرنا اليه فلم لا يجوز ان يكون نزولها في شان
مسطح اصالة وابي بكر بالعرض وما الذي جعل القضية منعكسة مع ظهور ان المقصود
الاصلي من الاية المواساة مع مسطح وسد خلته والرد على من خالف ذلك كما لا يخفى
واما قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواترة ففيه انه ان اراد تواتره لفظا فتوجه
المنع عليه ظاهر لا مدفع له لان النقاد من اهل الحديث حصروا الاخبار المتواترة
لفظا في الواحد والاثنين او الثلث وان اراد به التواتر المعنوي فليس ههنا روايات
متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواترا فلا يثبت التواتر المعنوي
وثانيا ما قاله من ان الله تعالى ذكره في معرض المدح ممنوع ولعله توهم هذا من الوصف
العنواني في الفضل والسعة ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض للكافر
السخي الذي له فضل حاجة وغنى وسعة بل قد يجتمع مع الذم فيقال ان قوما
الغلاني مع كونهم من اولي الفضل والسعة يبخلون بما آتاهم الله تعالى ويقال
ان ابا بكر واضرابه من الاصحاب مع ما نسب اليهم من المال والانفاق قد بخلوا
عند نزول آية النجوى عن تقديم صدقة بين يدي نجوى النبي صلى الله عليه وسلم
حتى نسخت الاية فافهم وذق انك انت العزيز الكريم ومن العجب انه ذكر
قبيل هذا الكلام ان المراد من قوله لا يأتل اولي الفضل لا تقصروا في ان تحسنوا
فحمل الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نسي ذلك بعد سطور واصر في ان
المراد الفضل بمعنى زيادة الثواب والعلم مع ان الفضل بهذين المعنيين لا يظهر
لهما وجه ههنا اذ كثير من اهل الفضل بمعنى زيادة الثواب او العلم لا يقدرون
على انفاق الرجم وعلى اقل من ذلك وكذا نمنع ان المدح من الله بالدنيا
غير جائز كيف وقد وقع التمدح بها في القران بقوله وكذلك مكنا ليوسف
في الارض يتبوأ منها حيث يشاء الاية الى غير ذلك فان التبوء في الارض الذي
هو من نعم الدنيا لو لم يكن ممدوحا لما مكن الله تعالى يوسف ع منه بل نقول ان
الاية قادحة في فضيلة ابي بكر لاشتمالها على نهيه تعالى عما اتى به ابو بكر من الحلف
على ان لا ينفق مسطحا ومن معه كما روي في شان النزول فدلت الاية
على صدور المعصية من ابي بكر وما اجاب به هذا المتستر بالامام في اواخر هذا

المقام

المقام من ان النهي لا يدل على وقوعه قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم
ولا تطع الكافرين والمنافقين ولم يدل ذلك على انه ع اطاعهم الى مدخول اما ان
مجرد النهي وان لم يدل على ذلك لكن ما رواه هذا المجيب من شان النزول سابقا
صريح في الوقوع حيث قال لما نزلت آية الافك قال ابو بكر لمسطح وقرابته
قوموا فلستم مني ولست منكم ولا يدخلن على احد منكم فقال مسطح انشدكم
والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تحوجنا الى احد فما كان لنا في اول
الامر من ذنب فلم يقبل عذره وقال انطلقوا ايها القوم فخرجوا لا يدرون اين
يذهبون واين يتوجهون من الارض الخ فانه صريح من ترك النفقة عنهم
ولو في يوم والانكار مكابرة على ان المنع عن الحلف الواقع قطعا كاف في
ثبوت المعصية كما لا يخفى وحمل النهي على التنزيه من ترك الاولى في شان
الانبياء عليهم السلام انما ارتكبه العلماء بمعونة قيام دليل عصمتهم واذ لا عصمة
لابي بكر يكون الحمل فيه محالا وثالثا ان ما توهمه من لزوم التكرار انما يلزم لو كان
الفضل بمعنى الزيادة على الحاجة في الدنيا متحدا في المعنى مع السعة وليس
كذلك لان معنى السعة اوسع مما يملكه الشخص زيادة على حاجته فلا يلزم التكرار
ورابعا ان ما ذكره من انه لو كان غيره مساويا له في الدرجات لم يكن هو و
صاحب الفضل الخ فيه من الخبط ما لا يخفى لظهور ان مساواة فاضل لاخر
في الدرجة انما ينافي افضليته عن ذلك الاخر لا انه ينافي صدق كونه فاضلا او
صاحب فضل كما توهمه وقوله فلما اثبت تعالى الفضل مطلقا الخ بناء على منهدم
لما عرفت من انتفاء الاطلاق مطلقا فافهم واما العشرون فلما في قوله انا بينا
بالدليل ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر الخ من الاشتباه والالتباس
والبناء على غير اساس واما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان خبر يوم
خيبر من باب الاحاد مسلم لكنه مستفيض بل يكاد ان يكون متواتر المعنى
وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به عند الامامية في العمل فكيف
يجوز التمسك به في العلم مدفوع بان القول بعدم اعتبار الخبر الواحد قول شذوذ
من الشيعة كما هو قول شذوذ من اهل السنة ايضا على ما ذكر في كتب الاصول
ولو سلم فجاز ان يكون التمسك به الزاميا لجمهور اهل السنة القائلين
بحجية خبر الواحد واما الثاني والعشرون فلان قوله اثبات هذه الصفة
للنبي عليه السلام لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر لا يسمن ولا يغني من جوع
لظهور فضل من ثبت له ذلك على من لم يثبت له وان لم يقتض نفيه عنه
في الواقع فان عدم اقتضاء النفي امر مشترك بين ابي بكر وسائر من لا يدل
اللفظ على ثبوت ذلك له ثم حتى عيب ابي بكر على ان سوق الكلام صريح في الدلالة

على انتفاء ذلك عن الغير مطلقا واما ما ذكره بقوله وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل
من ذوي بان تلك الصفات متلازمة فنفي بعضها ككونه كرارا غير فرار يستلزم
نفي الباقي وهو محبة الله ورسوله له ومحبته لله ورسوله لظهور ان محبة الشخص لله ورسوله
واخلاصه لما يقتضي ان تهون عليه نفسه فلا يفر عن اعدائهما ويجاهد في الله حق جهاده
وكذا محبة الله ورسوله يستلزم تائيده في الجهاد لعدم فراره خصوصا اذا لم يكن
المقارنة مع العدو فوق الطاقة البشرية كما كانت في القضية المذكورة بل الوصفان
الاولان بمنزلة العلة للوصفين الاخرين فكان في الكلام تعريض للرجلين بان فرارهما
انما كان لعدم محبتهما لله ورسوله وبالعكس فظهر ان اللفظ بمعونة الاستلزام
والعلية المذكورين يدل على انتفاء جميع تلك الصفات عمن سبق منه الفرار وسوق
الكلام ايضا دليل واضح على ذلك كما لا يخفى على من تامل في مقتضيات الحال
والمقام واما ما ذكره بقوله وايضا فهو تعالى انما اثبت هذه الصفة للمذكور في هذه
الاية الى مدخول بانه لو سلم ان الاية بمجردها لا يمنع عن حصول تلك الصفة لابي بكر
قط في المستقبل من الزمان ايضا اللهم الا ان يقال انه اتصف بكونه غير فرار
في الزمان المستقبل وايام خلافته لقراره في ذلك الزمان في بيته والتزامه
العافية وعدم خروجه عن المدينة لقتال ولا لنصب حرب وهذا ايضا لا يمكن انكاره
كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان قوله ما ذكرناه تمسك بظاهر القران
وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد فغير مسلم لان الشيعة ايضا تمسكوا
بظاهر القران لكنهم جعلوا التمسك بالخبر اصلا ودليلا والظاهر مؤيدا له ودعوى
الظهور فيما ذهبوا اليه اظهر كما اوضحناه بل نقول ليس ظهور الاية في دلالتها
على القوم المعين بوجه يصلح للاحتجاج به لان ما يمكن ان يتوهم منه ظهور ذلك
لا يخلو اما ان يكون قوله تعالى ومن يرتد فلا دلالة له على ذلك قطعا لما ذكره هذا
الرجل سابقا من ان كلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل
من صار مرتدا عن الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم انه فلا دلالة له على
خصوص من قاتلهم ابو بكر اذ لا دلالة للعام على الخاص فضلا عن ظهور دلالته
على شيء واما ان يكون لفظ قوم في قوله تعالى ياتي الله بقوم ولا ريب في ان
مفهوم القوم امر كلي يتساوى صدقه على افراده كالانسان بالنسبة الى افراده
فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر ومن وافقه في قتال اهل الردة تحكم لا يخفى
واما الاوصاف فقد عرفت ان دعوى ظهور انطباقها على حال ابي بكر خارج
عن الانصاف ولو فتح ابواب التفسير بمثل هذا الظهور لامكن دعوى ظهور دلالة
قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم على ارادة اضاعة رجل اسمه نور الله
وكان له اعداء وحساد وكذا جاز دعوى ظهور ما نقله جلال الدين السيوطي الشافعي

في كتاب الاتقان عن ابن فورك في تفسيره قوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي ان ابراهيم
كان له صديق وصفه بانه قلبه اي ليسكن هذا الصديق الى هذه المشاهدة اذا رآها
عيانا مع انهم عدوا امثال هذا التفسير من التفسيرات المنكرة التي لا يحل الاعتماد عليها
ولنعم ما قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير
واما الرابع والعشرون فلانا لا نسلم ان قوله تعالى ولسوف يرضى ورد في حق ابي بكر بل
روي انه وارد في حق ابي ذر او ابي الدحداح كما نقله شارح الطوالع عن الواحدي
في تفسيره وقد بينا في رسالتنا المعمولة لتحقيق هذه الاية انه لا مناسبة بالاية
للرواية التي اختلقوها لنزولها في شان ابي بكر فارجع اليها واما الخامس والعشرون
فلان الحديثين اللذين ذكرهما في معرض المعارضة من الموضوعات المشهور المردودة
المدحورة عند محدثي اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث مجد الدين الفيروزابادي
الشافعي في خاتمة كتابه الموسوم بسفر السعادة حيث قال اشهر المشهورات
من الموضوعات ان الله يتجلى للناس عامة ولابي بكر خاصة وحديث ما صب الله
في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وحديث انا وابو بكر كفرسي رهان وحديث
ان الله لما اختار الارواح اختار روح ابي بكر وامثال هذا من المفتريات المعلوم
بطلانها ببديهة العقل انتهى كلامه وقد صرح بوضع الحديثين ايضا مؤلف كتاب
تذكرة الموضوعات نقلا عن الخلاصة والمختصر تاليف الشيخ المذكور واما السادس
والعشرون فلانا قد اثبتنا سابقا دلالة الاية التي بعد هذه الاية التي نحن فيها
على امامة علي عليه السلام بوجه يوجب اسقاط ما اشار اليه من المنع ولا يتوقف
فيه لمن له فطرة سليمة وفطنة قويمة فتذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين هذا غاية
الشوط في هذا المضمار والله اعلم بحقائق الاسرار قال المص رفع الله درجته
الثالث والعشرون قوله تعالى والذين امنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون
روى احمد بن حنبل انها نزلت في علي ع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
لا شك ان عليا من الصديقين والشهداء والظاهر ان الاية نزلت في جماعة
من الصديقين والشهداء ويمكن ان يكون نازلة في الخلفاء وان صح نزولها
في علي عليه السلام فهي من فضائله وليس دليله على مدعي النص انتهى اقول
قد ذكرنا سابقا ان عليا ع قال على منبر الكوفة انا الصديق الاكبر والكلي ينصرف
الى الفرد الكامل فينصرف الصديق في الاية الى علي ع دون غيره فافهم واما احتمال
نزول الاية في الخلفاء فانما يتم لو اريد من الشهداء الذين يشهدون عند الحاكم
في الدنيا او الاخرة واما اذا كان المراد المقتولين في سبيل الله فلا لان من الخلفاء
ابا بكر وقد مات حتف انفه واما ما ذكره من ان هذه الاية لا يصح دليلا على مدعي
النص فقد عرفت جوابه مرارا قال المص رفع الله درجته الرابع والعشرون

اورده ابو الفرج بن الجوزي في الموضوعات
باتفاق اهل السنة

قوله تع الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية روى الجمهور انها
نزلت في علي ع كانت معه اربعة دراهم انفق في الليل درهما وفي السر درهما
وفي العلانية درهما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذكر المفسرون
من اهل السنة ان الآية نزلت في علي ع وهو من فضايله ولا يثبت به مدعى النص
انتهى اقول ان الآية يدل على انه عليه السلام لتفرده بهذه الصدقة كان
اسخى من ساير الصحابة فيكون افضل منهم واحب الى الله تع وهذا المعنى داخل
في مدعى المص كما مر قال المص رفع الله درجته الخامس والعشرون قوله تع
ان الله وملايكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما في صحيح مسلم قلنا يا رسول الله اما السلام عليك فقد عرفناه واما
الصلوة عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابراهيم
وآل ابراهيم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول كانه لشيء المدعى وهو
اثبات النص واخذ بذكر فضايل علي عليه السلام وهذا امر مسلم واتفق العلماء
على انها نزلت فيهم آيات كثيرة ومن يظن انه ينكر فضل محمد واله لا ينكره
الا من ينكر ضوء الشمس والقمر انتهى اقول قد مر ان الناصب نفى عنوان
المبحث او يتجاهل ترويجا لكاسده فان المص جعل المدعى هناك ذكر ما هو
اعم من ان يدل على النص على الامامة او الافضلية بل الفضيلة واثبات
افضليته ع عن غيره ممن غصب الخلافة بمنزلة النص عليه لانها من جملة
شرايط الامامة كما بين فيما سبق واذا ثبت ذلك فيه دون غيره ثبت
المطلوب ولاريب في ان الامر باقتران صلوة النبي صلى الله عليه وسلم
بصلوة الآل دون صلوة غيرهم مع كون استحقاقها في مكان ومرتبة
قد ذهب القوم الى ان تخصيص واحد بها في الذكر من خصائص النبوة يدل
على الامامة لدى الانصاف كيف والشرف في ذلك على ما تفطن به السلطان
الفاضل السعيد غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه
ان آل الانبياء اي بقين لما لم يكونوا اوصياء لهم في حفظ شريعتهم لتطرق
النسخ على اديانهم وعدم الحاجة الى حافظ لها بعدهم يكون شريكا لهم
في ايصالها على وجهها الى من بعدهم لم يستحقوا الصلوة ولم يجب اقتران
صلوة الانبياء بصلوتهم اصلا ولما كان دين نبينا صلى الله عليه وسلم
مامونا عن النسخ والتبديل وكان علي آله وعترته الاوصياء المعصومين حفظه
بعده صلعم الى يوم القيام اوجب مشاركتهم معه في حفظ الدين وابلاغه الى من
بعده على وجه خال عن الخلل والتوهين مشاركتهم معه صلعم في استحقاقهم الصلوة
وتوجيهه اليهم كما اليه صلى الله عليه وسلم وايضا الكلام حقيقة في ان

الصلوة

الصلوة عليهم واجبة في الصلوة التي هي افضل الاعمال البدنية ولا يصح
بدونها ومن كان هذا شانه كان افضل وقد روى ابن الحجر المتاخر في الباب
العاشر من صواعقه عن الشافعي امامه وامام هذا الناصب المتقن شعرا في
ذلك وهو قوله شعر يا اهل بيت رسول الله حبكم ؛ فرض من الله في القرآن
انزله ؛ كفاكم من عظيم القدر انكم ؛ من لا يصلي عليكم لا صلوة له ؛ وقال عند
ان استدلال بهذه الآية على كرامة اهل البيت انه صلى الله عليه وسلم اقامهم
في ذلك مقام نفسه لان القصد من الصلوة عليه مزيد تعظيمه ومنه تعظيمهم
ومن لما دخل من مر في الكساء قال اللهم انهم مني وانا منهم فاجعل صلواتك
ورحمتك ومغفرتك ورضوانك على وعليهم وقضية استجابة هذا الدعاء
ان الله تع صلى عليهم معه فحينئذ طلب من المومنين صلوتهم عليهم معهم ويروى
لا تصلوا على الصلوة البتراء فقالوا وما الصلوة البتراء قال يقولون اللهم
صل على محمد وتمسكون بل قولوا اللهم صل على محمد وال محمد انتهى قال
المص رفع الله درجته السادس والعشرون قوله تع مرج البحرين يلتقيان
روى الجمهور قال ابن عباس علي وفاطمة بينهما برزخ لا يبغيان النبي عليه السلم
يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين عليهما السلم ولم يحصل لغيره
من الصحابة هذه الفضيلة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا
ليس من تفاسير اهل السنة ثم ما ذكر من ان النبي عليه السلم برزخ بين فاطمة
وعلي فلا وجه له وان صح التفسير دل على فضيلته لا على النص المدعى انتهى اقول
هذا مما نقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابي بكر احمد بن موسى بن مردويه رواية
عن انس وهو مذكور في بعض التفاسير واكثر كتب المناقب وقد اشار
اليه الشيخ عز الدين عبد السلام المقدسي الشافعي في فصل من بعض رسايله المعمولة
في مدح الخلفاء حيث قال فلما حملت خديجة رضي الله عنها بفاطمة عليها السلم
كانت فاطمة تحدثها من بطنها وتونسها في وحدتها وكانت تكتم ذلك عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل النبي صلعم يوما فسمع خديجة تحدث فاطمة
فقال لها يا خديجة لمن تحدثين قالت احدث الجنين الذي في بطني فانه يحدثني
ويونسني قال يا خديجة البشرى فانها انثى وانها النسلة الطاهرة الميمونة
فان الله تع قد جعلها من نسلي وسيجعل من نسلها خلفاء في ارضه بعد انقضاء
وحيه فما برح ذلك النور يعلوا واشعته في الافاق تنموا حتى جاء الملك فقال
يا محمد انا الملك محمود وان الله بعثني ان ازوج النور من النور فقال رسول الله صلعم
ممن قال علي من فاطمة فان الله قد زوجها من فوق سبع سمواته وقد شهد
ملاكها جبرئيل وميكائيل واسرافيل في سبعين الفا من الكروبين وسبعين

الفا من الملايكة الكرام الذين اذا سجد احدهم سجدة لا يرفع راسه الى يوم
القيمة اوحى الله تبارك وتع اليهم ان ارفعوا رؤسكم واشهدوا املاک على
بفاطمة فكان الخاطب جبرئيل والشاهدان ميكائيل واسرافيل ثم امر الله عز وجل
بحور العين ان يحضرن تحت شجرة طوبى واوحى الى شجرة طوبى ان انثرى ما فيك
فنثرت ما فيها من جوز ولوز وسكر فاللوز من دره والجوز من ياقوت والسكر
من سكر الجنة فالتقطته حور العين فهو عندهن فى الاطباق يتهادينه يقلن هذا
من نثار تزويج فاطمة بعلى فعند ذلك احضر النبى صلى الله عليه وسلم اصحابه و
قال اشهدكم انى زوجت فاطمة من على رض فلما التقى البحران بحر ماء النبوة من
فاطمة رض وبحر ماء الفتوة من على كرم الله وجهه هنالک مرج البحرين يلتقيان
بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغى على على فاطمة بدعوى ولا فاطمة
على على بشكوى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اللؤلؤ الحسن والمرجان حسين فجاء
سبطين سيدين شهيدين حبيبين الى سيد الكونين فهما روحاه وريحانتاه
كلما راح عليهما وارتاح اليهما يقول ولداى هذان سيدا شباب اهل الجنة
وابوهما خير منهما وفاطمة بضعة منى يريبنى ما رابها ويؤذينى ما يؤذيها ويسرنى
ما يسرها قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى انتهى وبه ظهر ايض وجه كون
النبى صلى الله عليه وسلم برزخا بينهما لان وجوده صلعم موكد لعصمتهما
وعدم صدور خلاف الاولى من احدهما على الاخر واما قول الناصب فى الناصح
التفسير دل على فضيلته لا على النص فمردود بانه قد دل على عصمته ولا اقل على
افضليته وهذا من جملة ما ادعاه المص كما مر بل لو دل على مجرد الفضيلة الحاصلة فيه
يدل على حصر جهات الفضيلة فيه ويلزم منه افضليته على من لم يستجمعها كما لا يخفى
وقد اعترف الناصب بذلک فيما بعد عند استدلال المص فى المطلب الرابع
على علمه عليه السلام بما روى من قوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان ينظر الى
ادم فى علمه والى نوح فى فهمه والى يحيى بن زكريا فى زهده الحديث قال ان الجامع
للفضايل افضل ممن تفرق فيهم الفضايل انتهى **قال المص**
رفع الله درجته السابع والعشرون قوله تع ومن عنده علم الكتاب روى الجمهور
قال هو على عليه السلام انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول جمهور
المفسرين على ان المراد به علماء اليهود الذين اسلموا كعبد الله بن سلام
واضرابه وقيل المراد به ايض هو الله تع ويكون جمعا بين الوصفين واما
نزوله فى شان على فليس فى التفاسير وان سلمنا لا يستلزم المطلوب
انتهى **اقول** اعترض على القول بان المراد عبد الله بن سلام واضرابه
بان اثبات النبوة بقول الواحد والاثنين مع جواز الكذب على امثالهما

ذكره المصنف من متممات الدليل لانه بل كان ذكر عين بان جهات الفضيلة ٤

لكونهم غير معصومين لا يجوز وعن سعيد ابن جبير ان السورة مكية وابن سلام و
اصحابه امنوا بالمدينة بعد الهجرة كذا فى تفسير النيشابورى وانا اقول ايض ان
الكتاب يتبادر منه القران دون التورية والانجيل مثلا نعم المتبادر من اهل
الكتاب اليهود والنصارى وابن هذا من ذلک واما ما ذكره من ان الرواية التى رواها
المص ليس فى التفاسير فمردود بان الثعلبى رواها فى تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله
بن سلام ان النبى صلى الله عليه وسلم قال انما ذلک على بن ابى طالب ورواها
الشيخ جلال الدين السيوطى فى كتاب الاتقان فى معرفة علوم القران قال قال
سعيد بن منصور فى سننه حدثنا ابو عوانة عن ابى بشر قال سالت سعيد بن جبير عن
قوله تع ومن عنده علم الكتاب اهو عبد الله بن سلام فقال وكيف وهذه
السورة مكية انتهى وكذا رواه البغوى فى معالم التنزيل ومن العجب ان صاحب
الاتقان وصاحب المعالم والثعلبى رووا ذلک عن عبد الله بن سلام وخصوصا الثعلبى
رواه بصيغة الحصر ومع هذا ترى الناصب لا يبالى فى عداوة على عليه السلم وانكار فضائله
عن الكلال والملام واما ما ذكره من انه لا يستلزم المطلوب ففيه انه اذا كان على بن
ابى طالب ع عنده علم الكتاب كان حاجة الامة اليه امس فى الاتباع واخص فى
الانجاح بحاجتها الى معرفة الحلال والحرام والواجب والندب فى جميع الاوامر
والنواهى الى غير ذلک مما يشتمل عليه الكتاب لانه ع المبين لجميع ذلک والاتباع
بطريق النجاة من الضلال وسلوک محجة البيضاء لا يحصل الا باخذ البيان ممن هو
موثوق به قد نصبه الله رسوله عليه وفى الاتباع لغيره عكس جميع ذلک المذكور
لعدم العلم به عقلا وسمعا فيكون هو اولى بامامة الامة **قال المص**
رفع الله درجته الثامن والعشرون قوله تع لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه
قال ابن عباس على ع واصحابه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ظاهر
الاية يدل على انها فى جماعة يكونون مع النبى فى الاخرة وعلى عليه السلام من جملتهم
لان عدم الخزى يعنى فى القيامة لا يختص بالنبى وعلى بل خواص اصحابه داخلون فى عدم
الخزى وان سلم لا يثبت النص المطلوب انتهى **اقول** لا شک ان ظاهر
الاية ما ذكره من ارادة الجماعة لكن الرواية على ما فى نسخة المص متضمنة لذكر اصحاب
على عليه السلام معه كما ذكرنا والناصب حذف ذلک عن النسخة ليتسع له الاعتراض
على المص بوجه واما ما ذكره من ان خواص اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم داخلون
فى عدم الخزى ان اراد به خواص اصحابه الذين كانوا بعده من خواص اصحاب
على عليه السلام ايض كبنى هاشم والمقداد وسلمان وابى ذر وعمار وامثالهم فهو مسلم
ولا يضره وان اراد خواص اصحاب النبى صلعم ممن انحرف بعده صلعم عن على ع
وغصب عنه الخلافة فلا نسلم دخولهم فى عدم الخزى بل انما ورد حديث الحوض المشهور

فی شان خزی هولاء کما لایخفی وایضا الخزی له مراتب فکیف ینفی مطلق الخزی عن
خواص اصحاب رسول الله صلی الله علیه واله وسلم مع اثبات اسلاف .
الناصب ذلک لنبی الله ابراهیم ع فیما سبق نقله عن الصحیحین من انه خاب
یوم القیمة عن شفاعة من سأله من الخلق واعتذر الیهم بان ربی قد غضب
غضبا شدیدا لم یغضب قبله ولن یغضب بعده وانی قد کذبت ثلث کذبات
الحدیث فانه فی خیبة علی سبب تلک الکذبات عن شفاعة الخلق واعتذاره الیهم
بذلک الوجه خزی لایخفی تعالی الله ورسوله عما یقول الظالمون علوا کبیرا
ثم لایخفی ان الخزیان علی ما یعلم من کتب اللغة مشتق محمول علی الشخص
کیقظان ونومان لا مصدر فقول الناصب اخزاه الله عدم الخزیان فی القیمة
دقوله داخلون فی عدم الخزیان لحن ورطانة کما لایخفی قال المص رفع الله
درجته التاسع والعشرون قوله تعالی ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک
هم خیر البریه روی الجمهور عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الایة قال رسول الله
هم انت یا علی وشیعتک تاتی انت وشیعتک یوم القیمة راضین مرضیین و
یاتی اعداؤک غضابا مقمحین انتهی قال الناصب اقول هذه غیر مذکورة
فی التفاسیر بل الظاهر العموم وان سلم فلا نص انتهی اقول ان المص
لم یقل انه مذکور فی التفاسیر وانما قال انه رواه الجمهور وهو مذکور فی الصواعق
المحرقة لابن حجر المتاخر ونقله صاحب کشف الغمة عن الحافظ ابن مردویه
ولو تتبعوا تفاسیر المتقدمین من اهل السنة کالثعلبی لوجدوه فیها ایضا وبالجملة
الحدیث وان لم یکن نصا فی الامامة لکنه نص صریح فی الافضلیة ویلزم منه
نفی امامة غیره ع کما مر قال المص رفع الله درجته الثلثون قوله تعالی
هو الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا قال ابن سیرین نزلت فی النبی
وعلی حین تزویج فاطمة علیا انتهی قال الناصب خفضه الله اقول
لیس هذا من تفاسیر اهل السنة وان صح دل علی الفضیلة وهی مسلمة ولا یثبت
النص انتهی اقول حاصل ما یستفاد من الایة مع شان نزوله انه تعالی
خلق علیا علیه السلام قریبا من النبی صلی الله علیه وسلم من جهة النسب ومن
جهة السبب وهذه فضیلة عظیمة لم یحصل لغیر علی ع کما علم من حدیث ابن عمر
سابقا ایضا فیکون افضل والافضل اولی بالامامة وهذا ما اراده المص قدس سره
قال المص رفع الله درجته الحادی والثلثون قوله تعالی وکونوا مع الصادقین
روی الجمهور انها نزلت فی علی وکذا قوله وارکعوا مع الراکعین انها نزلت
فی رسول الله صلی الله علیه وسلم وعلی علیه السلام انتهی قال الناصب
خفضه الله اقول نزلت قوله تعالی وکونوا مع الصادقین فی الثلثة الذین خلفوا

فی غزوة تبوک وانهم صدقوا رسول الله فانجاهم الله وکذب المنافقون
فهلکوا فانزل الله تعالی کونوا مع الصادقین وخاطب المومنین حتی لایهلکوا بالکذب
کالمنافقین وان صح دل علی الفضیلة لا علی النص کما یراه الشیعة انتهی اقول
قد ذکر فخر الدین الرازی فی تفسیره انه تعالی لما حکم بقبول توبة هولاء الثلثة ذکر ما یکون
کالزاجر عن فعل ما مضی وهو التخلف عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فی الجهاد
فقال یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله فی مخالفة الرسول وکونوا مع الصادقین
یعنی مع النبی واصحابه فی الغزوات ولا تکونوا متخلفین عنهم وجالسین مع المنافقین
فی البیوت انتهی وبهذا یعلم ان ما قاله الناصب ان الایة نزلت فی الثلثة الذین
تخلفوا خلف باطل اذ مراد المص من کون الایة نازلة فی النبی وفی علی علیهما السلم
ان المعنی من الصادقین النبی وابن عمه علیهما السلم المتصفین بالصدق وذلک
کذلک کما علم من تفسیر الرازی لا من کذب وتخلف وتاب نعم الزجر المستفاد
من سیاق الایة متعلق بهما واین هذا من ذاک واما ما ذکره الناصب من ان
هذا ان صح دل علی فضیلته لا علی النص مدفوع بانه دال علی العصمة فیکون دالا علی
الامامة فیکون نصا فی الامامة ووجه الدلالة ما ذکره الشارح الجدید للتجرید
حیث قال مضمون الایة الکریمة هو الامر بمتابعة المعصومین لان الصادقین هم
المعصومون وغیر علی من الصحابة لیس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته
انما هو علی علیه السلام ثم قال واجیب بمنع المقدمات انتهی واقول فی اثبات
المقدمة الاولی ان الامر بالمتابعة یقتضی ان یکون المامور بمتابعته غیر المعصوم
ممتنع الصدور عنه تعالی وفی اثبات الثانیة ان منعها مکابرة لان احدا لا یدعی
عصمة غیر علی ع من الثلثة وفی اثبات الثالثة ان متابعة الصادقین یتوقف
علی علمنا بان ذلک الشخص صادق والعلم بکونه صادقا یتوقف علی العلم بکونه
معصوما علی کونه معصوما فالصادقون الذین نحن مامورون بمتابعتهم هم والعلم ص
المعصومون تامل ومن نفائس المباحث ما ذکره الرازی ایضا ههنا حیث قال
انه تعالی امر المومنین بالکون مع الصادقین ومتی وجب الکون مع الصادقین فلا بد
من وجود الصادقین لان الکون مع الشیء مشروط بوجود ذلک الشیء فهذا یدل
علی انه لابد من وجود الصادقین فی کل وقت وذلک یمنع من اطباق الکل علی الباطل
فوجب اذا اطبقوا علی شیء ان یکونوا محقین فهذا یدل علی ان اجماع الامة حجة
فان قیل لم لا یجوز ان یقال المراد بقوله وکونوا مع الصادقین ای کونوا علی طریقة
الصالحین کما ان الرجل اذا قال لولده کن مع الصالحین لا یفید الا ذلک سلمنا ذلک
لکن نقول ان هذا الامر کان موجودا فی زمان الرسول فقط وکان هذا امرا بالکون مع
الرسول فلا یدل علی وجود صادق فی سایر الازمنة سلمنا ذلک لکن لم لا یجوز ان یکون

ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما يقوله الشيعة
والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين
ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب فدلت هذه الآية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا
على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من غير دليل قوله هذا الامر مختص
بزمان الرسول عم قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين
محمد صلى الله عليه وسلم ان التكاليف المذكورة في القرآن متوجهة على المكلفين
الى قيام القيمة فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة تتناول
الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث لما لم يكن الوقت المعين
مذكورا في لفظ الآية لم يكن حمل الآية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان
لا يحمل على شيء فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب
والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا
الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان
جايز الخطاء فكانت الآية دالة على ان من كان جايز الخطاء وجب كونه مقتديا
بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله تعالى بكونهم صادقين وترتب
الحكم فهذا يدل على انه انما وجب على جايز الخطا ان يكون مقتديا بالمعصوم
ليكون مانعا لجايز الخطاء عن الخطاء وهذا المعنى قايم في جميع الازمان فوجب
حصوله على كل الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم
الموجود في كل زمان قلنا نحن معترف بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا
نقول ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب
على كل من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين وانما يمكنه ذلك لو كان
عالما بان ذلك الصادق من هو لا ان الجاهل بانه من هو لو كان مامورا
بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق لانا لا نعلم انسانا معينا موصوفا
بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت
ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين ولما بطل
هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع
الامة صواب وحق ولا نعني بقولنا الاجماع حجة الا ذلك انتهى كلامه
اقول فيه نظر اذ لا دلالة للفظ الآية على وجوب تعدد الصادقين
في كل وقت وزمان كما يشعر به كلامه بل هو اعم من ذلك ومن وجوب
وجود المتعدد من الصادقين موزعا احادها على اجزاء الوقت والزمان بان
يوجد في كل زمان صادق معصوم يكون امام اهل زمانه كما قال به الشيعة

فلا يدل

فلا يدل الآية على وجوب وجود جماعة يتحقق بهم الاجماع في كل وقت لان
العام لا دلالة له على الخاص وايضا مجموع المجتمعين في مقام الاجماع صادق واحد
لا متعدد لما صرحوا بان كلا من احاد المجمعين جايز الخطاء وانما المعصوم هو المجموع
من حيث المجموع فتوصيف ذلك المجموع الماخوذ على وجه الوحدة بكونهم صادقين
غير متجه وانما يتجه لو كان كل واحد من احاده متصفا بالصدق ايضا الا ترى
ان مجموع الجدران والسقف والعرصة يتصف بكونه بيتا وحجرة وخزانة ونحو
ذلك ولا يتصف كل واحد من اجزائه بذلك فلا يصح ان يكون المراد بالصادقين
مجموع من حصل بهم الاجماع الشرعي فثبت ان المراد بالصادقين المعصومين
الذين لا يخلو زمان التكليف عن واحد منهم كما ذهب اليه الشيعة الامامية
لا الاجماع الذي قاله اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انسانا معينا موصوفا
بوصف العصمة فجوابه ما افاده افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله والعصمة
يقتضي النص والحاصل ان العصمة وان كان من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم
السراير لكن يمكن العلم به بالنص من الله ورسوله على الامام الاول وبنص الامام
الاول على الثاني وهكذا وربما يعلم بظهور المعجزة مقارنا لدعوى العصمة والامامة كما
بين في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا يطاق كما توهمه امام اهل النصب والنفاق
ولا ترتبط الآية بحجية الاجماع والاتفاق وظهر انها صريحة في عصمة النازلة
فيه واستحقاقه للامامة ووجوب الطاعة رغما لانف اهل السنة والجماعة والحمد
لله رب العالمين قال المص رفع الله درجته الثاني والثلثون قوله تعالى
اخوانا على سرر متقابلين في مسند احمد بن حنبل انها نزلت في علي عم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول صح الرواية عندنا ان امير المؤمنين عم بعد وقعة الجمل كان
يقول وانا ارجو ان اكون انا وطلحة والزبير كما يقول الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم
من غل اخوانا على سرر متقابلين هكذا صح وان صح ما رواه فهو من الفضايل المسلمة
ولا دليل على النص انتهى اقول ما صح عندهم لا يصح عندنا انما الصحيح
عندنا ما رواه فهو من الفضايل المسلمة ولا دليل على النص انتهى احمد منهم لانه
المتفق عليه بيننا وبينهم ومع ذلك تعضيد قول علي عليه السلام ذلك بما بعد
وقعة الجمل من اضافات النواصب ثم ان الرواية التي رواها المص عن احمد يدل
على ان عليا عم كان من اهل الجنة ومن نزل القرآن على البشارة له بكونه من اهل الجنة
اولى بان يكون اماما لا يقال قد دل الحديث ايضا على ان العشرة من اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم من اهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلثة لانا نقول هذا الحديث
عندنا موضوع وباطل من وجوه للاول ان راويه سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد
ادخل نفسه في العشرة لا بد له لدفع تهمة جلب النفع لنفسه من دليل والثاني ان اكثر

المهاجرين والانصار قد شاركوا في دم عثمان ولا يجوز اتفاق الجم الغفير من
هولاء الصحابة على قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة الثالث انه لو كان
له صحة لاحتج به عثمان يوم الدار ويقال ان من هو من اهل الجنة لا يكون ظالما
فانتم ظالمون في تكليفي بخلع نفسي عن الخلافة الى غير ذلك من الوجوه
قال المص رفع الله درجته الثالث والثلثون قوله تع واذ اخذ
ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم روى الجمهور
قال رسول الله صلعم لو يعلم الناس متى سمي علي امير المومنين ما انكروا فضله
سمي امير المومنين وآدم بين الروح والجسد قال عز وجل واذ اخذ ربك من
بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت
الملائكة بلى فقال الله تع انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة فليس من تفاسير المفسرين
والعجب انه لم يتابع المعتزلة له في هذه المسئلة فانهم ينكرون اخراج الذر من
ظهر آدم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لانه ينافي قواعدهم في نفي
القضاء والقدر السابق وان صح النقل فيدل على ان عليا امير المومنين وهذا
مسلم لانه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نص على انه امير المومنين بعد النبي
حتى يثبت به مطلوبه انتهى اقول هذا من تفاسير الشيعة والسنة وانما لم
يصرح المص بمأخذه اعتمادا على اشتهار ماخذه وقس عليه نظايره ثم ان تفاسير
الشيعة داخل في تفاسير المفسرين فليس لقوله وليس من تفاسير المفسرين
وجه واما ما اتى به من العجب فعجيب لما سبق وستجيء ان قضية المتابعة
منعكسة ومع هذا فالمعتزلة جماعة عقلاء مدققون ليس في متابعتهم عار
متابعة الاشعري الذي لا يعرف من عدم الشعور ان اي طرفيه اطول من الآخر
وكان في اقواله ومقالاته تابعا لما سمعه من القصاص وامثالهم كما سبق نقلا
عن الحكيم الشهرزوري والسيد معين الدين الايجي فتذكر وايضا لا ينافي
هذا الحديث ولا الاستدلال به على مدعى المص ما ذهب اليه المعتزلة في تفسير
الآية من التمثيل والتخييل لكفاية التقرير والاقرار تخييليين بالنبوة والامامة
في فضل النبي والوصي كما كان كافيا في اظهار جلال الله وعظمته تامل واما
ما ذكره من انه لم يلزم منه نص على انه امير المومنين بعد النبي ففيه ان دلالة على
انه سمي امير المومنين قبل وجود آدم تقتضي ان يكون اولى من غيره بامارة المومنين
في عالم الوجود وهذا كاف في مطلوب المص كما مر بيانه مرارا قال المص
رفع الله درجته الرابع والثلثون قوله تع وصالح المومنين اجمع المفسرون
وروى الجمهور انه علي عم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه الآية

في سورة التحريم وهي نازلة في شان عائشة وحفصة واتفق المفسرون على ان المراد
من صالح المومنين ابو بكر وعمر لان صدر الآية هكذا وان تظاهرا عليه فان
الله مولاه وجبرئيل وصالح المومنين يعني ان تظاهر عائشة وحفصة على جذب
رسول الله من نسائه فان الله مولاه وجبرئيل بان يخبر عن صنيعهما وصالح
المومنين المراد ابواهما فانهما كانا ينصحانهما بترك الافعال التي يكون للضرات
وان صح نزوله في امير المومنين فلا شك انه صالح المومنين ولكن لا يدل على النص المدعى
انتهى اقول الرواية التي ذكرها المص قد نقلها صاحب كشف الغمة عز الدين
عبد الرزاق المحدث الحنبلي وعن الحافظ ابي بكر ابن مردويه باسناده الى اسماء
بنت عميس وهو مذكور في تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفين النسوي
باسناده الى ابن عباس ورواه السدي في تفسيره عن ابي مالك وعن
ابن عباس ورواه السدي في تفسيره عن ابي مالك وعن ابن عباس ورواه
الثعلبي في تفسيره باسنادين الى غير ذلك وتحقيق كلام المص وتوضيح استدلاله
بالآية والرواية على وجه يضمحل ما تمحله الناصب واسلافه ان المراد بصالح المومنين
اصلح المومنين بدلالة العرف والاستعمال لان الشخص اذا قال فلان عالم
قومه وزاهد بلده ويريد اعلم وازهد ويشهد بصحة ذلك ما روي عن عمرو بن
العلاء من قوله كان امرؤ القيس بن حجر شاعر مضر حتى نشأ النابغة وزهير فطا
طامنه وهو شاعرهم في الجاهلية غير مدافع وانما اراد بلفظ شاعر اشعر لا غير
وكذا قولهم فلان شجاع القوم لا يقال ذلك الا اذا كان اشجعهم فعلى هذا
يكون علي عم اصلح القوم وافضلهم ويدل على هذا ايضا انه لا يجوز ان يخبر الله تعا
ان ناصر نبيه صلعم اذا وقع التظاهر عليه بعد ذكره سبحانه وتع وذكر جبرئيل عم
الامين كان اقوى الخلق نصرة لنبيه وامنعهم جانبا في الدفاع والذب عنه ولا يحسن
ولا يليق بموضوع الكلام ذكر ضعيف النصرة ولا المتوسط فيها والحال هذه الا ترى
ان احد الملوك لو تهدد بعض اعدايه ممن ينازعه سلطانه ويطلب مكانه فقال
لا تطمعوا في ولا تحدثوا نفوسكم بمغالبتي فان نصاري فلان وفلان لا يحسن
ان يدخل في كلامه الا من هو غاية في النصرة المشهور بالشجاعة المعروف
بحسن المدافعة الا ترى ان معوية حيث ذكر كثرة من معه من العدد تهدده
امير المومنين عم بمالك الاشتر حيث هو معروف بالشجاعة مشهور بحسن المدافعة
عن علي عم لانه قال في مالك كان لي كما كنت لرسول الله صلوات الله عليه
ولقد ظهر بما ذكرناه اولا وحققناه واوضحناه ثانيا كذب ما ذكره الناصب من
اتفاق المفسرين على ان المراد بصالح المومنين فاسقان من المومنين وظهر امتناع
حمل ذلك على غير اصلح المومنين وظهر على وجه دلالته على الافضلية التي هي مطلوب المص

قدس سره وايضا حمل لفظ صالح مفردا على رجلين اثنين مخالف للوضع وماذكره
فخر الدين الرازي ههنا من انه يجوز ان يراد بلفظ صالح مفردا الواحد و الجمع
مستندا بما قاله ابو علي الفارسي من انه قد جاء فعيل منفردا يراد به الكثرة كقوله
ولا يسال حميم حميما فضعفه ظاهر لان قياس فاعل على فعيل بلا سند يعتد به
غير مسموع ولو سلم فحميم انما اريد به الكثرة بقرينة تنكره الذي قد يكون للتكثير
وربما يتعين فيه بمعونة الحال والمقام ولا تنكير فيما نحن فيه فيكون قياس
صالح في ذلك على حميم قياسا مع الفارق كما لا يخفى **قال المص** رفع
الله درجته الخامس والثلثون قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم روى الجمهور
عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم دعى الناس الى علي في غدير
خم وامر بما تحت الشجرة من الشوك فقم فدعا عليا ع فاخذ بعضده
فرفعها حتى نظر الناس الى بياض ابط رسول الله صلعم وعلى علي عليه السلام
ثم لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الاية اليوم اكملت لكم دينكم فقال رسول الله صلعم
الله اكبر على اكمال الدين واتمام النعمة ورضاء الرب برسالتي والولاية لعلي بن
ابي طالب بعدي ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله انتهى **قال** الناصب خفضه
الله اقول في صحيح البخاري ومسلم ان هذه الاية نزلت في حجة الوداع ليلة عرفه
حين قام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الموقف ولا خلاف في هذا والذي
ذكره من مفتريات الشيعه وان صح فقد ذكرنا قبل هذا ان وصية غدير خم
لم تكن الا توصية لاهله واقاربه وتعريف علي بين العرب وليتخذوه سيد
بني هاشم انتهى **اقول** قد نقل هذا الحديث من المتقدمين الثعلبي في تفسيره
ومحمد بن جرير الطبري الشافعي في مجلدات له في طرق هذا الحديث وابو العباس
احمد بن محمد سعيد الهمداني الحافظ المعروف ابن عقده وابو الحسن ابن المغازلي
الشافعي وغيرهم ومن المتاخرين الشيخ الحافظ محمد الجزري الشافعي في رسالته
المشهورة الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب واثبت
فيها تواتر هذا الحديث من طرق متعدده ونسب المنكر الى الجهل والتعصب وان
تعسف اخوانه في اصلاح ما افسده الدهر بحمل تقادم الثلثة في الخلافة الى نحو من الزلات
الواقعة عن الانبياء عليهم السلام فلا يوجب قدحا فيهم وفي خلافتهم وقال
الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وهو ايضا من اكابر المتاخرين
اخرج ابو عبيد عن محمد بن كعب قال نزلت سورة المايدة في حجة الوداع فيما بين
مكه والمدينه ومنها اليوم اكملت لكم دينكم وفي الصحيح عن عمر انها نزلت عشية
عرفه يوم الجمعة عام حجة الوداع لكن اخرج ابن مردويه عن ابي سعيد الخدري انها

نزلت

١٠٠

نزلت يوم غدير خم واخرج مثله من حديث ابو هريرة انتهى والعاقل الفطن
يحكم من ههنا على ان ما في الصحيح سقيم موضوع عنادا مع علي ع وبالجملة يكفينا
في ترجيح ما رويه في فضايل علي ع موافقة بعض ثقات الخصام لانه المتفق
عليه بين اهل الاسلام كما مر مرارا واما ما ذكره قبل هذا فقد عرفت قبل
هذا ما فيه من التحريف والتمويه فتذكر ثم الوصية لعلي ع وتعريفه بين العرب
يقتضي ان يكون تلك الوصية لان يتخذه العرب قاطبة من قريش وغيرهم
سيدا لهم لا بنو هاشم فقط كما ذكره الناصب وهذا ظاهر جدا لكن الناصب
لاجل الاحتراز عن الاعتراف بلزوم كونه ع سيدا لابي بكر وعمر وعثمان
الذين هم من عرب خص سيادته تحكما ببني هاشم فتامل فانه صريح في عداوته
لعلي ع **قال المص** رفع الله درجته السادس والثلثون قوله تعالى والنجم
اذا هوى روى الجمهور عن ابن عباس قال كنت جالسا مع فتية من
بني هاشم عند النبي صلى الله عليه وسلم اذا انقض كوكب فقال رسول الله صلعم
من انقض هذا النجم في منزله فهو الوصي من بعدي فقام فتية من بني هاشم
فنظروا فاذا الكوكب انقض في منزل علي بن ابي طالب قالوا يا رسول الله
غويت في حب علي فانزل الله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول اثار الوضع والافتراء على هذا
النقل ظاهر لا خفاء به فان هذه السورة نزلت في اوايل بعثة النبي صلعم
وابن عباس لم يولد بعد فكيف روى هذا الحديث ثم نسبة الغواية الى النبي
في حب علي وربط الاية بها في غاية الركاكة ولا يخفى هذا وان صح دل على وصايته
غير الخلافة انتهى **اقول** ما ذكره من ان سورة النجم نزلت في اوايل
بعثة النبي صلى الله عليه وسلم من مفترياته وليس في شيء من الكتب المتداولة
عنه عين ولا اثر والظاهر انه اعتمد في افترابه هذا على ما قيل انه السورة مكية
فظن ان كل [illegible] نزل في اول البعثة وليس كذلك بل منها ما ترك
بعد الهجرة في مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فليكن سورة النجم كلا او بعضا
من هذا القبيل ويرشد الى ما ذكرناه ما قاله جلال الدين السيوطي الشافعي
في كتاب الاتقان من ان للناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلثة
اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة
ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع ام بسفر من الاسفار والثاني ان المكي ما نزل
بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل من المدينة انه على ان هذا انما رواه ابو الحسن
ابن المغازلي الشافعي الواسطي في كتاب المناقب على رغم هذا الناصب
القاسط المارق باسناده الى ابن عباس فليطلب من كتابه واما ما استشكله

من نسبة اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الغواية اليه فانما استشكله حذرا
عن ان يقال ان الثلثة من خلفاء الناصب من جملة الناسبين والا فهذا
ليس بابعد من نسبة اولاد يعقوب ع اذ قالوا ليوسف واخوه احب
الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين وقالوا تالله انك
لفي ضلالك القديم واولاد يعقوب مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة
وصاروا انبياء بعد ذلك على زعم اصحاب الناصب الشقي اذا قالوا مثل
ذلك في شان ابيهم ونبيهم فما ظنك بجماعة نشاوا في الكفر وافنوا
اكثر اعمارهم فيه واما ربط الاية فظاهر جدا لكن لا يرتبط بالقلب الميت
المملوا من عداوة اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره من ان الوصاية
غير الخلافة فان اراد به ان الوصاية لا تكون بمعنى الخلافة والامامة اصلا
فبطلانه ظاهر بل الوصاية اذا اطلق لا يراد به الا اولوية التصرف في جميع
امور الموصي وهو مساوق للخلافة بعد ذلك لان اصل معنى الوصية في اللغة
هو الوصل ومعناه العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت
اي تصرف كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في
امور الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الوصي الخاص كوصي
الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي صلعم
في شان وصيه ع اولوية التصرف في كل ما كان له صلى الله عليه وسلم
التصرف فيه وهذا معنى الخلافة كما لا يخفى وان اراد انه قد يكون بمعنى مغاير
للخلافة فمسلم لكنه غير محتمل ههنا لان الوصاية التي اوجب غيره قريش
ونسبتهم فيها النبي صلعم الى الغواية في حب علي ع هو الوصاية بمعنى الامامة
لا غير كما لا يخفى على اولي النهى قال المص رفع الله درجته السابع والثلثون
اقيم الله بجليل جهاده في غزاة السلسلة كما روي ان جماعة من العرب
اجتمعوا على وادي الرملة ليبيتوا النبي صلعم بالمدينة فقال النبي صلعم
لاصحابه من لهؤلاء فقام جماعة من اهل الصفة فقالوا نحن فول علينا من
شئت فاقرع بينهم فخرجت القرعة على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم
فامر ابا بكر باخذ اللواء والمضي الى بني سليم وهم ببطن الوادي فهزموه وقتلوا
جمعا من المسلمين وانهزم ابو بكر فعقد لعمر وبعثه فهزموه وقتلوا جماعة
من اصحابه وبقي النبي صلعم اياما يدعوا عليهم ثم طلب امير المومنين ع وبعثه اليهم
ودعا له وشيعه الى مسجد الاحزاب وانفذ معه جماعة منهم ابو بكر وعمر وعمرو بن
العاص فسار الليل وكمن النهار حتى استقبل الوادي من فمه فلم يشك عمرو
بن العاص انه يأخذهم فقال لابي بكر هذه ارض ضباع وضب وهي اشد علينا

من بني سليم والمصلحة ان تعلوا الوادي واراد افساد الحال وقال قل ذلك
لامير المومنين فقال له ابو بكر فلم يلتفت اليه ثم قال لعمر فقال له فلم يجبه
امير المومنين وكبس على القوم الفجر فاخذهم فانزل الله تع والعاديات
ضبحا السورة واستقبله النبي صلى الله عليه وسلم فنزل امير المومنين ع
وقال له النبي ص لولا ان اشفق ان يقول فيك طوائف من امتي ما قالت
النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالا لا تمر بملاء منهم الا اخذوا
التراب من تحت قدميك اركب فان الله ورسوله عنك راضيان انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قصة غزوة ذات السلاسل
منقولة في الصحاح وانما قصد بها عمرو بن العاص بتامير رسول الله ص
اياه وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس بمنقول في الصحاح بل اشتمل
على المناكير فان النبي صلعم كيف يجوز ان يدعي الوهية علي والمفهوم من هذا
الخبر ان النبي صلعم كان يريد ان يقول بالوهية ولكن خاف ان يحده
الناس وهذا الكلام علاة الرفضة ولا ينبغي نقل هذا لمسلم فضلا عن فاضل
انتهى اقول ما ذكره من ان الفتح كان بيد عمرو بن العاص مما لم يذكره
البخاري في صحيحه فيكون كاذبا في هذا ثم قول النبي صلى الله عليه واله وسلم
ما خاف معه من الناس اعتقاد الوهية لا يستلزم ادعاءه ع الالوهية
كما توهمه هذا الناصب الاعوج الاهوج الرجس المارد المتكلم بكل سخيف
بارذل بل كفر في ذلك كشفه صلعم عما خفي من فضايل علي ع كمالاته وقدرته
بتاييد الله تع على خوارق العادات التي هي دليل قربه الى الله تع وكمال
عنايته اليه وتاييده له وكيف تعيهم ذلك غير فهم ذي عوج مع قوله صلعم
لولا ان اشفق اي اخاف ان يقول فيك الى اخره وكيف يجتمع ارادته
صلى الله عليه وسلم لان يقول بالوهية مع خوفه من عبادة الناس له ثم
كيف ينكر الحديث ويحكم باشتماله على المناكير مع ان الشافعي امام هذا
الناصب قد نظم مضمون الحديث في مدحه المتواتر المشهور حيث قال
شعر لو ان المرتضى ابدى محله ؛ لاضحى الناس طرا سجداله ؛ كفى في فضل
مولانا علي ؛ وقوع الشك فيه انه الله ؛ وقال ابو نواس
لا تحسبني هويت الطهر حيدرة ؛ لفضله وعلاه في ذوي النسب ؛ ولا الشجاعة
في يوم معركة ؛ ولا التلذذ في الحاب من ارب ؛ ولا التردد من نار الجحيم ولا ؛
رجوت ان ليوم الحشر يشفع لي ؛ لكن عرفت هو السر الخفي وان ؛ الجنة
حلوا قتلي وكفر لي ؛ لصدهم عنه داء لا دواء له ؛ كالمك يعرض عنه
صاحب الكلب ؛ قال المص رفع الله درجته الثامن والثلثون

قوله تعالى افمن كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون المومن علی ع والفاسق
الوليد نقله الجمهور انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا
في تفاسير اهل السنة والاية نازلة في علي كرم الله وجهه وهو من فضايله التي
لا تحصر انتهى اقول بل الاية دالة على افضليته واولويته للامامة لعدم
استواء الفاسق وغير الفاسق عند الله تعالى والثلثة المتقمصين للخلافة
كانوا فاسقين ظالمين كافرين قبل الاسلام اتفاقا فلا يكونوا مستحقين
للخلافة وقد بينا سابقا ان الخلافة والامامة لا يجتمع مع صدور الظلم
سابقا ايضا فتذكر قال المصـ رفع الله درجته التاسع والثلثون
قوله تعالى فمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان من
كان على بينة من ربه رسول الله والشاهد علي ع قال الناصب
خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير السنة وان صح كانوا اهله انتهى
اقول ما نسب المصـ روايته الى الجمهور قد رواه ابن جرير الطبري وذكره
الثعلبي وكذا الحافظ ابو نعيم بثلثة طرق عن عبد الله بن عبد الله الاسدي
والفلكي المفسر عن مجاهد وعن عبد الله بن شداد وغيرهم من قدماء اهل
السنة ومن المتاخرين فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث قال
قد ذكروا في تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبرئيل اقراء القران على محمد
وثانيها ان ذلك الشاهد لسان محمد صلعم وثالثها ان المراد هو علي بن
ابي طالب والمعنى انه يتلوا تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد
من محمد صلعم وبعض منه والمراد منه تشريف هذا الشاهد بانه بعض
من محمد صلى الله عليه وسلم انتهى ولا ريب ان شاهد النبي صلعم امته يكون
اعدل الخلايق سيما اذا شرف بكونه بعضا منه صلعم كما ذكره الرازي فكيف
يتقدم عليه غيره مع كون ذلك الشاهد من النزلان من ههنا لتبيين
الجنس فيؤذن بان علي بن ابي طالب ع من جنس الرسول صلعم وقوله
يتلوه شاهد منه فيه بيان لكون علي ع تالي الرسول من غير فصل بينهما
يتالی اخر ممن جعله تاليا بعد ثلثه فعليه الدلالة لان التالي هو علي ع
من تلى غيره على اثره من غير فصل بينهما ولو لم يرد تفسير هذه الاية بان
الشاهد هو علي ع لدلت عليه بمعونة قول الرسول صلعم انت مني وانا منك
فانه لم يقل هذا لاحد سواه فظهر اختصاصه بذلك دون غيره قال المصـ
رفع الله درجته الاربعون قوله تعالى فاستوى على سوقه قال الحسن البصري
استوى الاسلام بسيف علي ع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
جاء في التفسير ان هذه نزلت في الخلفاء الاربع كزرع رسول الله صلى الله عليه وسلم

اخرج

١٩٠

اخرج شطاه ابو بكر رضي الله عنه فآزره عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه
علي رضي الله عنه وهو من فضايل الكبيرة ولا يدل على النص انتهى اقول
الرواية المفصلة التي ذكرها الناصب قد رواه النيشابوري عن عكرمة ولعل التفصيل
ايضا كان مذكورا فيما رواه المصـ عن الحسن لكن قد اقتصر على ذكر بعضها الذي كان دليلا
الزاميا وموافقا لما روي من طريق الامامية وترك البعض الاخر منها لعدم مدخليته
في غرضه بل لعدم اعتقاده لصحته كما اشرنا اليه ثم الرواية داله على الافضلية لا
على مجرد الفضيلة كما توهمه الناصب لانه اذا كان استواء دين الاسلام على ساقه
بعلي ع وتقويته دون غيره كان افضل من غيره قال المصـ رفع الله درجته
الحادي والاربعون قوله تعالى يسقى بماء واحد قال جابر الانصاري سمعت رسول الله صلعم
يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا علي من شجرة واحدة قال
الناصب خفضه الله اقول قوله تعالى يسقى بماء واحد نزل في بيان ان الفواكه تختلف
طعومها مع انها يسقى بماء واحد وهذا من غرايب صنع الله تعالى واما ما ذكره من الحديث
لا ربط له بالاية والعجب ان كلام هذا الرجل في غاية التشويش وكانه زعم ان احدا
لا ينظر في كتابه او كان ضعيف الراي لا يعرف ربط الدليل بالمدعى انتهى اقول
قد ذكر صاحب كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا عن الحافظ ابي بكر بن مردويه قال
قوله تعالى وجنات واعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد
عن جابر بن عبد الله انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول الناس من شجر
شتى وانا وانت يا علي من شجرة واحدة ثم قرا النبي صلعم الاية انتهى ثم ان للقران
ظهرا وبطنا فلا ينافي ان يكون ظاهر معنى الاية ما ذكره الناصب من بيان اختلاف
طعوم الفواكه وباطنه ما روي عن جابر رضي الله وبالجملة الصنوان المذكور اية جمع
صنو وهي النخلة لها راسان واي بعد في الكناية عن اتحاد النبي ووصيه عليهما السلم
بنخلة لها راسان يسقى بالماء الواحد من الفيض الالهي ولو امتنع الناصب عن قبول
هذا التاويل ههنا لا يشكل عليه الامر في الحديث الذي ذكره فتبيل ذلك قوله تعالى
كزرع اخرج شطاه الاية حيث جعل فيه الزرع المذكور في الاية عن رسول الله صلعم
وباقي كلماتها الواقعة في وصف الزرع كناية عن بعض اصحابه مع ان ما اخذ فيه من
الحديث الدال على الاتحاد الذاتي مما يويده الحديث المشهور وهو قوله صلعم خلقت
انا وعلي من نور واحد وغير ذلك مما يوافقه في المعنى فظهر ان ما ذكره من عدم ارتباط
الحديث بالاية ناش عن بلوغ عناده الى النهاية وان التعجب الذي ذكره مما لا ينبغي
ان يذكر عن لسان المصـ قدس سره الى هذا الناصب السفيه الذي تعجب مما جهله
ويطعن فيه قال المصـ رفع الله درجته الثاني والاربعون قوله تعالى من المومنين
رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت في علي ع قال الناصب خفضه الله

عبارة تم

اقول هذه الآية نزلت في قتلى احد حين قتلوا و وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم على مصعب بن عمير وهو ممن قتل باحد فقرا عليه هذه الاية وان صح نزولها في علي ع فهو من فضايله ولا يدل على النص المقصود انتهى اقول يكذب ما ذكره الناصب من ان الآية نزلت في قتلى احد ان الله تع قسم الرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله على قسمين مقتول ومنتظر حيث قال ومن المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا الآية اي منهم من قتل فوفى بنذره من الثبات مع رسول الله ص وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم وانس بن النضر واصحابه ومنهم من ينتظر النصر والقتل على ما مضى عليه اصحابه فلم يغير العهد لا من استشهد ولا من انتظر وعن علي ع فينا نزلت والله وانا المنتظر وما بدلت تبديلا ولا يخفى ان انس بن النضر واصحابه وان لم يكونوا من بني هاشم لكن راسهم ورئيسهم في الصدق وحيثية نزول الآية حمزة ومن معه من بني هاشم دون العكس وبالجملة مقصود المص قدس سره ان المراد بصادق العهد المنتظر هو علي عليه السلام وكفى به تفضلا واما ان الآية نزلت في مصعب بن عمير فلم نجده في شيء من التفاسير المتداولة حتى في تفسير فخر الدين الرازي الذي ضمنه كل عليث وقليث ثمامل قال المص رفع الله درجته الثالث والاربعون قوله تع ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وهو علي ع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول علي ع من جملة ورثة الكتاب لانه عالم بحقايق الكتاب فهذا يدل على علمه ووفور علمه في معرفة الكتاب ولا يدل على النص انتهى اقول روى نزول الآية في شان علي ع خاصة الحافظ ابو بكر بن مردويه فقول الناصب اقول علي ع من جملة ورثة الكتاب غفلة او تغافل وتجاهل على علي ع ثم الظاهر انه ارتكب هذا التمحل والتجاهل تطرقا الى احتمال اشتراك ابي بكر وعمر مع علي ع في ذلك الميراث لئلا يلزم ما قصده المص تفضيله ع عليهما وليت شعري كيف يشتركان معه في ميراث الكتاب مع انهما كانا من اجهل الناس بالكتاب والسنة حتى لم يعرف ابو بكر الاب والكلالة وغيرهما من الكتاب وقد اعترف عمر بان النساء المخدرات في البيوت افقه واعلم منه وكان مدار امرهما الرجوع الى علي ع ومن دونه من علماء الصحابة كما هو المشهور وسياتي في هذا الرق المنشور قال المص رفع الله درجته الرابع والاربعون قوله تع انا ومن اتبعني هو علي ع قال الناصب خفضه الله اقول ان اراد انه ما تبع النبي صلعم غير علي فهذا باطل كما لا يخفى وان اراد انه من جملة التابعين فهذا ظاهر لا يحتاج الى دليل ولا نسبة له بالمدعى انتهى اقول المراد حصر المتابعة الكاملة فيه ع وليس يكون بحسب الظاهر الباطل ولا يكون بها شائبة تردد ونفي هذه المتابعة عن غيره على غير ظاهر البطلان وانحصار المتابعة الكاملة فيه ع دليل

افضلية

افضليته عن غيره وهو المدعى قال المص رفع الله درجته الخامس والاربعون افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق هو علي ع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة لا من تفاسير اهل السنة وان صح يدل على علمه بحقيقة الكتاب لا على التنصيص بامامته فهو المدعى اقول المدعى من الاستدلال بالآية اثبات الافضلية ونسبته بهذا المدعى حاصل فان تمام الآية قوله تع افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب الآية وقد ضرب الله المثل بعلي ع في ان حال من علم ان ما انزل الله هو الحق و استجاب مخالف لحال الجاهل الذي لا يستبصر فلا يستجيب ويقصر في المتابعة ولله المثل الاعلى لكن الناصب الشقي الذي قلبه اعمى لا يتذكر كما قال الله تع وانما يتذكر اولوا الالباب قال النيشابوري اي انما ينتفع بالامثال اولوا الالباب الذين يميزون القشر عن اللباب هو ابن ابي قحافة وابن الخطاب ام من عنده علم الكتاب و فصل الخطاب قال المص رفع الله درجته السادس والاربعون قوله تع الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون قال علي عليه السلام يا رسول الله ما هذه الفتنة قال يا علي بك وانك مخاصم فاعتد للخصومة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اجمع المفسرون على ان الآية نزلت في رجل وامراة اسلما وكان لهما ولد يحبونه حبا شديدا فمات فافتتنا وكادا يرجعان عن الاسلام فانزل الله هذه الآية واما ما ذكره من الخبر فالظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل عليا فتنة للمسلمين وهذه من القوادح لا من فضايل علي ما ذكره انتهى اقول من العجب ان الناصب الشقي يكذب في شان النزول ثم يدعي اجماع المفسرين عليه مع ان امامه فخر الدين ذكر في سبب النزول اقوالا ثلث ليس هذا شيء منها ولو كان لهذا السبب خصوصية لكان هو اولى بذكره لعدم مبالاته باشتمال كتابه على كل غث وسمين ثم اقول الفتنة في الآية بمعنى الامتحان وحاصل الآية كما صرح به الرازي والنيشابوري ان الناس لا يتركون بمجرد التلفظ بكلمة الاسلام بل يؤمرون بانواع التكاليف الشاقة ويمتحنون بها ولا ريب ان من جملة ما امتحن الله به امة نبيه صلى الله عليه وسلم الكتاب والعترة الطاهرة فان اطاعة حكمهما ثقيل على الامة ولهذا سميا في الحديث المشهور بالثقلين وسيد العترة هو علي ع وقد فتن به المشايخ الثلثة والطوايف الثلثة من الناكثين والقاسطين والمارقين واضرابهم ولهذا قال علي ع انا دابة الارض في عرضة على ما تفطن به بعض العارفين انه كما ان دابة الارض سبب تميز الكافر عن المسلم انا الغضب سبب تميز احدهما عن الاخر ولا قدح في ذلك كما توهم الناصب بل هو فضيلة تفوق كثيرا من الفضايل والكمالات كما لا يخفى قال المص

انتهى قلنا بل اولوا الالباب الناصب ان من يميز القشر عن اللباب ٢

رفع الله درجته السابع والاربعون قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين لهم
الهدى قال في امر علي ع انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول نزوله في ولاية
وانكار النكر عليه ظاهر ولا دلالة له اصلا على ثبوت النص المدعى انتهى **اقول** الرواية
مذكورة في كشف الغمة رواية عن الحافظ ابي بكر بن مردويه والمراد من قوله صلى الله عليه وسلم
في امر علي في امر امامته فهو نص على امامته وشقاوة من شاققوا في ذلك **قال المص**
رفع الله درجته الثامن والاربعون قوله تعالى ويؤت كل ذي فضل فضله هو علي عليه السلام
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ان صح نزوله فيه فهو دال على فضله
المتفق عليه ولا دلالة له على النص انتهى **اقول** الرواية مذكورة في كشف
الغمة نقلا عن ابن مردويه ومعنى الاية كما في تفسير النيشابوري وشيخنا الطبرسي ره
ان كل ذي فضل يؤت موجب فضله ومقتضاه يعني الجزاء المترتب على عمله يجب
تزايد الطاعات وورود الاية في شان علي ع يدل على انه كان زائدا في الاعمال عن
غيره من الامة كما يدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم لضربة علي يوم الخندق
افضل من عبادة الثقلين وهذا ما اراده المص قدس سره **قال المص** رفع الله
درجته التاسع والاربعون قوله تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق
اذ جاءه هو من رد قول رسول الله صلعم في علي ع انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول هذا من رواياته وان صح يدل على ثبوت المقصود انتهى
اقول هذا من روايات ابن مردويه حافظ اهل السنة ولنفس دلالة على ذلك
كنفسية الشريف والظاهر ان المراد قول رسول صلعم في علي ع قوله في امامته
كما وقع في يوم الغدير ومن الذي رد عليه حارث بن النعمان الفهري كما مر او من
رد عليه عند وفاته بقوله ان الرجل ليهجر فافهم وعلى هذا يكون نصا في المقصود
ولو سلم فالدلالة على مجرد الفضيلة يكفي في ثبوت المقصود كما مر مرارا بيانه
قال المص رفع الله درجته الخمسون وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال
ابو رافع وجه النبي صلى الله عليه وسلم في طلب ابي سفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة
فقال ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا فقالوا حسبنا الله و
نعم الوكيل فنزلت انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول الاية نزلت
في البدر الصغرى وذلك ان ابا سفيان لما انقضى الحرب يوم احد قال الموعد
بيننا في موسم بدر فلما كان وقت الموسم لم يستطع ابو سفيان ان يخرج
لجدب السنة فارسل نعيم بن مسعود ليثبط رسول الله صلعم من القتال فجاء نعيم
بن مسعود وخوف رسول الله واصحابه فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل وتتمة الاية
يدل على ما ذكرنا فانه يقول الذين قال لهم الناس ان قد جمعوا لكم ابو سفيان وقريش
فقال المومنون حسبنا الله ونعم الوكيل هذا رواية اهل السنة وان صح ما رواه

هو نعيم بن مسعود الناس

فلا يدل

فلا يدل على المقصود كما علمت انتهى **اقول** الرواية التي ذكرها المص قد رواها
ابن مردويه ايضا وهو من حفاظ اهل السنة واكابرهم فيكون روايته حجة عليهم
ووجه دلالته على المقصود ان من يزيد ايمانه في هذه المخاوف اشجع واخلص نية
في الدين عن غيره فيكون افضل وهذا ما ارواه والناصب حذف عن الرواية
التي ذكرها المص قوله فزادهم ايمانا مع انه مذكور في كتاب كشف الغمة ايضا بل في
نفس الاية ليصير الدلالة خفية فيعترض على المص وقد كشف الله عن سوء
عمله والحمد لله **قال المص** رفع الله درجته الحادي والخمسون في قوله تعالى وكفى الله
المومنين القتال في قراءة ابن مسعود بعلي بن ابي طالب انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول ليس هذا من القراءات المتواترة والشيعة يعدونها من الشواذ
وان صح دل على فضيلته لا على الامامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى
اقول هذا وان لم يكن من القراءات المتواترة ليست من الشاذة ايضا
لوجود الواسطة بينهما وهي الاحاد الصحيحة يدل على هذا ما نقله الشيخ جلال
الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن القاضي جلال الدين البلقيني انه قال
ان القراءة تنقسم الى متواتر واحاد وشاذ فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة
والاحاد القراءات الثلثة التي هي تمام العشرة يلحق بها قراءات الصحابة والشاذ
قراءات التابعين كالاعمش ونحوه واما وجه الدلالة على المقصود فظاهر لظهور
دلالة الاية على تلك القراءة على كون علي عليه السلام اشجع من كل الامة وانه تعالى
بعلي عليه السلام كفى شر العدو عنهم يوم الاحزاب فيكون افضل منهم وفضل الله
المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما **قال المص** رفع الله درجته الثاني
والخمسون واجعل لي لسان صدق في الاخرين هو علي عليه السلام عرضت
ولايته على ابراهيم ع فقال اللهم اجعله من ذريتي ففعل الله ذلك انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مفهوم الاية ان ابراهيم سال من الله
ان يجعل له ذكر جميل بعد وفاته وهو المراد من لسان الصدق وحمل لسان
الصدق على علي ع بعيد بحسب المعنى والشيعة ولا يبالون من مثل هذا ويذكرون
كل ما يسمعون ولا دليل لهم فيما يعترفون انتهى **اقول** ما اشار اليه
المص من الرواية قد رواها ابن مردويه وبعد تسليم الناصب للرواية لا وجه
لاستبعاد حمل لسان الصدق على علي ع على ان النيشابوري قال في تفسيره ان
الاضافة في قوله لسان صدق كقوله قدم صدق وقيل سال ربه ان يجعل من
ذريته في اخر الزمان داعيا الى ملته وهو محمد صلى الله عليه واله انتهى وانت خبير
بانه لا فرق في القرب والبعد بين حمل لسان الصدق على محمد صلعم وبين حمله
على علي لكن الناصب متى سمع فضيلة من فضايل علي ع اختل من الغيظ عقله و

احتال في دفعه بلطف وانابه ويشنع على الشيعة في روايتها ولو من كتب اصحابهم ولنعم
ما قيل شعر اذا ذكرت العز من آل هاشم * تنافرت عنك الكلاب
النافرة * فقل لمن لامك في حبه * خانتك في مولدك الوالدة شعر
همه بنذيري چون زال علي باشد مرد * زود بجز وشي وگويي نه صواب است خطاست
بي گمان گفتن تو باز نمايد كه ترا * بدل اندر غضب و دشمني آل عبا است * *
ولا يستبعد من قلب تمكن فيه بغض علي ابن ابي طالب ع ان يصير محروما
مهجورا عن توفيق الهداية والسعادة وكمال البصيرة وضياء الانصاف حتى يكون
سائر اقواله وافعاله خطاء وريا في الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران
المبين قال المص رفع الله درجته الثالث والخمسون والعصر ان الانسان
لفي خسر يعني ابا جهل الا الذين آمنوا علي وسلمان انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول هذا التفسير لا يصح اصلا لان الانسان اذا اريد به ابو جهل
يكون الاستثناء متصلا لا يصح ان يراد بالانسان ابو جهل فالمراد منه افراد
الانسان على سبيل الاستغراق وعلى هذا لا يصح تخصيص المومنين لعلي وسلمان
فان غيرهم من المومنين ليسوا في خسر وهذا الرجل يعلف كل نبت ولا يفرق
بين السم والحشيش انتهى اقول قد قال بجعل الاستثناء منقطعا مقاتل
وغيره من اسلاف الناصب الشقي رغما لانفه قال النيشابوري في تفسيره وعن مقاتل
انه ابو لهب وفي خبر مرفوع انه ابو جهل كانوا يقولون ان محمدا لفي خسر فاقسم الله تعالى
ان الامر بالضد مما توهموه وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا انتهى واما قول
الناصب فان غير علي وسلمان من المومنين ليسوا في الخسر فغير مسلم وانما يكون
كذلك لو اريد بالخسر الكفر ولو اريد به مطلق الذنب والتقصير فلا لما قاله
شيخنا الطبرسي في تفسيره من ان الانسان ينقص عمره كل يوم وهو رأس
ماله فاذا ذهب رأس ماله ولم يكتسب به الطاعة كان طول عمره في النقصان
الا المومنين الصالحين الكاملين فانهم اشتروا الآخرة في الدنيا فربحوا وفازوا
واستعدوا انتهى وزاد عليه الفاضل النيشابوري في تفسيره وقال ان كان العبد
مشغولا بالمناجات فهو ايضا في شيء من الخسر لانه يمكنه ان يعمل فيه عملا يبقى
اثره ولذته دائما وان كان مشغولا بالطاعات فلا طاعة الا ويمكن الاتيان
به على وجه احسن لان مراتب الخضوع والعبادة غير متناهية كما ان جلال الله
وجماله ليس لهما نهاية انتهى فليفرق الناصب الذي لا يفرق بين الفرق والقدم
بين الحشيش والسم وليمسك عنان القلم عما يورث الخجالة والندم قال المص
رفع الله درجته الرابع والخمسون وتواصوا بالصبر قال ابن عباس رضي الله عنه
هو علي ع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول انت خبير بان الصبر

صفة

صفة من الاوصاف وليس هو من الاسامي حتى يراد شخص وهذا اقرب من
السابق انتهى اقول نعم نحن خبير بذلك لكن ههنا خبرا آخر ليس للناصب
الجاهل عنه خبر نظم طبريت نور سيده تو مگر خبر نداري * جگر حسود خون شد
تو مگر جگر نداري * وذلك لان ضمير هو في قول ابن عباس هو علي ليس راجعا
الى الصبر كما توهمه الناصب العاجز عن فهم واضح الكلام بل هو راجع الى مدلول
ضمير الجمع في قوله تواصوا المراد به علي بشخصه وبخصوصه تعظيما له عليه السلام
وكم له نظاير في كلام الملك العلام قال المص رفع الله درجته الخامس
والخمسون والسابقون السابقون الاولون علي وسلمان انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول المراد بالسابق ان كان السابق في الاسلام فسلمان
ليس كذلك وان كان السابق في الاعمال الصالحات فغيره من الصحابة
كذا ولا صحة لهذا النقل وهو من تفاسير الشيعة انتهى اقول قد روى
الحافظ ابو بكر ابن مردويه ما في معنى ذلك وما ذكره من ان سلمان ليس سابقا
في الاسلام ان اراد به نفي كونه اسبق الكل فنحن لا ندعيه ولا دلالة للآية عليه
وان اراد به نفي كونه من السابقين الاولين بان يكون ثاني الاولين او ثالثهم
فهو جهل بحال سلمان او تجاهل لاجل ترويج حال ابي بكر وسد باب تقدم
اسلام سلمان عليه والا فقد روى الرازي وغيره من المفسرين ان سلمان
قد جاء الى النبي صلعم قبل البعثة ولهذا كان الكفار يتهمون النبي صلى الله عليه وسلم
عند بعثته بان ما يذكره من الاخبار الماضية ويجيء به من كلام الله انما هو بتعليم
سلمان فرد الله تعالى عليهم بقوله لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان
عربي مبين الآية نعم لما كان سلمان رجلا غريبا مسكينا لم يحصل له خلافة
وامارة لم يلتفت الجمهور الى ضبط حاله ولم يرضوا ان يذكروا فيه ما يرضي بشأن
ابي بكر وباله ولو نال سلمان الخلافة اولا او بالخلافة لقالوا انه افضل واسبق
اسلاما من ابن ابي قحافة وقد رايت في بعض الكتب المعتبرة ان سلمان رض
هو الذي صار واسطة في تقريب ابي بكر الى النبي صلعم فقال للنبي صلعم بمحضر علي ع
ان ابا بكر وان كان من ارذل طوايف قريش لكنه لم يزل كان معلما لصبيانهم
مطاعا لمن اخذ عنه من فتيانهم وهم لاجل رعاية حق التعليم يتلقونه بالتبجيل
والتعظيم ولكلامه فيهم اثر عظيم وان معلموا الصبيان طالبون للرياسة
راغبون في التراس والدراسة فلو رغبناه الى ما اخبره به الاخبار من ظهور
سلطانكم وسطوع برهانكم واطمعناه في ما يترتب من جاهكم ذللناه الى نجاحكم
لكان ادخل في تاليف القلوب واقرب الى نيل المطلوب فاستحسنوا عليهم السلم
ذلك وشرع سلمان في دلالة الرجل وادخاله في الاسلام والله اعلم

بحقايق المرام قال المص رفع الله درجته والسادس والخمسون وبشر
المخبتين الى قوله ومما رزقناهم ينفقون على ع منهم انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى اقول
بل يدل على المدعى بضم الفضايل الأخر التي ذكرها المص قال المص
رفع الله درجته السابع والخمسون ان الذين سبقت لهم الحسنى على ع منهم
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل
على المدعى انتهى اقول فيه ان الحسنى الخصلة المفضلة في الحسن فيدل
على افضلية علي عليه السلم على غيره ممن لم يدخل في الاية قال المص
رفع الله درجته الثامن والخمسون من جاء بالحسنة قال علي ع الحسنة حبنا
اهل البيت من جاء بها ادخله الله الجنة والسيئة بغضنا من جاء بها اكبه الله
على وجهه في النار انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان
حب اهل البيت محمد صلى الله عليه وسلم من الحسنات ولكن لا يثبت بالنص
انتهى اقول ليس الكلام في الحب وحده لان حب ساير المومنين
من الحسنات وانما الكلام في بغضهم فان بغض غير اهل البيت من المومنين لم يقع
بعضهم
فيه الوعيد بالاكباب في النار فيدل ذلك على الافضلية لان هذا مرتبة
الانبياء عليهم السلام كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته التاسع و
الخمسون فاذن مؤذن بينهم هو علي عليه السلام انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير وان صح لا يدل على النص
انتهى اقول قد روى ذلك ابن مردويه على ما في كتاب كشف الغمة
فالانكار مردود وهو نص في الدلالة على الافضلية لان من اذن باذن الله تع
بين الناس يوم القيمة وينادي على اهل الجنة والنار ان لعنة الله على
الظالمين ينبغي ان يكون منزها عن ساير شوايب الظلم معصوما عن الكباير و
الصغاير فيكون افضل من غيره سيما من مضى اكثر عمره في الكفر والعدوان
والله المستعان قال المص رفع الله درجته الستون اذا دعاكم لما
يحييكم دعاكم الى ولاية علي بن ابي طالب انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول ليس هذا في التفاسير وان صح لا يدل على المقصود انتهى
اقول هذا ايض مما رواه ابن مردويه ووجه دلالته على المقصود يتوقف
على تمهيد مقدمة وهي ان تمام الاية قوله تع يا ايها الذين امنوا استجيبوا
لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم الاية وقال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الفقهاء
قالوا ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الاية على صحة قولهم من وجهين الاول
ان كل من امره الله بفعل فقد دعاه الى ذلك الفعل وهذه الاية تدل على انه

لابد من الاجابة في كل ما دعاه الله اليه فان قيل قوله استجيبوا امر فلم قلتم انه يدل
على الوجوب وهل النزاع الا فيه ويرجع حاصل الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب
لان هذا الامر يفيد الوجوب وهو يقتضي اثبات الشي بنفسه وهو محال الجواب ان من
المعلوم بالضرورة ان كل ما امره الله به فهو مرغوب فيه مندوب اليه فلو حملنا
قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات
فانه عبث فوجب حمله على فايدة زايدة وهو الواجب صونا لهذا النص عن التعطيل
ويتاكد هذا بان قوله تع بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه
اليه تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب
انتهى فنقول لا يخلو اما ان يكون المراد في الولاية المذكورة في شان نزول الاية الخلافة
والامامة كما هو الظاهر المتبادر الى الفهم فقد دلت الاية على وجوب الطاعة
له عليه السلام واعتقاد خلافته وان كان المراد النصرة والمحبة فيلزم تفضيله ع
على غيره من الامة لان نصرة غيره من احاد الامة غير واجبة خصوصا مع هذا التاكيد
والتهديد الذي عرفته من كلام الرازي وعلى التقديرين يحصل المقصود كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته الثاني والستون ولما ضرب ابن مريم مثلا
اذا قومك منه يصدون قال النبي صلعم لعلي ع ان فيك مثلا من عيسى احبه
قوم فهلكوا فيه وابغضه قوم فهلكوا فيه والبغضه قوم فهلكوا فيه فقال
المنافقون اما يرى له مثلا الا عيسى فنزلت هذه الاية انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول الاية نزلت في عبد الله بن الزبعرى حين نزل انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون فقال ابن الزبعرى عيسى عبد فهو يدخل
جهنم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اجهلك بلغة قومك فان ما لا يراد
به ذوو العقول وعيسى من ذوي العقول فانزل الله تع ولما ضرب ابن مريم مثلا
اذا قومك منه يصدون وان صح فهو في حكم اخواتها انتهى اقول قد
ذكر فخر الدين الرازي في هذه الاية اقوالا ثلثة احدها ما ذكره الناصب حيث قال
ان لفظ الاية لا يدل الا على انه لما ضرب ابن مريم مثلا اخذ القوم يضجون ويرفعون
اصواتهم وان ذلك المثل كيف كان فاللفظ لا يدل عليه والمفسرون ذكروا
وجوها محتملة فالاول ان الكفار لما سمعوا ان النصارى يعبدون عيسى عليه السلام
قالوا اذا عبدوا عيسى فالهتنا خير من عيسى وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعبدون
الله والملايكة الثاني روي انه لما نزل قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم انتم لها واردون قال عبد الله بن الزبعرى الخ الوجه الثالث في التاويل هو
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما حكى ان النصارى عبدوا المسيح وجعلوه الها لانفسهم
قال كفار مكة ان محمدا يريد ان يجعل لنا الها كما جعل النصارى المسيح الها لانفسهم ثم

عند ذا قالوا آلهتنا خير ام محمد عليه الصلوة والسلام ذكروا ذلك لاجل انهم قالوا
ان محمدا صلعم يدعونا الى عبادة نفسه واباءنا زعموا انه يجب عبادة هذه الاصنام
فاذا كان لابد من احد هذين الامرين فعبادة هذه الاصنام فاذا كان لابد من احد
هذين الامرين فعبادة هذه الاصنام اولى لان اباءنا واسلافنا كانوا متتابعين
عليه واما محمد عليه الصلوة والسلام فانه متهم في امرنا بعبادته فكان الاشتغال
بعبادة الاصنام اولى انتهى وقد ظهر من كلامه ان ما ذكره في تاويل الآية وجوه محتمله
قالوها رجما بالغيب من غير استناد الى حديث مخبر عن سبب النزول فيكون
ما رواه المص اولى بالاعتبار كما لا يخفى والظ كلا من الاقوال الثلث خال عن المعنى
الذي يقتضيه اسلوب ضرب المثل وعن ذكر من ضرب له المثل بخلاف المعنى
المستفاد من رواية المص فانه مقرر لاسلوب المثل ومبين لمن ضرب له
وهو علي ع ضرب لنا مثلا وليس خلقة فيكون افضل او نقول قد دلت الآية
مع الرواية دلالة صريحة على ان حكمه ع حكم عيسى ع فلا اقل من دلالته على الافضلية
وبالجملة ما ذكرها المص من الادلة وان كانت اخوات الا انها من نجب و
الادلة ونجبها وما من الآية الا وهي اكبر من اختها ختم واتمام قد روى احمد بن
حنبل في مسنده ما في معنى الحديث المذكور من طرق ثمانية منها ما رواه
مسندا الى علي ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي ان منك
مثلا من عيسى ابغضته اليهود حتى بهتوا امه واحبه النصارى حتى انزلوه
المنزل الذي ليس له قال قال علي يهلك في رجلان محب يقرظني بما ليس في ومبغض
يحمله شنآني على ان يبهتني و قوله صلعم حتى بهتوا امه اي جعلوه ولد زنية
وكذا ابن المغازلي في كتاب المناقب ومحمد بن عبد الواحد الآمدي التميمي في
جزء الثالث من جواهر الكلام في حروف يا النداء وابن عبد ربه في كتاب
العقد ذكروا ما في معناه ومعلوم ان خصايصه الباهرة ومعجزاته القاهرة وآياته
الناطقة مثل قلع الباب وقلع الصخرة واخباره بالمغيبات على ما يجي قد
بلغت شرف الكمال حتى التبس امره على كثير من العقلاء واعتقدوا انه فاطر
الارض والسماء وخالق الاموات والاحياء كما بلغ الامر في عيسى عليه السلام
بل هو معبودا وعبد واجل الله سبحانه وتعالى لما سبق في علمه ما يجري عليه حال
علي ع من كثرة الباغضين والمعاندين وما يبلغون اليه من مساواته بمن لا يجري
مجراه كساه الله من حلل الانوار وجليل المناقب ما يبلغ به الى غاية يقوم بها الحجة
البالغة لله سبحانه على الخلايق ولا يبقى لهم عذر يعتذرون به في ولايته وليه ع
وقد جعل الناس في كلامه ع ثلث مراتب قوم افرطوا في حبه فهلكوا وهم النصيرية
لانهم يعتقدون انه اله يحيى ويميت ويمنع ويرزق لما عاينوا من افعاله الباهرة

يويد الله

يويد الله تع بها انبياء واوصياء انبيائه ليفصح بها صدق دعواهم في النبوة والخلافة
فلما اهملوا وظيفة النظر في الدليل هلكوا حيث شبهوا الصانع بالمصنوع والرب
بالمربوب وقوم افرطوا في بغضه حتى نصبوا له العداوة وحاربوه ودفعوه عن مقامه
الذي نصبه الله تع فيه ونبه عليه بالآيات في كتابه ونص عليه الرسول في مواضع اكثر
كثيرة فافرطوا في بغضه حتى كتموا من النصوص ما قدروا عليه وتوعدوا الناس على
نشر مناقبه وسبوه على المنابر بل قادوه كما يقاد الجمل المخشوش واضرموا النار
في بيته وسفكوا دماء ذريته الطاهرة وقوم مقتصد بين اولئك جعلوا عليا ع
اماما ولم يتعدوا به ما جعله الله له ومعلوم ان المتميز من الامة قليل والعمي فيها
كثير وعلى ذلك مضى جمهورها المتر ان قوم موسى ع حال صعودهم من البحر
وقد شاهدوا الآية العظمى اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى
اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون فلا عجب حينئذ ان ينقلب الامة
بعد نبيها ويختلف في وصيه ومعلوم ان ابا بكر لم يقل احد من الامة باسرها انه اله
يحيى ويميت بل قوم يرون امامته وقوم لا يرونها اهلا اصلا والامة باسرها
قائلة بامامة علي عليه السلام لكن منهم من جعله اولا ومنهم من جعله رابعا فالخلاف
حينئذ في علي ع بين الالهية والامامة والخلاف في ابي بكر هل هو امام ام لا
وهذا تباين عظيم وتباعد مفرط قد بلغ الى الغاية وارتفع في النهاية كما اشار اليه الفرزدق
رحمه الله تع يقول تبا لناصب الامام لقد تاهوا في الضلال بل ما هوى قاسوا عتيقا
بحيدر بخت عيونهم بالذي به فاهوا كم بين من شك في امامته وبين من قيل
انه الله وقد اشتهر عن الشافعي ما مضى من قوله شعر لو ان المرتضى ابدى محله
لاضحى الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله
قال المص رفع الله درجته الثالث والستون وممن خلقنا امة يهدون
بالحق وبه يعدلون قال علي عليه السلام انا وشيعتي انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول هذه من رواياته ومدعياته والله اعلم وليس فيه دليل على المدعى
انتهى اقول هذه الرواية مما اختصرها المص عن رواية رواها الحافظ ابن مردويه
عن زاذان عن علي ع قال تفترق هذه الامة على ثلث وسبعين فرقة اثنان وسبعون
في النار وواحدة في الجنة وهم الذين قال الله وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه
يعدلون وهم انا وشيعتي انتهى وقال فخر الدين الرازي اكثر المفسرين على ان المراد من
الامة ههنا قوم محمد عليه السلام روى قتادة وابن جريج عن النبي صلى الله عليه وسلم
انها هذه الامة وروى ايضا انه ع قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى عليه السلام
مثلها وعن الربيع عن انس انه قرأ النبي ع هذه الآية فقال ان من امتي قوما على الحق
حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس رض الله يريد امة محمد ع المهاجرين والانصار

انتهى والرواية الاخيرة مما ذكره الرازي صريحة في تخصيص بعض الامة بكونه على الحق وبهذا
هو الحق كما دل عليه ايض ما اشتهر من حديث افتراق الامة والجمع بينه وبين
حديث ابن مردويه يقتضي ان يكون المراد بالقوم المذكور علي وشيعته ومن البين
ان الخلفاء الثلثة واتباعه من اهل السنة ليسوا من شيعة علي ع لما عرفت
من المباينة والمخالفة بينهم وبين علي ع وقد ذكر القاضي ابن خلكان في احوال
علي بن جهم القرشي عليه ما عليه انه كان معذورا في بغض علي والانحراف عنه
لان محبة علي بن ابي طالب لا تجتمع مع التسنن فتكونون على الباطل لان الحق
لا يكون في جهتين مختلفتين وكفى في دليلا على المدعى كما لا يخفى قال المص
رفع الله درجته الرابع والستون تريهم ركعا سجدا نزلت في علي ع قال
الناصب خفضه الله اقول ان صح لا دلالة له على النص انتهى اقول
تمام الآية قوله تعـ محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم
تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود
الآية ولعل استدلال المص بتمام الآية وانما اكتفى بذكر البعض اختصارا واعتمادا
على انصراف ذهن من فاز بتلاوة القران الى الباقي وكون باقي الصفات
المذكورة فيها انما يرتبط بعلي عليه السلام دون الخلفاء الثلثة وبالجملة قوله تعـ
ركعا سجدا اخبار عن كثرة صلواته ع ومداومته عليها وقد تحقق من الاحاديث
والاخبار ما يدل على انه ع بلغ في ذلك مبلغا لم ينله غيره من الصحابة فيكون
اعبدهم كما اشار اليه ايض افضل المحققين قدس سره في التجريد فيكون افضل
وهذا ما ادعاه المص قال المص رفع الله درجته الخامس والستون والذين
يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا نزلت في علي ع لان نفرا من
المنافقين كانوا يؤذونه ويكذبون عليه انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول الظاهر العموم وان خص فلا دلالة له على النص المقصود انتهى اقول
وجه استدلال المص بهذه الآية على الافضلية ان هذه الآية مرتبطة بما قبلها
وهو قوله تعـ ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا
صلوا عليه وسلموا تسليما الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا
والآخرة واعد لهم عذابا مهينا الآية والحاصل كما ذكره فخر الدين الرازي
في تفسيره انه لما كان الله مصليا على نبيه لم ينفك ايذاء الله عن ايذائه فان
من آذى الله فقد آذى الرسول فتبين الله للمؤمنين انكم من آتيتم بما امرتكم
وصليتم على النبي كما صليت عليه لا ينفك ايذاؤكم عن ايذاء الرسول كما
يكون حال الاصدقاء الصادقين في الصداقة انتهى ففي الآية بمقتضى الرواية التي
ذكرها المص قدس سره دلالة على ان ايذاءه علي ع لا ينفك عن ايذاء الرسول صلعم

ولم يرد في الآية والرواية الصحيحة المتفق عليها ما يدل على كون احد من الخلفاء الثلثة
او غيرهم من كبار الصحابة كذلك فيكون افضل قال المص رفع الله درجته
السادس والستون واولي الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين
والمهاجرين هو علي عليه السلام لانه كان مؤمنا مهاجرا ذا رحم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ظاهر الآية العموم ولم يذكر المفسرون تخصيصا باحد
ولو خص فلا دلالة على النص والاستدلال بانه مؤمن مهاجر ذو رحم لا يوجب
التخصيص لشمول الاوصاف المذكورة غيره انتهى اقول ليس مقصود المص
ولا مقتضى ما ذكره من الرواية نفي عموم الآية بل المراد ان ذلك العام مع ما اعتبر
معه من الاوصاف انما يتحقق بين ارحام النبي صلى الله عليه وسلم في امامة علي ع ولكن
الناصب البليد لم يفهم المقصود والمرام والحاصل ان الآية نص في امامة علي ع
لدلالتها على ان الاولى بالنبي صلى الله عليه وسلم ايض من اولي ارحامه من كان مستجمعا
للامور الثلثة كما اشار اليه المص وقد اجمع اهل الاسلام على انحصار الامام بعد النبي
عليه الصلوة والسلام في علي والعباس وابي بكر والعباس وان كان مؤمنا
ومن اولي الارحام لكن ولم يكن مهاجرا بل كان طليقا ولاتفاق اصحاب الناصب
معنا في انه طلب مبايعة علي في اول الامر ولم يكن ذلك الا لعلمه بالنص على علي ع
كما نقوله او بالافضلية كما يقولون بل قد حدث القول بامامة عباس رضي الله عنه
بعد الاجماع الثنائي وانقرض القايل به بعد زمان العباسية فافهم وابو بكر على
تقدير صحة ايمانه وهجرته لم يكن من اولي الارحام فتعين ان يكون الاولى بالامامة
والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم علي عليه السلام لاستجماعه الامور الثلثة
فثبت ما ادعيناه بحمد الله تعـ وبما قررناه قد اضمحل ما اجاب به المشكك الرازي في
تفسيره الكبير عن تمسك بعض اكابر الذرية الطاهرة بالآية المذكورة على الملقب
بالدوانيقي العباسي حيث قال تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن ع في كتابه الى ابي جعفر
المنصور بهذه الآية الى ان الامام بعد رسول الله هو علي ابن ابي طالب عليهما السلام
فقال قوله تعـ واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض يدل على ثبوت الاولوية وليس
في الآية شيء معين في ثبوت الاولوية فوجب حمله على الكل الا ما خصه الدليل
وحينئذ يندرج فيه الامامة ولا يجوز ان يقال ان ابا بكر من اولي الارحام لما نقل عنه
انه ع اعطاه سورة براءة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامر بان يكون المبلغ
هو علي ع وقال لا يؤديها الا رجل مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا
وجه الاستدلال بهذه الآية جواب ان صحت هذه الدلالة كان العباس اولى بالامامة
لانه كان اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من علي ع وبهذا الوجه اجاب
ابو جعفر المنصور عنه انتهى كلامه ووجه اضمحلاله بما قررناه ظاهر جدا قال المص

رفع الله درجت السابع والستون وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق نزلت في
ولاية علي عليه السلام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لم يذكره
المفسرون فان صح فهو في حكم اخواته انتهى اقول قد ذكره الحافظ ابن
مردويه رواية عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه والمراد بقدم صدق في الاية الفضل
والسابقة قال شيخنا الطبرسي ولما كان السعي والسبق بالقدم سميت المسعاة الجميلة
والسابقة قدما كما سميت النعمة يدا وباعا لانها تعطى باليد وصاحبها يبوع بها
واضافته الى صدق دليل على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة انتهى وقد وافقه
في الدلالة على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره والزمخشري في الكشاف فيدل
الاية على زيادة فضل علي ع بمعونة الرواية واما ما ذكره المفسرون من اهل السنة
على ما في تفسير الرازي فهي احتمالات احدثوها بمجرد استحسان عقولهم وملاحظة ادنى
مناسبة لمحت في انظارهم فلا تعارض الرواية المذكورة كما لا يخفى قال المص
رفع الله درجت الثامن والستون اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
كان علي ع منهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا يشمل ساير الخلفاء
فان كلهم كانوا اولي الامر ولا دليل على مدعاه انتهى اقول سنذكر
ان شاء الله تع في بحث الاجماع نقلا عن امامه فخر الدين الرازي ان اولي الامر الذي اقترن
وجوب طاعته بطاعة الله وطاعة رسوله يجب ان يكون معصوما ولهذا ذهب الى
ان المراد باولي الامر الاجماع ونفى ان يكون المراد الخلفاء لعدم عصمتهم فنفى ما ذكره الناصب
ههنا من شمول الاية للخلفاء مخالفة لقول امامه فلا يلتفت اليه ع فان القول
بما قال الامام ونحن قد اثبتنا بحمد الله عصمة ائمتنا عليهم السلام عقلا ونقلا و
علي عليه السلام سيدهم فتم لنا الدست قال المص رفع الله درجت
التاسع والستون واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر في مسند احمد
هو علي حين اذن بالآيات من سورة براءة حين انفذها النبي صلى الله عليه وسلم
مع ابي بكر واتبعه بعلي فرده ومضى بها علي عليه السلام وقال النبي صلعم قد امرت
ان لا يبلغها الا انا او احد مني انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد مر عليك ان انفاذ علي بعد ابي بكر كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون
الاقوال صاحب العهد او احد من قومه ولاجل هذا انفذ عليا انتهى اقول
لا ريب في ان الفعل الصادر عن الله تع ورسوله متعالي عن العبث فما الوجه في انفاذ
الرجل اولا واخذها منه ثانيا الا تنبيها على الفضل وتنويها بالاسم وتعلية
للذكر ورفعة بجناب من ارتضى لتاديتها وعكس ذلك فيمن عزل ولو كان دفع
البراءة الى علي عليه السلام اولا ما وضح الامر هذا الوضوح ولجاز ان يجول بخواطر الناس
ان في الجماعة غير علي عليه السلام من يصلح ان يكون موديا للبراءة قائما في ذلك

معام

مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم واما ما ذكره الناصب في وجه انفاذ علي عليه السلام
بعد ابي بكر من انه كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون الا فهو شيء سبق اليه
الجاحظ حيث قال انه كان من عادة العرب في عقد الحلف وحل العقد انه كان لا يتولى
منهم الا السيد المطاع او رجل من رهطه انتهى ورد عليه بانه اراد ان يذم عليا
فمدحه وان يبعده فقربه وانا اقول في الرد عليه على اخيه الناصب ايضا انه لو كان
انفاذ علي عليه السلام لاجل ما تعارف بين العرب في العهود لما خفي على النبي صلعم اولا
فعلم ان السر في ذلك عدم قابلية ابي بكر للاداء عند الله تعالى وسيجيء اتمام الكلام
ما فيما بعد ان شاء الله تع قال المص رفع الله درجت السبعون طوبى لهم
وحسن مآب قال ابن سيرين هي شجرة في الجنة اصلها في حجرة علي وليس في الجنة
حجرة الا وفيها غصن من اغصانها انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول في الروايات المشهورة انها في بيت النبي صلى الله عليه وسلم ولا يبعد
ان بيت النبي والولي يكون متحدا ولا باس بهذه الرواية فان كل هذه يدل على
الفضايل المتفق عليها ولا دلالة على النص وهو المدعى انتهى اقول تحقيق
الكلام في هذه الاية ما ذكره شيخنا الطبرسي في تفسيره من انه روي عن النبي صلعم
ان طوبى شجرة اصلها في داري وفرعها على اهل الجنة وقال مرة اخرى في دار علي
فقيل له في ذلك فقال ان داري ودار علي في الجنة بمكان واحد انتهى ولو سلم
ان الشجرة ليس في دار علي فكفى في افضليته عليه السلام ما اعترف به الناصب
كرامة من اتحاد دار النبي والولي وهو المدعى قال بعض فضلاء اصحابنا ان في اتحاد
داريهما عليهما السلام دليل ظاهر على شرفه على جميع الخلايق واذا كان رهطان
متعاديان وفي امرهما متباينان حتى ظهر بالخبر المأثور ان حسن المرجع لاحدهما
كان ذلك دليلا واضحا وعلما لايحا وزنادا قادحا على تيقن الحق وزحلقة الباطل
قال المص رفع الله درجته والسبعون فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون
قال ابن عباس بعلي ع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا يظهر ربطه بعلي ع
اذ المراد من الذين ننتقم منهم هم الكفار وعلي ع لم يحارب الكفار بعد النبي صلى الله عليه وسلم
قال تعالى افانت تسمع الصم او تهدي العمي ومن كان في ضلال مبين فاما نذهبن بك
فانا منهم منتقمون او نرينك الذي وعدناهم فانا عليهم مقتدرون وان اراد
البغاة فالاية ليست نازلة في شانهم كما يدل السابق واللاحق من الاية على انها
نزلت في شان الكفار وان صح فلا دليل على المدعى انتهى اقول الرواية
عن طريق ابن عباس قد رواها ابن مردويه وقد روى ذلك شيخنا الطبرسي رحمه الله
في تفسيره عن جابر بن عبد الله رض حيث قال ان كلمة ما في قوله تع فاما نذهبن
بمنزلة لام القسم في انها اذا دخلت دخلت معها النون الثقيلة والمعنى ان

قبضناک وتوفیناک فانا منتقمون منهم بعدک وعن الحسن وقتادة ان الله
اکرم نبیه بان لم یره تلک النقمة وقد کان ذلک بعده وقد روی انه علیه السلام
اری ما یلقا امته بعده فما زال منقبضا ولم ینبسط ضاحکا حتی قبض وروی جابر
بن عبد الله انی لادناهم من رسول الله صلعم فی حجة الوداع بمنی حین قال
لالفینکم ثم التفت الی خلفه وقال او علی او علی ثلث مرات فراینا ان جبریل
غمزه فانزل الله تع علی اثر ذلک فاما نذهبن بک فانا منهم منتقمون بعلی
بن ابی طالب وان اردنا ان نریک ما نعدهم من العذاب فانهم تحت قدرتنا
لا یعجزوننا وقیل انه علیه السلم رای نقمة الله منهم یوم بدر بان اسر منهم
وقتل انتهی واما قول الناصب وعلی لم یحارب الکفار بعد النبی صلی الله علیه وسلم
ان اراد به الکافر الاصلی فهب ان یکون کذلک لکن لا یجدیه نفعا وان اراد به
الاعم من الکافر الاصلی والمرتد فغیر مسلم لان البغاة کفار مرتدون عندنا
کما مر سابقا فی قوله تع یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه الایة ومن جملة
محاربوا علی عم کفرة عندنا کما صرح به افضل المحققین فی التجرید بقوله محاربوا
علی کفرة ومخالفوه فسقة والبغاة قد حاربوا علیا علیه السلام والیهم الموجه
فی تجویزهم للحکم بارتداد من منع الزکوة عن ابی بکر لاجل اعتقادهم عدم
استحقاقه للخلافة دون تجویز الحکم بارتداد من منع الزکوة عن ابی بکر لاجل
اعتقادهم عدم استحقاقه دون تجویز الحکم بارتداد البغاة الذین حاربوا علیا
مع ان التجویز لازم ههنا بطریق اولی کما لا یخفی وقال المص قدس سره فی نهج
قد اختلف قول علمائنا فی مخالفی علی علیه السلام فی الامامة فمنهم من حکم
بکفرهم لانهم دفعوا ما علموا ثبوته من الدین وهو النص الجلی الدال علی امامته
مع تواتره وذهب اخرون الی انهم فسقة وهو المذهب الاقوی ثم اختلف هولاء
علی اقوال ثلثة احدها انهم مخلدون فی النار لعدم استحقاقهم الجنة الثانی
انهم یخرجون من النار الی الجنة الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة
من علمائنا انهم یخرجون من النار لعدم الکفر الموجب للخلود ولا یدخلون
الجنة لعدم الایمان المقتضی لاستحقاق الثواب انتهی ووجه دلالة الایة علی
المدعا ان من ینتقم الله به عن الکفار ویطیب خاطر نبیه بوساطته دون سایر
المهاجر والانصار یکون افضل اصحابه الاخیار قال المص رفع الله درجته
الثامن والسبعون هل یستوی هو ومن یامر بالعدل وهو علی صراط مستقیم
عن ابن عباس انه علی علیه السلام انتهی قال الناصب خفضه الله
اقول لا شک ان علیا کان یامر بالعدل وهو علی صراط مستقیم لکن لا یدل
علی النص علی امامته انتهی اقول ما ذکر المص من تمام الایة هو قوله تعالی وضرب الله

منا

مثلا رجلین احدهما ابکم لا یقدر علی شیء وهو کل علی مولاه اینما یوجهه لا یات
بخیر هل یستوی هو ومن یامر بالعدل وهو علی صراط مستقیم الایة وقد ضرب
الله فیها المثل لنفسه ولما یفیض الی عباده من النعم الدینیة والدنیویة
وللاصنام التی هی اموات لا تنفع بل یحصل منها الی من یعبدها اعظم المضار
ولا شک فی ان من ضرب الله به المثل لنفسه من الجهة المذکورة یجب ان یکون
فی اعلی درجات القدرة والعلم والجود والاستقامة فیکون افضل لقوله تعالی
ولله المثل الاعلی ولقوله تع ضرب لنا مثلا ونسی خلقه فافهم وایضا اذا کان علی عم
علی الصراط المستقیم ای الطریق الواضح کان طریق من خالفه جایرا عنه واضح
استحالة وجود الحق فی جهتین مختلفین والمخالفة بینه وبین من غصبوا الخلافة
مما لا یمکن انکاره ولا بد فیه اشتهاره قال المص رفع الله درجته
الثالث والسبعون سلام علی آل یاسین عن ابن عباس آل محمد انتهی
قال الناصب خفضه الله اقول صح هذا وآل یاسین آل محمد وعلی
منهم والسلام علیهم ولکن این هو دلیل المدعا انتهی اقول قد خص
الله تع فی آیات متفرقة من هذه السورة عدة من الانبیاء بالسلام
فقال سلام علی نوح فی العالمین سلام علی ابرهیم سلام علی موسی
وهرون ثم قال سلام علی آل یاسین ثم ختم السورة بقوله سلام علی المرسلین
والحمد لله رب العالمین ومن البین ان السلام علیهم منفردا الی الثناء
السلام علی الانبیاء والمرسلین دلالة صریحة علی کونهم فی درجة الانبیاء
والمرسلین ومن هو فی درجتهم لا یکون الا اماما معصوما فیکون افضل الامة
فلا اقل من کونه افضل الافضلیة ویؤید ذلک ما نقله ابن الحجر المتاخر فی
صواعقه عن فخر الدین الرازی من انه قال اهل بیته صلی الله علیه وسلم یساوونه
فی خمسة اشیاء فی السلام قال السلام علیک ایها النبی وقال سلام
علی آل یاسین وفی الصلوة علیه وعلیهم فی التشهد وفی الطهارة قال طه
ای یا طاهر وقال ویطهرکم تطهیرا وفی تحریم الصدقة وفی المحبة قال الله تع
فاتبعونی یحببکم الله وقال قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی
قال المص رفع الله درجته الرابع والسبعون ومن عنده علم الکتاب
ومن اوتی کتابه بیمینه فالظاهر ان المراد قال ابن عباس هو علی عم انتهی
قال الناصب خفضه الله اقول قد علمت ان آیة من عنده
علم الکتاب نزلت فی عبد الله بن سلام والایة من اوتی کتابه بیمینه
فالظاهر ان المراد سایر المؤمنین من اصحاب الیمین وان خص فلا دلالة
علی المدعا انتهی اقول ما قد علمت فلما تران روایة نزول الایة فی عبد الله

بن سلام موضوع وان عبد الله نفسه روى ذلك في شان علي عليه السلم
واما الاية الثانية فالاستدلال بها على الافضلية او الامامة مبني على
ماذكره الشيخ الاعظم ابو جعفر الطوسي قدس سره في تفسير التبيان من ان
هذا كتاب اخر غير كتاب الاعمال وفيه البشارة الى الجنة فحسب لان كتاب
الحفظة انما هو بين الله وبين عبده ولا يراه احد لا يقرء فتامل
قال المص رفع الله درجته الخامس والسبعون ونزعنا ما في صدورهم
من غل اخوانا على سرر متقابلين عن ابي هريرة قال قال علي ابن ابي طالب
يا رسول الله ايما احب اليك انا ام فاطمة قال ص فاطمة احب الي منك
وانت اعز علي منها وكاني بك وانت على حوضي تذود عنه الناس وان
عليه الاباريق مثل عدد نجوم السموات وانت والحسن والحسين وفاطمة
وعقيل وجعفر في الجنة اخوانا على سرر متقابلين انت معي وشيعتك في
الجنة ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم اخوانا على سرر متقابلين لا ينظر
احدهم في قفاء صاحبه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ان صح هذا فهو من فضايله وذكر درجاته العلى في الجنة ولا ريب لمؤمن
في هذا والبحث عن وجود النص فاي نفع لذاكر هذه الفضايل في ذكرها
اقول قد سبق الكلام في تحقيق هذا الحديث ووجه دلالته
على الافضلية ونزيد عليه ههنا ونقول وجه الاستدلال والنفع في ذكره
دلالته شان النزول على ان عليا ع اعز عند النبي صلى الله عليه وسلم
من فاطمة عليها السلام ومن البين ان فاطمة اعز عنده من باقي الامة فيكون
عليا عليه السلام اعز من الكل فيكون افضل قال المص رفع الله
درجته السادس والسبعون يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار هو علي ع انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكر في شان
نزول هذه الاية وهو من الفضايل ولا يدل على النص انتهى اقول
قد سبق منا ايضا تحقيق شان النزول وتصحيح دلالته فتذكر قال المص
رفع الله درجته السابع والسبعون ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله
من فضله قال الباقر عليه السلام نحن الناس انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول هذا ايضا ان صح فهو من الفضايل ولا ثبوت للمدعى انتهى
اقول ذكر هذه الرواية ابن الحجر المتاخر في صواعقه حيث قال اخرج
ابو الحسن المغازلي عن الباقر رض انه قال في هذه الاية نحن الناس والله
انتهى واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان محسود الناس سيما في امور
الدين يكون افضل قال المص رفع الله درجته الثامن والسبعون

كمشكوة فيها مصباح عن الحسن البصري المشكوة فاطمة والمصباح الحسن والحسين
والزجاجة كانها كوكب دري قال كانت فاطمة كوكبا دريا بين نساء العالمين
توقد من شجرة مباركة قال الشجرة المباركة ابراهيم لا شرقية ولا غربية
لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء قال يكاد العلم ان ينطق منها
ولو لم تمسسه نار نور على نور قال فيها امام بعد امام يهدي الله لنوره من
يشاء قال يهدي الله لولايتهم من يشاء انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح فدل على فضايل
اهل بيت رسول الله وهو متفق عليه ولو ذكر اضعاف هذا فلا منازع ينازعه
انتهى اقول ان الناصب غفل عن مضرة تسليم ذلك له والا فهو
اول منازع في ذلك ولهذا قد انكر كثيرا من فضايل اهل البيت سابقا ونسبها
الى النكر والوضع ولهذا ايضا قد بالغ امامه فخر الدين الرازي فيما ذكر سابقا
من اية النجوى في صرف تخوف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كونها فضيلة
الى كونها منقصة حتى رد عليه النيشابوري هناك وقال قلت هذا الكلام
لا يخلو عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت مفضولية علي كرم الله وجهه
في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة
انتهى وكيف لا يكونوا متنازعين في هذا مع ظهور ان كثرة الفضايل المختصة
به عليه السلام توجب افضليته والافضلية تستدعي الاولوية بالامامة
كما عرفت سابقا ثم ان هذه الرواية مما ذكره ابو الحسن ابن المغازلي الشافعي
في كتاب المناقب ومقدم الاية الله نور السموات والارض مثل نوره
كمشكوة الاية فقد ضرب الله تع بفاطمة وسبطيه عليهم السلام بهذا المحل
المثل لنوره تع ولله المثل الاعلى واذا كان مثل فاطمة والسبطين عليهم السلام
بهذا المحل فبالاولى ان يكون محل علي ع اجل واكمل فيكون عن غيره من الامة
اتم وافضل والله متم نوره ولو كره الكافرون قال المص رفع الله
درجته التاسع والسبعون ولا تقتلوا انفسكم انه كان بكم رحيما قال ابن عباس
لا تقتلوا اهل بيت نبيكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
والليس من تفاسير اهل السنة وترك قتال اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم
لا يحتاج الى الاستدلال بالنص وهو على اقامة الدليل على اثبات نص
الامامة ويستدل بالقرآن على عدم قتلهم وهذا من غرايب اطواره في
البحث انتهى اقول ليس المراد من ذكر الاية والرواية الاستدلال
على وجوب ترك قتل اهل البيت كما توهمه الناصب قاتله الله بل الغرض
الاستدلال على افضليتهم بما يدل لان عليه من زيادة مبالغة في المنع والزجر

عن قتل اهل البيت لافاد تساح ان عزتهم يجب ان يكون عند الامة كعزة انفسهم
فكما ان الشخص يمتنع عن قتل نفسه يجب ان يمتنع عن تقتلهم واقل ما يلزم من
ذلك ان يكون عزتهم كعزة جميع الناس فيلزم ان يكونوا اعز الناس وهو
دليل الافضلية وايضا لو تم ما اورده من استغناء وجوب ترك قتل اهل البيت
عليهم السلام عن الدليل لورد ذلك على ظاهر الآية مع قطع النظر عن المعنى الذي
اقتضاها الرواية كما قال فخر الدين الرازي من ان بعضهم انكر كون الآية نهيا
عن قتلهم انفسهم وقال ان المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه
لانه ملجاء الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان الصارف حاصلا تمتنع منه
ان يفعل ذلك واذا كان الصارف حاصلا كذلك لم يكن في النهي فايدة
وانما يمكن ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند
وذلك لا يتاتى في المؤمن ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع
كونه مؤمنا بالله وباليوم الآخر قد يلحقه من الغم والآفة ما يكون القتل
عليه اسهل من ذلك كما ترى كثيرا من المسلمين قد يقتلون انفسهم بمثل
السبب الذي ذكرناه انتهى واقول على هذا القياس يمكن ان يجاب ايضا
عن ايراد الناصب بان اسلافه من الاموية والعباسية ومن تخذ و
خذوهم مع انهم كانوا يظهرون الايمان بالله وباليوم الآخر قد لحقهم
من حب الخلافة وحرص الذب عن حريمها ما اداهم الى قتل كثير من ائمة اهل
البيت وسادات ذريتهم الطاهرة لظنهم ان اهل البيت لحيث كانوا هم الخلفاء
الحقيقة فربما يجتمع الناس معهم ويودي ذلك على اخذ الملك منهم فصار
القتل عليهم اسهل من التساهل في حفظ الملك العقيم هذا لكن لا مجال لذلك
السؤال فيما قصده المص كما عرفت حتى يحتاج في دفعه الى هذا الجواب والله الموفق
للصواب **قال المص** رفع الله درجته الثمانون وعد الله الذين امنوا
وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما عن ابن عباس قال سال قوم النبي صلعم
فيمن نزلت هذه الآية قال اذا كان يوم القيمة عقد لواء من نور ابيض ونادى
مناد ليقم سيد المؤمنين ومعه الذين امنوا بعد بعث محمد صلى الله عليه وسلم
فيقوم علي بن ابي طالب ع فيعطى اللواء من النور الابيض بيده تحته جميع
السابقين الاولين من المهاجرين والانصار لا يخالطهم غيرهم حتى يجلس
على منبر من نور رب العزة ويعرض الجميع عليه رجلا رجلا فيعطى اجره ونوره
فاذا اتى على اخرهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم في الجنة ان ربكم
يقول ان لكم عندي مغفرة واجرا عظيما يعني الجنة فيقوم علي والقوم تحت
لوائه معهم حتى يدخل لهم الجنة ثم يرجع الى منبره فلا يزال الى ان يعرض عليه

جميع المؤمنين

جميع المؤمنين فياخذ نصيبه منهم الى الجنة ويترك اقواما على النار وذلك
قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات لهم اجرهم ونورهم يعني السابقين
واهل الولاية له والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم يعني بالولاية
بحق علي وحقه واجب على العالمين انتهى **قال** الناصب خفضه
الله اقول هذا من القصص والحكايات التي يرويها الشيعة ولا نقل صحيح
به ولا اسناد ولا شيء ولا انتقاد من الكذب والافتراء وان صح هذا دل على
منقبة عظيمة من مناقب امير المؤمنين وهي مسلمة والكلام في النص واين
هذا الاستدلال منه انتهى **اقول** انما حذف المص الاسناد اعتمادا على
اشتهاره بين الجمهور وحفظه في الدفاتر والصدور ومما حضرنا من الكتب
الذي ذكر فيها هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل من تاليفات الحاكم
ابي القاسم عبد الله بن عبد الله الحسكاني ومع هذا اكثر مقدمات الرواية
مؤيدة بآيات اخر من سورة الحديد كما ترى فما الذي يوجب كونها من القصص
والحكايات دون صحيح الروايات سوى بلوغ عصبية الناصب الى اقصى
الغايات **قال المص** رفع الله درجته واحدى الثمانون قوله تعالى الذين
اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اليك عليهم صلوات
من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون نزلت في علي ع لما وصل اليه
قتل حمزة فقال انا لله وانا اليه راجعون فنزلت هذه الآية انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول هذا ليس في تفاسير اهل السنة وان صح فهو كساير
اخواتها في عدم دلالة النص انتهى **اقول** شان النزول على الوجه الذي
نقله المص مذكور في تفسير الثعلبي والباشي وغيرهم فانكاره وهذا كساير الانكارات
الباردة الواردة في مواضع شتى واما الاستدلال بالآية على المطلوب فمن
وجهين احدهما الاستدلال بتوجه الصلوات من الله تعالى اليه ع وقد زعم
اهل السنة ان توجهها الى الشخص بانفراده مخصوص بالمعصوم فيدل على
عصمته ع وهو احد المطالب وثانيهما الاستدلال بحصر كمال الاهتداء
فيه ع بقوله تعالى واولئك هم المهتدون ويؤيده قوله تعالى هديناه السبيل
في سورة هل اتى وقوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد كما مر فيدل على
الافضلية وهذا مطلب آخر افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي
الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون **قال المص** رفع الله درجته الثاني
والثمانون في مسند احمد بن حنبل قال ابن عباس ما في القران آية الا وعلي
راسها وقائدها وشريفها واميرها ولقد عاتب الله تعالى اصحاب محمد صلعم
في القران وما ذكر عليا الا بخير وعنه ما نزل في احد من كتاب الله ما نزل في علي ع

وعن مجاهد نزل في علي ع سبعون آية وعن ابن عباس ما انزل الله آية وفيها
يا ايها الذين آمنوا الا علي راسها واميرها انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول هذه اخبار لو صحت دلت على فضايل علي ع وكل ما ينقله من مسند
احمد بن حنبل فهو يدل على ان اهل السنة لا يالون جهدا في ذكر فضايل
امير المومنين ع ولو كان النص موجودا في امامته لكانوا يروونه وينقلونه ولا يكتمونه
فعلم ان لا نص هناك انتهى اقول انما ذكر احمد بن حنبل واضرابه
من اهل السنة تلك الفضايل باجراء الله تعالى ذلك على لسانهم ولسان
اقلامهم من غير ان يعرفوا ان الشيعة يتطرق بذلك الى توهين امر الخلفاء
الثلثة وكان المقصود الاصلي لهم من تلك النقول امران دفع تهمة النصب
الذي كانوا ايضا فيه منها عن اوايل خلفاء بني العباس حيث كانوا شيعة
في الاعتقاد واظهار خلوص ما ذهبوا اليه من تصحيح خلافة الثلثة عن لوث
العصبية الجاهلية وشوب الاغراض والكدورات البشرية ولهذا ترىهم
لما ضاق عليهم الخناق بذلك واستدلال الشيعة بذلك على افضلية
علي ع اضطروا الى انكار المعقول وجوزوا تفضيل المفضول قال المص
رفع الله درجته الثالث والثمانون روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي من
علماء الجمهور واستخرجه من التفاسير الاثني عشر عن ابن عباس في قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر قال هو محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن
الرسالة ومختلف الملايكة والله ما سمي المومن مومنا الا كرامة لامير المومنين ع
ورواه سفيان الثوري عن الحرث انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول ليس هذا من روايات تفاسير اهل السنة وهي اشياء تدل على فضيلة
آل العباء وهذا امر لا ريب فيه ولا ينكرها الا المنافق ولا يعتقدها الا المومن
الخالص ولكن لا يثبت به النص انتهى اقول لا يخفى ان الحافظ
المذكور من مشاهير اهل السنة والتفاسير التي استخرج منها من تفاسيرهم
فالقول بان هذا ليس من روايات تفاسير اهل السنة لا وجه له وكانما
انكر كون تلك التفاسير من تفاسير اهل السنة لانه لكمال عداوته مع الايمة
الاثني عشر عليهم السلام لما رأى لفظ التفاسير في كلام المص مضافا
الى اثنا عشر توحش طبعه وانتشر كذي ناب اثره الشرا وغاص احضر
في المخدر فتوهم ان تلك التفاسير تفاسير الايمة الاثني عشر او الاثني
عشرية القائلين بامامة ذلك المعشر ومن كرامات المص قدس سره
انه علم بان مثل هذا الناصب الجاهل ربما ياتي بمثل هذا الانكار ففصل فيما بعد

عند ذكر مطاعن بعض الصحابة اسامي مولف تلك التفاسير ليعلم انهم
من اهل السنة والجماعة ولا يبقى مجال الانكار والمناعة واما وجه الاستدلال
بالآية فظاهر جدا لان من سماه الله تعالى باهل الذكر وامر ساير الامة بالسوال
عنه لا يكون الا اماما قال المص رفع الله درجته الرابع والثمانون عن
الحافظ في قوله تعالى عم يتساءلون عن النبأ العظيم باسناده الى السدي
عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ولاية علي يتساءلون عنها في قبورهم
فلا يبقى ميت في شرق ولا غرب ولا في بر ولا بحر الا منكر ونكير يسالانه
عن ولاية امير المومنين بعد الموت يقولون للميت من ربك وما دينك ومن
نبيك ومن امامك وعنه عن ابن مسعود قال وقعت الخلافة من الله تعالى
لثلثة نفر آدم في قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة وداود انا جعلناك خليفة
في الارض وامير المومنين ليستخلفنهم في الارض تمام الآية في سورة النور وعد الله
الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات كما استخلف الذين من قبلهم داود و
سليمان وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم يعني الاسلام وليبدلنهم من بعد
خوفهم من اهل مكة امنا يعني في المدينة يعبدونني يعني يوحدونني ليستخلفنهم
في ارض الآية ومن كفر بعد ذلك بولاية علي فاولئك هم الفاسقون يعني
العاصين لله تعالى ولرسوله وهذا كله نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان المراد بعم علي عليه السلم
فلا يصح بحسب المعنى والتركيب ويكون هكذا علي يتساءلون عن النبأ العظيم
وانت تعلم ان هذا التركيب فاسد واما ما ذكر من السوال في القبر عن ولاية علي
فلم يثبت هذا في الكتاب ولا السنة ولو كانت من المسئولات في القبر لكان
ينبغي ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر كما اشتهر باقي اركان الاسلام
واما ما نقل عن ابن مسعود انه قال وقعت الخلافة من الله لثلثة آدم وداود
وعلي فآدم وداود قد صرح باسمهما في الخلافة في القرآن واما ان يكون المراد
من قوله تعالى ليستخلفنهم علي بحسب فغير ظاهر ولا خبر صحيح يدل على هذا بل الظاهر
يشمل الخلفاء الاربع وملوك العرب في الاسلام فان ظاهر الآية ان الله
وعد المومنين بان يجعلهم خلفاء الارض وينزع الملك من كسرى وقيصر ويوتيه
المومنين وهذا مضمون الآية وما فسره في الآية لكل من باب التفسير بالراي
وما ذكر ان كل الاشياء التي ذكرها نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر فهذا
كذب اظهر وابين من كذب مسيلمة الكذاب لان مراده من الجمهور اهل
السنة والجماعة وليس كل ما ذكر متواترا عند اهل السنة وكانه لا يعلم
معنى التواتر انتهى اقول لم يقل المص ان المراد بعم ومستفهم لفظه هو علي ع

بظهور انه جار ومجرور لا علم وانما قال ان الآية نزلت علي ع ومراده ان المراد
بالنباء العظيم المذكور فيها هو علي ع ويدل عليه الشعر المشهور عن عمرو بن العاص
او حسان بن ثابت في مناقبه ع كما اشار اليه النيشابوري في تفسيره حيث
قال النباء العظيم القران واختلافهم فيه ان بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا
او كهانة وقيل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانوا يقولون اما والذي
حدث وعجبوا ان جاءهم منذر منهم وقالت الشيعة هو علي كرم الله وجهه
وقال القايل في حقه شعر هو النباء العظيم وفلك نوح ۞ وباب الله
وانقطع الخطاب ۞ انتهى ويؤيد ما رواه الحافظ المذكور عن سدي عن علقمة انه قال
خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام وعليه سلاح ومصحف فوقه وهو يقرا عم
يتساءلون فاردت البراز فقال علي عليه السلام مكانك وخرج بنفسه وقال العر
النباء العظيم الذي فيه مختلفون قال لا قال والله انا النباء العظيم الذي في
اختلفتم وعلى ولايتي تنازعتم وعن ولايتي رجعتم بعد ما قبلتم وببغيكم هلكتم بعد ما
بسيفي نجوتم ويوم غدير قد علمتم قد علمتم قد علمتم ويوم القيمة تعلمون ما علمتم ثم
علاه بسيفه ورمى براسه ويده ثم قال عليه السلام شعر ابى الله الا ان صفين
دارنا ۞ وداركم ما لاح في الارض كوكب ۞ وحتى تموتوا او نموت وما لنا ۞
وما لكم عن حومة الحرب مهرب ۞ واما ما ذكره الناصب من ان السؤال في القبر عن
ولاية علي عالم يثبت في الكتاب والسنة فيكفي في رده وثبوت ذلك في الكتاب
ما رواه حافظ اهل السنة في شان نزول الآية واما قوله لو كانت من المسؤلات
في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله صلعم وتواتر واشتهر الخ فيجاب بان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين لنا ذلك في غدير خم عند نزول
قوله تع اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي في شان ولاية علي عليه السلم
لما سبق من دلالته ودلالة غيره من الآيات والاحاديث على ان امامة
علي عليه السلام من اركان الدين وقد تواتر واشتهر في زمان النبي صلى الله عليه وسلم
وقبل استقرار شبهة الخلاف في قلوب الناس سيما في زمان بني امية
بعثت تقليد السلف والقائهم للشبهة في قلوب الناس سيما
في زمان بني امية المبالغين في محو آثار اهل البيت عليهم السلم ومناقبهم عن تواترها
عند جمهور اهل السنة المقلدة للسلف الخائضين في غمرات الشبهة وبقي متواترا
مشهورا عند غيرهم وبالجملة شرط حصول العلم بالخبر المتواتر ان لا يسبق
شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب خبره بان يكون معتقدا لنفيه فان
ارتسام الشبهة ونحوها في الذهن واعتقاد نقيضه مانع من قبول غيره والاصغاء اليه
ومن هذا ورد قوله صلعم حبك الشيء يعمي ويصم وبهذا الشرط يحصل الجواب لمن خالف

الاسلام من الفرق اذ ادعى بلوغ التواتر بدعوى نبينا صلعم النبوة وظهور المعجزات
على يده موافقة لدعواه فان المانع لحصول العلم لهم بذلك دون المسلمين سبق
الشبهة الى نفيه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابنا لهم عن غير معجزة القران وسيعلم
الناصب الشقي كل ذلك عند الموت وبعده كما قال تع كلا سيعلمون وقال وسيعلم
الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما ما رواه المص عن ابن مسعود من كونه
منقولا من كتب المناقب لاهل السنة مما يدل عليه انه تع كلما ذكر امر الخلافة
اضافه الى نفسه واشار الى كونه من عند الله فقال في شان آدم اني جاعل في الارض
خليفة وفي شان داود انا جعلناك في الارض وفي حق هرون حكاية عن
موسى هرون اخلفني في قومي فان سياق الآية يدل على انه انما قال ذلك
بامره تع الى غير ذلك من نظير هذه الآيات والامامة عند اهل السنة يثبت
باختيار الناس بل باختيار رجل واحد كما تم تفصيله فلو لم يحمل الآية على خلافة علي
واولاده عليهم السلام للزم خلف وعد الله تع وتحقيق الكلام وتوضيح المرام
يتوقف على نقل ما ذكره الرازي في تفسير هذا المقام مع ايراد ما سنح لنا عليه
من الرد والالزام فنقول قال ان الآية دلت على امامة الائمة الاربعة وذلك
لانه تع وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الحاضرين في زمان محمد صلعم
وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وان يمكن
دينهم المرضي وان يبدلهم بعد الخوف امنا ومعلوم ان المراد بهذا الوعد
بعد الرسول لان استخلاف غيره لا يكون الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده لانه
خاتم الانبياء فاذن المراد بهذا الاستخلاف طريقة الامامة ومعلوم ان هذا
الاستخلاف الذي هذا وصفه انما كان في ايام ابي بكر وعمر وعثمان لان في ايامهم
كانت الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور الدين والامن ولم يحصل ذلك
في ايام علي ع فان قيل الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي دخول الخلافة لكل من
امن وعمل صالحا ولم يكن الامر كذلك نزلنا عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد
من قوله ليستخلفنهم هو انه تع يسكنهم في الارض ويمكنهم من التصرف لا الخلافة الله
ومما يدل على انه لا يجوز حمله على خلافة الله ان من مذهبكم انه ع لم يستخلف احدا
وروي عن علي عليه السلم انه قال اتركم كما تركم رسول الله نزلنا عنه لكن لم لا يجوز ان يكون
المراد منه عليا ع والواحد قد يعبر عنه بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تعالى
انا انزلناه في ليلة القدر وقال في حق علي ع والذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون نزلنا عنه ولكن نحمله على الائمة الاثني عشر والجواب
عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله منكم يدل على ان المراد من هذا الخطاب
بعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف بالمعنى الذي ذكرتموه حاصل لجميع الخلق

فالمذكور ههنا في معرض البشارة ينبغي ان يكون مغايرا [illegible] اما قوله تعالى كما استخلف
الذين من قبلهم فالذين كانوا قبلهم قد كانوا خلفاء [illegible] بسبب النبوة واخرى
بسبب الامامة والخلافة حاصلة في الصورتين وعن الثالث انه وان كان من
مذهبنا انه عليه السلام لم يستخلف احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف
والامر بالاختيار فلا يمتنع في هولاء الائمة انه تعالى استخلفهم وان الرسول استخلفهم
وعلى هذا الوجه قالوا في ابي بكر خليفة رسول الله فالذي قيل انه عم لم يستخلف
اريد به على وجه التعيين واذا قيل استخلف فالمراد منه على طريقة الوصف و
الامر بالاختيار وعن الرابع ان حمل الجمع على الواحد مجاز وهو خلاف الاصل
وعن الخامس انه باطل بوجهين احدهما ان قوله تعالى منكم يدل على ان هذا
الخطاب كان مع الحاضرين وهولاء الائمة ما كانوا حاضرين الثاني انه تعالى
وعدهم القوة والشوكة والنفاذ في الحكم ولم يوجد ذلك فيهم فثبت بهذا
صحة امامة الاربعة وبطل قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر وعمر وعثمان
وبطلان قول الخوارج الطاعنين على عثمان وعلي انتهى كلامه واقول
وبالله التوفيق فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما اجاب به عن الاول مردود
بان كلمة من التبعيضية في الآية انما يقتضي كون الذين امنوا وعملوا الصالحات
بعض الناس المكلفين لا كون الموعود بالاستخلاف بعض الذين آمنوا
وعملوا الصالحات فظاهر الآية يقتضي استخلاف كل من آمن وعمل صالحا
كما ذكره المعترض حاصلا لجميع الخلق ممنوع لان المعترض فسر الخلافة المقابلة

واما ثانيا فلان ما اجاب به عن الثاني مدفوع بان كون الاستخلاف بالمعنى الذي ذكره المعترض م

للخلافة الالهية بالسكون في الارض والتصرف فيها معًا واراد بالتصرف في
الارض التصرف الحاصل لصالحي الملوك المتصرفين في بعض الاقطار والاقاليم
والبلدان بلا حصول شرايط الخلافة الالهية فيهم ومثل هذا التصرف غير حاصل
لجميع الخلق وهو ظاهر جدا واما ما ذكره مما حاصله ان الخلفاء الذين اشار اليهم
سبحانه وتعالى بقوله كما استخلف الذين من قبلهم كانوا خلفاء بطريق النبوة
او الامامة فتشبيه من تاخر عنهم بهم يقتضي كونهم خلفاء ايضا باحد ذينك
الوجهين فهو تشكيك سهل ومغالطة ظاهرة لان من يقول بجواز حمل الخلافة
في جانب المشبه به ايضا لظهور ان قبل بعثة نبينا خلفاء انبياء او ائمة
كذلك كانوا خلفاء مجازية صالحون في دينهم واما ثالثا فلان ما اجاب به عن
الثالث مدخول بان الآية على قولين ان الخلافة بالنص دون الاختيار وبالاختيار
دون النص والذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص من الله تعالى ورسوله قالوا
ان الخليفة هو علي واولاده عليهم السلام والذين قالوا بالاختيار قالوا بصحة
خلافة الصحابة فالقول بالنص مجملا ومعينا في حق غير علي عليه السلام يكون قولا

ثالثا

ثالثا خارقا للاجماع واختراعا من الرازي هربا عن الالزام مع ان هذا التاويل
مما يابى عنه ظاهر ما رواه المص في اول مطاعن ابي بكر عن عمر من انه قال ان لم استخلف
فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف ووجه الاباء ان
النفي والاثبات في كلامه يقتضيان ورودهما على موضوع واحد كما لا يخفى وايضا
قال تعالى كما استخلف الذين من قبلهم ومن المعلوم ان الذين استخلف من قبل
كآدم وداود وهرون عليهم السلام انما كان خلافتهم على النص والتعيين من الله تعالى
لا على طريق الاختيار من الامة سيما اختيار جماعة منهم لواحد على التعيين تارة
واختيار واحد منهم لواحد معين مرة واختيار واحد منهم لواحد غير معين من ستة
نفر على طريقة الشورى اخرى وايضا لما كان اراء الناس مختلفة فالغالب ان يكون
اختيارهم مورثا للفتنة والنزاع كما صرح به الشيخ ابي علي قدس سره في الهيات
الشفاء فكيف يفوض الله تعالى ذلك الى اختيار الانام وقال الغزالي في منهاج
العابدين واما التفويض فتامل فيه اصلين احدهما انك تعلم ان الاختيار
لا يصلح الا لمن كان عالما بالامور بجميع جهاتها باطنها وظاهرها وحالها وعاقبتها
والا فلا يامن ان يختار الفساد والهلاك على ما فيه الخير والصلاح الا ترى انك
لو قلت لبدوي او قروي انتقد لي هذه الدراهم وميز بين جيدها ورديها
فانه لا يهتدي لذلك ولو قلت لسوقي غير صيرفي فربما يغتر ايضا فلا يامن الا بان
تعرضها على البصير في الخبير بالذهب والفضة وما فيهما من الخواص والاسرار
وهذا العلم المحيط بجميع الامور من جميع الوجوه لا يصلح الا لله رب العالمين وحده
لا شريك له فلذلك قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة
انتهى مقاله ومن اللطائف ان الآية المذكورة على ما ذكر صاحب الكشاف والقاضي
البيضاوي وقد نزلت في شان قريش لاجل انهم لم يروا رسالة الله تعالى
لايقا بحضرت الرسول صلعم وكانوا يقولون لولا انزل هذا القران على رجل من القريتين
عظيم فرد الله تعالى عليهم بان اختيار الرسل واولي الامر في الدين انما يكون
من جانبه تعالى لانه عالم بمصالح العباد وليس لاختيار العباد فيهما مدخل واعتبار
لعدم علمهم بالصلاح والفساد وكيف يمكن اعتبار اختيار احاد الامة في باب
الامامة مع ان الكتاب والسنة ناطقان بان جمعا من الانبياء الذين كانوا
ناظرين بنور النبوة وبصيرة الرسالة مويدين بالمكاشفة الالهية ومخالطة الملائكة
اختاروا البعض قومهم بعد الاختيار والتجربة والصحبة فظهر آخر الامر ضرر ذلك
الاختيار وتبين ان الصواب كان خلافه فمن ذلك ان يعقوب عم اختار
كبار اولاده بحفظ ولده يوسف عم وقد ظهر ضرره اخرا وكذا اختار موسى عم
عن الوف من قومه سبعين رجلا من قومه لميقات ربه فلما حضروا ذلك المقام

قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وآل الامر ان ظهر على م[..] انهم كانوا سفهاء
فقال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا، من المتفق عليه ان نبيه [..]ى الله عليه وآله وسلم
اختار وليد بن عقبه للارسال الى بني المصطلق لاجل اخذ الصدقات وكان بينه
وبينهم احنة وعداوة فلما قرب من ديارهم وسمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله
فحسبهم مقاتليه فرجع وقال للنبي صلى الله عليه وسلم انهم ارتدوا ومنعوا الزكوة فهمّ
رسول الله بانفاذ جيش لقتال هؤلاء القوم فانزل الله تع يا ايها الذين آمنوا ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وايضا
من المتفق عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم اختار خالد بن الوليد وبعثه
لاصلاح حال بني جذيمة اليهم وهو قد قتل جمعا كثيرا منهم بسبب عداوة وضغن
كان في قلبه منهم في ايام الجاهلية حتى ارسل صلوات الله عليه عليا عليه السلام
في اثره لاستدراك حالهم وتسليتهم وقال صلوات الله في ذلك المقام اللهم
اني ابرء اليك مما فعله خالد ولذا ذكر القوم في كتبهم ان النبي صلى الله عليه وسلم
اختار ابا بكر واعطاه الراية في يوم خيبر فرجع منهزما وفي رواية ان بعد فرار
ابي بكر اختار عمر وهو اختار الفرار على القرار حتى فتح الله على يد كرار غير فرار
ولا يخفى على العاقل المنصف انه اذا كان الانبياء عليهم السلام مع كمال عصمتهم
وفضلهم وتائيدهم من عند الله قد حصل لهم ضرر الاختيار في كثير من الامور
فكيف يمكن الاعتماد على اختيار عدة من الصحابة في بواطن امور الدين مع ظهور
انهم لم يكونوا الى ظاهر اكثر الامور مهتدين بل كان من كان في زعمهم عمدتهم
اقل فقها وفهما من ناقصات العقل والدين واما رابعا فلان ما ذكره من ان
حمل الواحد على الجمع خلاف الاصل مقدوح بان العدول عن الاصل اذا دل
الدليل على خلافه جائز بل واجب كما في المتشابهات وغيرها والدليل
ههنا عدم صلاحية غير علي ع للخلافة الالهية كما علم سابقا وايضا ارتكاب
تجوز حمل الجمع على الواحد معارض بما ارتكبتم من تجوز حمل الخلافة على الخلافة
الثابتة باختيار الناس دون الخلافة الحقيقية الثابتة بالنص من الله
[..]له فافهم واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب عن الخامس اولا من انه
ان اراد احدا من هؤلاء الائمة لم يكن حاضرا عند نزول الآية فكذبه ظاهر لظهور
حضور علي ع بل الحسن والحسين عليهما السلام وايضا ان اراد ان جميعهم لم يكونوا
حاضرين فمسلم لكن الخطاب لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه توجيه الكلام
الى الحاضرين اصالة والى الغائبين والمعدومين تبعا كما تقرر في الاصول ان قيل
ان نفس الخطاب وان كان شاملا للغائبين والمعدومين في زمان النزول
لكن التمكين من الدين وتبديل الخوف بالامن لم يحصل لاكثر هؤلاء الائمة الذين

لم يكونوا

لم يكونوا حاضرين [..] النزول قلة الخلافة الالهية لا يستدعي التمكين من الدين
كما علم ذلك من [..]ثير من الانبياء عليهم السلام وكذا الكلام تبديل الخوف
بالامن ويشهد له قوله تع حاكيا عن موسى ع ففررت منكم لما خفتكم على ان تبديل
الخوف بالامن لم يحصل في زمن الخلفاء الثلثة ايضا على ما اخبر الله تع عنه
كيف وقد قتل في زمان ابي بكر بنو حنيفة وامثالهم من المسلمين الذين اتهموهم
بالردة واضرموا النار على باب اهل البيت لاجل اخذ البيعة عنهم واخذوا فدك
غصبا الى غير ذلك وكذا في زمان عمر وعثمان كما لا يخفى على من تامل في مطاعنهم
الآتية واما سادسا فلان ما ذكره ثانيا مخدوش بان وعد القوة والشوكة لا يقتضي
حصوله في الجميع بل يكفي حصوله في بعضهم في الدين في قوة قوة الباقي كما مر عن
النيشابوري في تفسير قوله تعالى من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم
الآية حيث قال ان محاربة من دان بدين الاوايل هي محاربة الاوايل فافهم
بل نقول من قوله منكم وان كان يقتضي ان يكون الخطاب مع الحاضرين لكن
لا يقتضي ان يكون وعدة الاستخلاف والتمكين بحصول ذلك لانفسهم بل يكفي
في انجاز الوعد حصوله لبعض ذرياتهم مثلا وذلك كما يعد السلطان لبعض اهل
عسكره بانه لو حمل على عسكر عدوه وقاتلهم ثم قتل ان يعطي اولاده شيئا من
الايالة والامارة هذا والحق كما صح به اصحابنا وورد به الخبر عن طريق اهل البيت
عليهم السلام ان المراد بهذا الخليفة هو مهدي اهل البيت عليهم السلام لا جميع الائمة
ولا الخلفاء الثلثة بناء منهم على فتح بلاد العرب وبعض بلاد العجم في زمانهم
كما اشار اليه الناصب ههنا بقوله وبنزع الملك من كسرى وقيصر ولا علي عليه السلام
بناء على ما احتج به المص ههنا الزاما من رواية ابن مسعود المروية من طريق اهل السنة
وانما قلنا ذلك لان الظاهر من قوله تع في الارض مشارق الارض ومغاربها وتمكين
الدين وتبديل الخوف بالامن على الوجه الذي ذكر في الآية وعلى جهة الاطراد انما يحصل
لمهدي الامة الموعود المنتظر الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم لو لم يبق من الدنيا
الا يوم واحد لطول الله ذلك ال[..] حتى يخرج رجل من ولدي يواطي اسمه اسمي وكنيته
[..]يتي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما شعر نور الله [..]
بنور لقايه * وجعلنا من المجاهدين تحت لوايه * رجعنا الى تتمة كلام الناصب
الى قوله وليس كل مما ذكر متواترا عند اهل السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر مردود بان
مراد المص قدس سره من المتواتر ههنا هو المتواتر معنى لا لفظا كما سيتحقق الكلام
فيه بعيد ذلك ان شاء الله تع فكان هذا الناصب الجاهل لا يعلم من المتواتر الا التواتر لفظا
والله تع اعلم قال المص رفع الله درجته واما السنة فالاخبار المتواترة
من النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على امامة ع وهي اكثر من ان يحصر وقد صنف الجمهور

واصحابنا في ذلك واكثروا ولنقتصر ههنا على القليل لان الاكثير غير متناه وهي اخبار
الاول ما رواه احمد بن حنبل في مسنده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كنت انا وعلي بن ابي طالب نورا بين يدي الله قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف
عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور جزئين فجزء انا وجزء علي وفي حديث اخر
رواه ابن المغازلي الشافعي فلما خلق الله آدم ركب ذلك النور في صلبه فلم نزل
في شيء واحد حتى افترقنا في صلب عبد المطلب ففي النبوة وفي علي الخلافة وفي خبر رواه
ابن المغازلي عن جابر في آخره حتى قسمها جزئين جزء في صلب عبد الله وجزء في صلب
ابي طالب فاخرج نبيا واخرج عليا وصيا انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول ذكر ابن الجوزي هذا الحديث بمعناه في كتاب الموضوعات
في طريقين وقال هذا حديث موضوع على رسول الله صلى الله عليه وسلم والمتهم به في
الطريق الاول محمد بن خلف المروزي قال يحيى بن معين كذاب وقال الدارقطني هو
متروك وفي الطريق الثاني المتهم به جعفر بن احمد وكان رافضيا وقال ابو سعيد
بن يونس كان رافضيا كذابا يضع الحديث في سب اصحاب رسول الله صلعم والنسبة
الى مسند احمد باطل وزور واما ما ذكر ان الاخبار متواترة من النبي عليه السلام على الامامة
على فنسأله اولا عن معنى التواتر فان قال ان يبلغ عدد الرواة حدا لا يمكن للعقل
ان يحكم بتواطئهم على الكذب فيقول اتفق جميع المحدثين انه ليس لنا حديث متواتر الا قوله
صلى الله عليه وآله وسلم من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فهذا الحديث
في كل عصر رواه جماعة يحكم العقل على امتناع تواطئهم على الكذب وبعضهم الحق
حديث البينة على المدعي واليمين على من انكر بالمتواتر فكيف هذا المرء الجاهل بالحديث
والاخبار بل بكل شيء حتى اني ندمت من معارضة كتابه وخرافاته بالجواب لسقوطها
عن مرتبة المعارضة لانحطاط درجته في سائر العلوم معقولها ومنقولها اصولها
وفروعها ولكني ابتليت بهذا مرة فصبرت يحكم بان المنقول من مسند احمد
متواتر واحمد بن حنبل قد اجمع في مسنده الضعيف والمنكر لانه مسند لا صحيح
وهو لا يعرف المسند الا الصحيح ولا يفرق بين الغث والسمين والمغازلي رجل
مجهول لا يعرفه احد ولم يعده احد من العلماء من جملة المصنفين والمحدثين والعجب
ان هذا الرجل لا ينقل حديثا الا عن جماعة اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب
ولا رواية ولا علماء مجتهدون يستخرجون الاخبار فهو في اثبات ما يدعيه عيال على
كتب اهل السنة فاذا صار كذلك فلم لا يروي على كتب الصحاح فهو يترك المنقولات
في الصحاح بل يطعن فيها ويذكر المناكير والضعفاء والمجهولات من جماعة مجهولة
منكرة ويجعله سند المذهب الباطل الفاسد وهذا عين التعصب والتخبط
ثم ما ذكر من التواتر فان ادعى انها متواتر عند اهل السنة والجماعة فقد بينا بطلانه

وانه ليس

وانه ليس [illegible] اتر عندنا الا ما ذكرناه وان ادعى التواتر عند الشيعة والروافض
فكل الناس يعلمون [illegible]ن عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى هذا
العصر ما بلغ حد الكثرة والاستفاضة فضلا عن حد التواتر فلا يمكن لهم دعوى التواتر
في اي مدعى كان وما ذكره من الاخبار في هذا الباب اكثرها ضعيف وموضوع فلا يصح
الاستدلال به ولكن نذكره على وابناد نتكلم على كل خبر بما هو الحق منه انتهى
اقول حديث اتحاد النورين اظهر صحة من النور على شاهق الطور لكن
المخالفين يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره
الكافرون فانا قد اريناك مرارا كذب هذا الناصب الشقي وتحريفه للكتاب
والسنة وافتراءه على الكتب وتضعيفها ترويجا للامر وخروجا عن عهدة ما التزمه
وتورط فيه من ابطال ما في الكتاب المستطاب فان الحكم بوضع هذا الحديث
او ضعفه لم يوجد في كتب المتأخرين من اهل السنة كمختصر الفيروزابادي والمقاصد
الحسنة للسخاوي وكتاب اللآلي للسيوطي وكتاب الذيل له وكتاب الوجيز له
وموضوعات الصغاني فما نسبه الى ابن الجوزي لا نسلم منه الا بعد ظهور
صحة النقل وبعد تسليم ظهوره لا نلتفت اليه ههنا من وجهين احدهما ان الحديث
مما اتفق على نقله الفريقان وجرح واحد منهما له لا يعادل روايتهما له والثاني
ان ابن الجوزي متهم عند اصحابه بانه تجاوز في حكم الوضع حد الاعتدال
فهو عند الشيعة اولى بذلك خصوصا في مناقب علي عليه السلام قال جلال الدين
السيوطي في كتبه الثلثة قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات من اخراج الضعيف
بل ومن الحسان بل ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح وقد ميز
في وجيزه نيفا وثمانين حديثا وقال لا سبيل الى ادراجها في الموضوعات فمنها حديث
في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري رواية حماد بن شاكر واحاديث في بقية الصحاح
والسنن ونقل فيه عن احمد بن المجد انه قال ومما لم يصب فيه ابن الجوزي اطلاقه
الوضع لكلام قايل في بعض رواته فلان ضعيف او ليس بقوي او لين فحكم بوضعه
من غير شاهد عقل ونقل ومخالفة كتاب او سنة او اجماع وهذا عدوان و
مجازفة انتهى هذا مع ما علم من دأب اهل السنة انهم اذا ظهر علماء الشيعة عليهم
حديثا يدل على خلافة امير المؤمنين عليه السلام او افضليته او طعن احد من الصحابة
الثلثة مرويا في كتب اسلافهم اهتم اخلافهم في قدح بعض رجاله او تأويله او
تخصيصه الى غير ذلك من التصرفات كما مر واما ما ذكر من ان الحديث المتواتر منحصر
عند جميع المحدثين في واحد او اثنين فذلك لو سلم انما هو في الحديث المتواتر
لفظا دون المتواتر معنى والمصنف انما ادعى تواتر الحديث المذكور معنى وهو عبارة عن
اخبار جماعة يمنع تواطئهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة يشترك

فی معنی کلی وان کان کل واحد من تلک الاخبار غیر متواتر فان ذلک الکلی
المشترک یکون متواترا ضرورة اخبارهم عن جزئیاته المشتملة علیه بالتضمن
او الالتزام مثال الاول لو اخبر واحد بان حاتما اعطى مائة دینار واخر بانه
اعطى جملا واخر اعطى فرسا وهلم جرا تواتر القدر المشترک وهو اعطاء ماله بانه مر
غیره وهو المعبر عنه بالسخاوة لوجوده فی الکل والسخاوة التی هی مطلق اعطاء
المال للغیر جزء لکل من الاعطاءات الجزئیة وهذا الحب الظاهر والاوفی بالسخاوة
کما هو المشهور کیفیة نفسانیة هی مبداء ذلک الاعطاء ومثال الثانی والاخبارات
عن وقایع حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالب عم فی حروبه من انه هزم الشجعان
فی خیبر وقتل عمرو بن عبدود فی وقعة الخندق وقد عجز عنه جمیع الحاضرین
ولم یقدموا على مبارزته وهو اذن عم فی سن اثنی وعشرین سنة فضربه ضربة
بعد المجادلة والمحاربة العظمى وقال النبی علیه الصلوة والسلام لضربة علی یوم
الخندق تعدل عبادة الثقلین ودخل على المسلمین سرور ذلک الیوم لم یدخلهم
مثله قط الی غیر ذلک مما لا یحصى فانها یفید العلم بالقدر المشترک الذی هو
الشجاعة وهو امر لازم وهو ظاهر والحاصل ان المخبرین اذا بلغوا حد التواتر
ولکن اختلفت اخبارهم بالوقایع التی اخبروا بها مع اشتراکها فی معنی هو
قدر مشترک بینها فالکل مخبرون عن ذلک المشترک ضرورة اخبارهم عن
جزئیاته المشتملة علیه بالتضمن کما فی الاول او المستلزمة له کما فی الثانی
ومعنی تواتر القدر المشترک ان العلم القطعی به یحصل من سماعها بطریق
العادة فاحفظ هذا ونظیر ما نحن فیه ما قال ابن الحجر المتاخر فی صواعقه من
ان الحدیث الذی اخرجه الشیخان عن ابی موسى الاشعری فی مرض موت النبی صلعم
من قوله مروا ابا بکر فلیصل بالناس انه حدیث متواتر فانه ورد من حدیث
عائشة وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن زمعة وابی سعید
اه کالو مسهمن لعله ثبت بدوا ما ذکره من انحطاط درجة المص قدس سره
فی سایر العلوم فهو لجهله معذور فی ذلک وقد قیل انما یعرف ذو الفضل ذووه
ولا یخفى على من تامل فی تواریخ الدولة القاهرة الایلخانیة الی السلطان
الفاضل السعید اولجایتو محمد خدابنده انار الله برهانه ان زمانهم کان اکثر تربیة
للاولیاء والعلماء والحکماء والفقهاء وکان المعاصر للمص العلامة خلق
کثیر کنجم الدین عمر الکاتبی القزوینی والقاضی البیضاوی والعلامة الشیرازی
والحکیم احمد بن محمد الکیشی والمولى الفاضل بدر الدین محمد الحنفی التستری
والقاضی نظام الدین عبد الملک المراغی والسید رکن الدین الموصلی وولد
صدر جهان البخاری وغیرهم من مشاهیر الحکماء والمتکلمین الذین عجزوا عن

مناظرة

مناظرته فی [illegible] مذهبه الی ان اختار السلطان مع کثیر من اهل زمانه
مذهب الامامیة على التفصیل المشهور المسطور فی سیر الجمهور فالقول بانحطاط
درجة مثل هذا العلامة العلامة الذی سلم علو درجة مثل هذه العلماء الاعلام
ازراء بجلالة قدرهم مع ظهور ان هذا الناصب الشقی الفضول لا یصلح
بحمل غاشیتهم بل لرعی ماشیتهم وبالجملة ما اتى به من القول بسقوط درجة
المص العلامة کلام ساقط قد کفى مؤنة الرد علیه شیوع صیت کماله بین الجمهور
وظهور ندور امثاله کالنور على قلل الطور ولا لوم على هذا القاصر الشقی فی النفی
والانکار المذکور لان ذلک من هزل الدهر مع اهل الجهل والغرور واما قوله
وهو لا یعرف المسند الا الصحیح فکلام سقیم والصحیح ان الناصب لم یعرف
من الصحیح الا ما تسمیة مؤلفه بالصحیح ولو سموا جمیع المسندات والمرسلات
بالصحیح لاستوى الکل عنده فی الصحة ومن این علم ان البخاری ومسلما قد اتیا
بما شرطاه من اسباب الصحة وقدروا على تمییز رواة الصحیح عن رواة الضعیف
وان احمد مثلا لم یمیز ذلک ولم لا یجوز ان لا یکون جرح من جرحه مسلم وروى
عنه احمد مثلا ثابتا عنده کما قیل بمثله فی جواب من عاب مسلما بروایته فی
صحیحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطین فقد نقل النووی فی ذلک عن
ابن الصلاح وجوها من الجواب منها ان ذلک یمکن ان یکون فیمن هو ضعیف
عند غیره ثقة عنده ولا یقال الجرح مقدم على التعدیل لان ذلک فیما اذا
کان الجرح ثابتا مفسر السبب والا فلا یقبل الجرح اذا لم یکن کذا وقد قال
الامام ابو بکر احمد بن ثابت الخطیب البغدادی وغیره ما احتج به البخاری ومسلم
وابو داود من جماعة علم الطعن فیهم من غیرهم محمول على انه لم یثبت الطعن
فیهم من غیرهم محمول على انه لم یثبت الطعن المؤثر مفسر السبب انتهى ومما ینبغی
التنبیه علیه فی هذا المقام ان اعتقادهم لصحة جمیع ما فی جامعی البخاری
ومسلم ناش من محض التعصب او الحماقة یدل على ذلک ما ذکره ابن الحجر
العسقلانی فی مقدمة شرحه على البخاری فی الفصل التاسع فی سیاق اسماء من
طعن فیه من رجال هذا الکتاب حیث قال ینبغی ان یعلم ان تخریج صاحب الصحیح
لای راو کان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سیما
ما انضاف الی ذلک من اطلاق جمهور الائمة تسمیة الکتابین بالصحیحین وهذا
معنی لم یحصل لغیر من خرج عنه فی الصحیح فهو بمثابة اطباق الجمهور على تعدیل
من ذکر فیهما انتهى ووجه الحماقة فیه ظاهر لانه لما ادعى البخاری جمع الاحادیث
الصحاح فی کتابه وسمى هو کتابه بالصحیح لزم الجمهور ذلک الاطلاق والتسمیة
عرفا وعادة وان کان ما فیه سقیما فان العرف قد جرى بان واحدا منا

اذا سمی عبده الزنجی مثلا بالکافور واتبعه الجمهور فی ذلک الاطلاق وسموه به
مع علمهم بانه من تسمیة الشیء باسم ضده ولهذا تری فقهاء اهل السنة
مع حکمهم بحرمة علم المنطق واقسام حکمة الفلاسفة والحکم بکفرهم یعبرون عن
کتابی الشفاء والنجات لابی علی بن سینا بذینک الاسمین لا بالمرض و
الهلاک ونحوهما فلا دلالة فی تعبیر الجمهور عن کتاب البخاری بالصحیح علی تعدیل
من ذکر فیه من الرواة وما ذکرناه من ان البخاری نفسه سمی کتابه بالصحیح امر
واضح قد سبق من هذا الشرح به حیث قال فی اوایل المقدمة ان المص
التزم فیه الصحة وان لا یورد فیه الا حدیثا صحیحا هذا اصل موضوعه وهو
مستفاد من تسمیته ایاه بالجامع الصحیح المسند من حدیث رسول الله صلعم
وسننه وایامه ومما نقلناه عنه من روایة الائمة عنه صریحا انتهی فتدبر واما قوله
والمغازلی رجل مجهول لا یعرفه احد ولم یعده احد من العلماء من المصنفین
والمحدثین فانکار بارد لا یروج علی احد من العلماء المحدثین فان ابن المغازلی
هو مولف کتاب المناقب ابو الحسن الفقیه الشافعی الواسطی الذی یعرفه
من متاخری المحدثین ابن حجر المتاخر الشافعی وینقل عنه فی کتابه المسمی
بالصواعق المحرقة عند ذکر الایة السادسة من الایات الواردة فی فضایل
اهل بیت النبی صلعم فظهر ان الداعی له الی الحکم بجهالة ابن المغازلی انما هو
جهله او تجاهله الناشی من تعصباته الجاهلیة واما قوله والعجب ان هذا
الرجل لا ینقل حدیثا الا من جماعة اهل السنة لان الشیعة لیس لهم کتاب
ولا روایة ولا علماء مجتهدون انتهی فمن اعجب العجاب الذی قصد به خدعة العوام
لظهور ان الشیعة انما یحتجون علی اهل السنة لا لان الشیعة لیس لهم کتاب
ولا روایة ولا علماء مجتهدون بل باحادیثهم لکونه اتم فی الالزام واقوی فی الافحام
والا فلهم فی الحدیث ما هو اضعاف الصحاح الستة لاهل السنة بجامع
الکافی للشیخ الحافظ محمد بن یعقوب الکلینی الرازی وکتابی التهذیب
والاستبصار للشیخ النحریر ابی جعفر الطوسی وکتاب من لا یحضره الفقیه
للشیخ الاقدم ابن بابویه رحمهم الله وغیرها من الکتب المشحونة بالاحادیث
الصحیحة والحسنة والموثقة المرویة من طریق اهل البیت علیهم السلام وقد
ذکر الشهرستانی فی کتاب الملل والنحل جماعة من اکابر مصنفی الامامیة کما مر
وبالجملة لما علم المص قدس سره ان الخصم وهم اهل السنة لا یتلقون احادیث
الشیعة بالقبول عنادا ولجاجا بادر الی الاحتجاج علیهم باحادیثهم وروایاتهم
لانه اوکد فی الالزام کما ذکرنا وکما قال والدی قدس الله روحه رباعی مرد بگردد
خواهی که شود خصم تو عاجز بسخن :: می بند بکار قول پیران کهن :: خصم از سخن تو چون
کهن

اور انجهار

او را سخنهای خود شمس ملزم کن :: وکان هذا الناصب الجاهل لم یعرف معنی
البحث الالزامی والتحقیقی ومقام استعمالهما وهذا غایة الجهل والبعد عن مرتبة ارباب
التحصیل کما لا یخفی علی المحصل واما قوله فکل الناس یعلمون عدد الشیعة والروافض
فی کل عصر من العصر الاول الی هذا العصر ما بلغ حد الکثرة والاستفاضة ففیه اولا
ان ذلک الکل الذی تمسک بعلمهم هم المتسمین باهل السنة الجهال الذین قالوا
فیهم شعر فکلهم لا خیر فی کلهم :: فلعنة الله علی الکل :: فلا یصیر
علمهم حجة علی غیرهم وثانیا ان نفیه لبلوغ الشیعة حد التواتر فی عصر من الاعصار
عناد محض وکذب بحت یدل علیه حال بلدان الشیعة کالمتاصلین من اهل المدینة
الطیبة والکوفة ونواحیها وقم وکاشان وسبزوار وتون مما لم یوجد فیها قط
قط غیر الشیعة فضلا عن البلاد المشترکة ویشهد الصباحة بخلافه عبارات اصحابه
منها ما ذکره الذهبی الشامی فی اول کتاب میزان الاعتدال فی احوال الرجال عند ذکر
ابان بن تغلب من انه شیعی صلب لکنه صدوق فصدقه لنا وبدعته له وقال
احمد بن حنبل وابن معین وابو حاتم انه ثقة وذکره ابن عدی وقال انه کان غالیا
فی التشیع ثم قال ان قیل کیف یحکم بتوثیق المبتدع مع ان العدالة المنافیة للبدعة
ماخوذة فی تعریف الثقة قلنا الغلو فی التشیع والتشیع بلا غلو کان کثیرا فی
التابعین وتبع التابعین مع انهم کلهم کانوا من اهل الدین والصدق والورع
فلو رد حدیث هولاء مع کثرتهم لضاع کثیر من الاثار النبویة وهذه مفسدة ظاهرة
انتهی کلامه ووجه شهادته علی ما ذکرنا ظاهر ومنها ما ذکر ابن اثیر الجزری فی شرح
کتاب النبوة من جامع الاصول ان المذاهب المشهورة فی الاسلام الذی
علیها مدار المسلمین فی اقطار الارض مذهب الشافعی وابی حنیفة ومالک واحمد
ومذهب الامامیة وقال ان مجدد مذهب الامامیة علی راس المائة الثانیة هو
الامام علی بن موسی الرضا علیه السلام ومنها ما قال الشیخ عماد الدین ابن کثیر
الشامی الشافعی فی احوال سنة ثلث عشرة واربعمایة من تاریخه توفی فیها ابن المعلم
شیخ الروافض والمصنف لهم والحامی عن حوزتهم وکان مجلسه یحضره خلق من
العلماء من سایر الطوایف وکان من جملة تلامیذه الشریف المرتضی انتهی وقال
الیافعی فی تاریخه توفی فیها عالم الشیعة وامام الرافضة صاحب التصانیف الکثیرة
المعروف بالمفید وابن المعلم ایضا البارع فی الکلام والجدل والفقه وکان یناظر
کل عقیدة بالجلالة والعظمة فی الدولة البویهیة وکان کثیر الصدقات عظیم الخشوع
کثیر الصلوة والصوم خشن اللباس وکان عضد الدولة ربما زار الشیخ المفید
عاش ستا وسبعین وله اکثر من مایتی مصنف وکانت یوم وفاته مشهودة
وشیعه ثمانون الفا من الرافضة والشیعة واراح الله منه انتهی ومنها انه

قال صدر العلماء والامير صدر الدين محمد الشيرازي في اوايل حاشيته الجديدة
على الشرح الجديد للتجريد عند تحقيق صيغه افعل التفضيل في قول المص المحقق
قدس سره وعلي اكرم اجابه ما هذه عبارته اختلف المسلمون في افضلية
بعض الصحابة فذهب اهل السنة الى ان ابابكر افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه
مذكورة في موضعها وبنوا على ذلك ان غيره ليس افضل منه ومنعوا اطلاق
الافضل على غيره منهم وذهب الشيعة الى ان عليا ع افضلهم واثبتوا ذلك
بما لهم من الدلايل وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه
ومنعوا ان يطلق الافضل على احد من الصحابة غيره واستمر هذا الخلاف والمراء
بينهما وفي كل من الطايفتين علماء كبار عارفون باللغة حق المعرفة فلو كان
معنى الصيغه ما ظنه هذا القايل لصح ان يكون كل واحد منهما افضل من الاخر
ولم يتمشى هذا الخلاف والمراء والمنع وكيف يجوز ان يكون معناها ذلك
ولم يتنبه له احد من هذه الجماعات الكثيرة وبقي الخلاف والبناء والمنع
المذكورة بين الطايفتين قريبا من ثمان مائة سنة انتهى كلامه ومنها ما طوينا
على غره حذرا عن الاطناب المفضي الى الاسهاب قال المص رفع
الله درجته الثاني من مسند احمد لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين جمع النبي
من اهل بيته ثلثين فاكلوا وشربوا ثلثا ثم قال من يضمن عني ديني ومواعيدي
ويكون خليفتي ويكون معي في الجنة فقال علي ع انا فقال انت ورواه الثعلبي
في تفسيره بعد ثلث مرات في كل مرة يسكت القوم غير علي ع انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ذكره ابن الجوزي رحمه الله في قصة طويلة
وليس فيه لكون خليفتي وهذا من وضعه او من وضع مشايخه من شيوخ الروافض
واهل التهمه والافتراء وفي مسند احمد بن حنبل لفظ ويكون خليفتي غير موجود بل هو
من الحاقات الرفضة وهذان الكتابان اليوم موجودان وهم لا يبالون عن
نحله الكذب والافتراء بل الرواية ويكون معي في الجنة وهو من فضايل امير المؤمنين
كرم الله وجهه حيث اقبل اذ الناس ادبروا واقدم اذ الناس احجم وفضايله اكثر من
ان يحصى عليه سلام الله تترى مرة بعد اخرى انتهى اقول بل حذف خليفتي خلف
باطل من اباطيل الناصب فان هذا الحديث ان ذكره ابن الجوزي في كتاب الموضوعات
فقد حكم عليه بالوضع فكان ينبغي رد الحديث بذلك لا بان لفظ خليفتي غير موجود
فيه وان كان في كتاب اخر لابن الجوزي فكان ينبغي ان يذكر ذلك الكتاب
حتى يرجع اليه في تحقيق ذلك وحيث ابهم الكلام في ذلك دل على اختراعه وافتراه
وقوله هذان الكتابان موجودان مسلم لكن الظاهر انهما لم يكونا موجودين في البلاد
الذي مقصد الناصب ترويج تصنيفه الكاسد على اهلها اعني بلاد ما وراء النهر والطين

تلبه بانهما [illegible] المجرد نقله حرصا على محو فضايل امير المؤمنين ع فليرجع اولياء
الناصب الى مسند احمد وتفسير الثعلبي حتى يتحقق انه لغاية العجز والاضطراب
تترس بالافتراء في الجواب وايضا قوله صلعم يضمن ديني يكفي في ثبوت
المدعى لان الظاهر انه بكسر الدال لا بفتحها اذ لم يكن عليه صلى الله عليه واله وسلم
دين بقي عليه الى حين وفاته لما روي من انه في ايام مرضه طلب براءة الذمة
من الناس ولم يدع عليه احد شيئا سوى من ادعى عليه ضرب سوط من غير
عمد ولان ضمان حفظ الدين بكسر الدال هو الذي يصعب على الناس ارتكابه
حتى سكت القوم عن اجابته بعد ذكر النبي ع ذلك ثلث مرات كما في رواية
الثعلبي ولو كان المراد الدين بفتح الدال وكان المراد بذل بعض المال في عوض ما على
ذمة النبي ص من الدين لكان الظاهر ان يجيب عن ذلك ابوبكر الذي صرف
اموالا كثيرة في سبيل الله على ما يرويه القوم ولا ريب في ان ضامن حفظ
دين النبي صلعم يكون خليفته ان قيل الظاهر من ذكر المواعدة ان يكون الدين المذكور
قبلها الدين بفتح الدال قلت جاز ان يكون المراد المواعدة باعطاء احد شيئا
من بيت المال كما وقع لابن مسعود وهو ايضا من لواحق الدين بكسر الدال
ولو سلم فلا بد من العدول عن ان قيام الدليل الدال على اراده خلافه وهو
مهنا ثبوت براءة ذمة النبي صلعم عن حق الناس كما مر ويؤيده ايضا ما رواه المحقق
قدس سره في التجريد حيث قال ايضا ولقوله صلعم انت اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال انتهى على ان ما اجراه الله تع على لسانه من انه
اقبل اذ الناس ادبروا واقدم اذ الناس احجم كاف في المرام كما لا يخفى على
ذوي الافهام قال المص رفع الله درجته الثالث من المسند عن
سلمان انه قال يا رسول الله من وصيك قال يا سلمان من كان وصي اخي
موسى قال يوشع بن نون قال فان وصيي ووارثي يقضي ديني وينجز موعدي
علي بن ابي طالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الوصي قد
يقال ويراد به من اوصى له بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم
والمعرفة فان اريد هذا من الوصي فمسلم انه عليه السلام كان وصيا لرسول
الله صلعم ولا خلاف في هذا وان اريد الوصية بالخلافة فقد ذكرنا بالدلايل
العقلية والنقلية عدم النص في خلافة علي ولو كان نصا جليا لم يخالفه
الصحابة وان خالفوا لم يطعهم العسكر وعامة العرب سيما الانصار انتهى
اقول الوصي بالمعنى الاول الذي ذكره الناصب ايضا يستدعي ان يكون
الخليفة اذ ليس معنى الخليفة الا من اوصاه النبي صلى الله عليه وسلم
بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة واني حصل هذا

لا بفضلها

الحفظ والتبليغ للثلثة المتحيرين في اراتيهم الجاهلية فضلا عن ضبط معانی
الكتاب والسنة ولو سلم فنقول الوصي ههنا بمعنى الامام والخليفة بدليل
جعله صلعم عليا عم منه بمنزلة يوشع في الوصاية والامامة عن موسى عم
فان يوشع في الوصاية كان وصيا واماما بعد موسى عم كما صرح به الاعلام و
منهم محمد الشهرستاني الاشعري في اثناى بيان احوال اليهود حيث قال
ان الامر كان مشتركا بين موسى وبين اخيه هرون عليهما السلام اذ قال اشركه
في امري فكان هو الوصي فلما مات هرون في حياته انتقلت الوصاية الى يوشع
وديعة ليوصلها الى شبير وشبير ابني هرون قرارا وذلك ان الوصية والامامة
بعضها مستقر وبعضها مستودع انتهى كلامه بعبارته وهو مما يجعل قوله عم
انت مني بمنزلة هرون من موسى نصا في كون المراد من المنزلة منزلة الوصاية
والامامة فافهم واما ما ذكره من انا قد ذكرنا بالدلايل العقلية والنقلية عدم
النص في خلافته علي عم فحوالة على العدم المحض اذ لم يسبق عن الناصب المعزول
عن السمع والعقل القانع بالبقال عن النقل دليل عقلي او نقلي على ذلك
وانما قصارى امره فيما سبق التشكيك في الادلة العقلية والنقلية التي
ذكرها المص وقد اوضحنا بطلان تلك التشكيكات باوضح وجه واتم بيان
بحمد الله تعا ولعله اراد بالدليل العقلي والنقلي النقض الركيك الذي اعاده
ههنا بقوله لو كان نصا جليا لم يخالفه الصحابة الخ وهذا كما اشرنا اليه سابقا
مصادرة ظاهرة لا يخفى بطلانه على اولي النهى واما قوله وان خالفوا لم يطعهم
العساكر فقد سبق جوابه بما حاصله ان العساكر كانوا على طبقات ثلث سادات
واتباعهم ومقلدة اما السادات فانما اجتمع اكثرهم وهم قريش على كتمان النص
ومخالفته لانهم كانوا على قسمين حساد او مبغضين اما حسد الحساد فلما كانوا
يشاهدونه من تفضيل النبي صلى الله عليه وسلم لعلي عليه السلم واثابته عليهم في
المواطن كلها واما بغض بعضهم اياه فلانه كان قد وتر اكابر القوم ولم يكن بطن من
بطون قريش الا وكان لهم عليه عم دعوى دم اراقه في سبيل الله كما اعترف
به الناصب ولا شبهة عند من اعتبر العادات والطبايع البشرية في ان من قتل
اقارب قوم واحباءهم واخوانهم واولادهم فانهم يبغضونه ويودون قتله
ولا يالون جهدا في منعه مما يرومه ان استطاعوا وكيف يستبعد ذلك عن
النفوس الامارة المارة جملة من اعمارهم في الكفر والجاهلية مع ان النبي صلعم
مع عصمته وطهارته وتقدس نفسه لم يطق رؤية وحشي قاتل عمه حمزة رضي الله عنه
بعد اسلامه الذي يجب ما قبله فقال له حين اسلم غيب عني وجهك الا انك
كما ذكره صاحب الاستيعاب واما اتباعهم فانما كتموا وخالفوا اتباعا لساداتهم

واما باقي الناس فكانوا مقلدة فلما راوا اقدام متقدميهم ومشايخهم واهل البصيرة
منهم على ما اقدموا عليه اعتقدوا ان ما سمعوه من ذلك لم يكن نصا وانما كان
دليلا على التفضيل على ما لا يزال يقولون به وايضا قد اوقعوا الشبهة على قلوب
بعضهم بقعود علي عليه السلام في بيته مشتغلا بتجهيز النبي صلى الله عليه وسلم
واما الاقلون عددا الاعظمون قدرا فلم يكتموا الحق وزجروا ابا بكر واصحابه ولم
يبايعوه اختيارا كما مر مفصلا **قال المص** رفع الله درجته الرابع من
كتاب المناقب لابي بكر احمد بن مردويه وهو حجة عند المذاهب الاربعة رواه
باسناده الى ابي ذر قال دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا من احب
اصحابك اليك وان كان امر كنا معه وان كانت نايبة كنا دونه قال هذا علي
اقدمكم سلما واسلاما انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث
ان صح يدل على فضيلة امير المومنين وان النبي صلعم يحبه حبا شديدا ولا يدل على
النص بامارته ولو كان رسول الله صلعم ناصا على خلافته لكان هذا محل اظهاره
وهو ظاهر فانه لما لم يقل انه الامير بعدي علم عدم النص فكيف يصح الاستدلال
به انتهى **اقول** قد عرفت سابقا ان النص على المعنى المراد كما يكون
بالدلالة على ذلك من مجرد مدلول اللفظ كذلك يكون باقامة القراين الواضحة
النافية للاحتمالات المخالفة للمعنى المقصود وما نحن فيه من هذا القبيل فان قول
السايل وان كان امر كنا معه وان كانت نايبة كنا دونه مع قوله عم هذا علي
اقدمكم الخ نص على ارادة الخلافة فان قوله عم اقدمكم بمنزلة الدليل على
اهليته المتقدم على ساير الامة فقوله لو كان رسول الله صلعم ناصا لقال انه الامير
بعدي من باب تعيين الطريق الخارج عن شرع المحصلين بل لو قال النبي صلعم ذلك
لكان يتعسف الناصب الشقي ويقول الامارة ليست نصا صريحا في الخلافة
لاستعماله في امارة الجيوش وفي امارة قوم دون قوم كما قال الانصار منا امير
ومنكم امير وصريحا بالجمل القبيح والتطويل لا ينفع المعاند المحيل ولو تليت عليه
التورية والانجيل **قال المص** رفع الله درجته الخامس من كتاب
مغازلي الشافعي باسناده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لكل نبي وصي
ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب انتهى **قال** الناصب اقول
قد ذكرنا معنى الوصاية وانه غير الخلافة فقد يقال هذا وصي فلان على الصبي ويراد
به انه القايم بعده بامر الصبي وهو قريب من الوارث ولهذا قرنه في هذا الحديث
بالوارث وليس هذا بنص في الخلافة ان صح الرواية انتهى **اقول** قد ذكرنا
ايضا هناك ان اصل معنى الوصية في اللغة هو الوصل ومعناه العرفي ان يصل
الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرف كان فالوصي اذا اطلق

يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق
على الولي الخاص كولي الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث
اطلقه النبي صلعم في شان وصيه عم الخلافة واولوية التصرف فثبت
ما ادعيناه واما ما ذكره من قرب معنى الوراثة والوصية فلا يخفى بطلانه على ورثة
العلم ولنضرب عنه صفحا **قال المص** رفع الله درجته السادس في مسند
احمد وفي الجمع بين الصحاح الستة ما معناه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فما بلغ ذا الحليفة بعث اليه فرده فرجع
ابو بكر الى النبي صلعم فقال يا رسول الله نزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل
جاءني وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول حقيقة هذا الخبر ان رسول الله عليه السلام في السنة الثامنة
من الهجرة بعث ابا بكر الصديق امير الحاج وامره ان يقرا اوايل سورة البراءة
على المشركين في الموسم وكان بين رسول الله صلعم وقبايل العرب عهود
فامر ابا بكر بان ينبذ اليهم عهدهم الى مدة اربعة اشهر كما جاء في صدر سورة
البراءة عند قوله تعالى فسيحوا في الارض اربعة اشهر وامر ايضا ابا بكر بان
ينادي في الناس ان لا يطوف بالبيت عريان ولا يحج بعد العام مشرك فلما
خرج ابو بكر الى الحج بدا لرسول الله صلعم في امر تبليغ سورة براءة لانها كانت
مشتملة على نبذ العهود وارجاعها الى اربعة اشهر وان العرب كانوا لا يعتبرون
نبذ العهد وعقده الا من صاحب العهد وعقده الا من صاحب العهد او من
احد من قومه وابو بكر كان من بني تيم فخاف رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان لا يعتبر العرب نبذ العهد وعقده الى اربعة اشهر من ابي بكر لانه لم يكن
من بني هاشم فبعث عليا لقراءة سورة البراءة ونبذ عهود المشركين وابو بكر
على امره من امارة الحج والنداء في الناس بان لا يطوف بالبيت عريان ولا
يحج بعد العام مشرك فلما وصل علي الى ابي بكر قال له ابو بكر امير قال لا بل مبلغ
لنبذ العهود فذهبا جميعا الى امرهم فلما حجوا ورجعوا قال ابو بكر رسول الله
فداك ابي وامي يا رسول الله انزل في شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني الا انا
او رجل من اهل بيتي هذا حقيقة هذا الخبر وليس فيه دلالة على نص ولا قدح
في ابي بكر واما ما ذكر ان رسول الله صلعم قال ولكن جبرئيل اتاني فهذا من
ملحقاته وليس في اصل الحديث هذا الكلام انتهى **اقول** ما ذكره في حقيقة
الخبر لا حقيقة له لما اشرنا اليه سابقا من انه لو كان المتعارف ما اختلقوه
من عدم اعتبار العرب نبذ العهد وعقده الا من صاحب العقد او من احد
من قومه لما خفي ذلك على النبي صلى الله عليه وسلم اولا او نزيد عليه ههنا

ونقول

ونقول لو كان كذلك لما خفي ايضا على ابي بكر ولم يلحقه شدة الخوف مما
حصل له كما يدل عليه ما نقله الناصب ايضا من قوله انزل في شيء يا رسول الله
ونقول ايضا ان كون عقد العهد مما يتوقف على اسباب يوجب اعتبار
الطرفين به واعتمادهما عليه ظاهر واما نبذ العهد فانما يتوقف على وصول
خبره بحيث يحصل هناك امارات صدق ذلك على من نبذ اليهم ولو بمجرد
كتابة وختم لان النبذ سلب لا يستدعي مؤنة ايجاب العهد كما لا يخفى
فلولا ان الغرض من ابلاغ علي عم مدخليته خصوص حضوره في انتظام الحج
وكف المشركين لباسه وخوفه عن تعرض المسلمين ونحو ذلك من الحكم لارسل
عمه عباس او اخاه عقيلا وجعفرا مع كونهم اكبر سنا منه او غيرهم من بني هاشم
سيما وقد روي ان عليا عم استعذر باني لست بالخطيب واما حديث السن
فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا بد ان تذهب بها او ان اذهب بها
قال انا اذا كان كذلك فانا اذهب بها يا رسول الله قال اذهب فسوف
يثبت الله لسانك ويهدي قلبك هذا وان معلوم ان اقدام علي عم على ذلك
امر عظيم حيث انه قتل خلقا عظيما من اهل مكة ولم يقدم خوفا من قدومه عليهم
وموسى بن عمران عم مع عظم شانه وشرف منزلته قدم الخوف في قدومه
على فرعون وقومه القبط لاجل قتل نفس واحدة وفي حديث عن الباقر عم انه
لما قام علي عم ايام التشريق ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا
في الارض اربعة اشهر ولا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد
اليوم عريان قام خداش وسعيد اخوا عمرو بن عبد ود فقالا وما تبرينا
على اربعة اشهر بل برئنا منك ومن ابن عمك وليس بيننا وبين ابن عمك
الا السيف والرمح وان شئت بدانا بك فقال علي عم هلموا ثم قال واعلموا
انكم غير معجزي الله الآية ومن تشرف فعله على فعل الانبياء اولي العزم
عليهم السلام كان اولى بالتقدم على جميع الصحابة لا سيما صحابي ليس له
بلاء حسن قط في حرب من الحروب وهذا الانفاذ كان اول يوم من ذي الحجة
سنة تسع من الهجرة واذانا علي عم الى الناس يوم عرفة ويوم النحر وهذا
هو الذي امر الله ابراهيم عم حين قال تعالى وطهر بيتي للطائفين والقا يمين
والركع السجود فكان الله تعالى امر الخليل بالنداء اولا بقوله واذن في الناس
بالحج وامر الولي بالنداء اخيرا وكان نبذ العهد مختصا بمن عقدها ومن
يقوم مقامه في فرضية الطاعة وجلالة القدر وعلو المرتبة وشرف المقام
وعظم المنزلة ومن لا يرتاب بفعاله ولا يعترض في مقاله ومن هو
كنفس العاقد ومن امره امره وحكمه حكمه واذا حكم بحكم مضى واستقر واسن فيه

الاعتراض وكان منه في هذا العهد قوة الاسلام وكمال الدين واصلاح امر المسلمين
وفتح مكة واتاق احوال الصلاح واراد الله تعالى ان يجعل ذلك كله على يد
علي بن ابي طالب حتى ينوه باسمه ويعلي ذكره وينبه على فضله ويدل على
علو قدره وشرف منزلته على من لم يحصل له شيء من ذلك وبالجملة بين العزل
والولاية فرق عظيم وبونا كبيرا لا يخفى على من رزق الحجى وفي المثل انا سائر العزل
طلاق الرجال فان كانت ولاية الرجل من النبي صلى الله عليه وسلم بحسن اختيار
فعزله من الله سبحانه بحسن اختياره لان فعله تعالى على باطن الاحوال وفعل النبي ع
على ظاهرها واذا كان ابو بكر لم يصلح لتادية آيات يسيرة فكيف يصلح للامامة
لان الامام مترجم عن الكتاب العزيز باجمعه وعن السنة باسرها ومعلوم
ان الفعل الصادر عن الله تعالى ورسوله صلعم يتعالى عن العبث فما الوجه في انفاذ
الرجل اولا واخذها منه ثانيا الا تنبيهنا على الفضل وتنويها بالاسم وتعلية
للذكر ورفعة لجناب من ارتضى لتاديتها وعكس ذلك فيمن عزل يؤيد هذا
ان رسول الله صلعم اختصم اليه رجلان في بقرة قتلت حمارا فقال احدهما
يا رسول الله بقرة هذا قتلت حماري فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اذهبا الى ابي بكر واسالاه عن ذلك فجاءا الى ابي بكر وقصا عليه قصتهما
فقال كيف تركتما رسول الله وجئتموني قالا هو امرنا بذلك فقال لهما بهيمة
قتلت بهيمة لا شيء على ربها فعادا الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبراه بذلك
فقال لهما امضيا الى عمر واسالاه القضاء في ذلك فذهبا اليه وقصا
عليه قصتهما فقال لهما كيف تركتما رسول الله صلعم وجئتموني فقالا هو امرنا
بذلك قال فكيف لم يامركما بالمصير الى ابي بكر فقالا قد امرنا بذلك فمضينا
اليه فقال ما الذي قال لكما في هذه القصة قالا له كيت قال ما ارى فيها
الا ما رآه ابو بكر فعادا الى النبي صلعم فاخبراه بالخبر فقال اذهبا الى علي
بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا اليه فقصا عليه قصتهما قال ع ان كانت
البقرة دخلت على الحمار في منامه فعلى ربها قيمة الحمار على صاحبه وان كان
الحمار دخل على البقرة في منامها فقتلته فلا غرم على صاحبها فعادا الى النبي صلعم
فاخبراه بقضيته بينهما فقال لقد قضى بينكما بقضاء الله عز وجل ثم قال
الحمد لله الذي جعل فينا اهل البيت من يقضي على سنن داود في القضاء
وقد روى هذه القصة بعض اهل المذاهب الاربعة وذكر انها جرت في
قضاء علي ع باليمن وظاهر هذا الحال انه قصد بها الرسول صلعم ان يبين
بها فضل علي ع وان هذين الرجلين يجهلان القضاء في بهيمة فكيف يصلحان
للامامة لان الامام يجب ان يكون حاويا على ما يحتاج اليه الرعية من

بالخبر فقال اذهبا الى علي بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا
اليه فقصا عليه قصتهما قال ع ان كانت البقرة دخلت
على الحمار في منامه فعلى ربها قيمة الحمار على صاحبه
وان كان الحمار دخل على البقرة في منامها فقتلته
فلا غرم على صاحبها فعادا الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبراه

سائر العلوم

سائر العلوم جليلها وحقيرها كثيرها وقليلها وينوه بذكر ابن عمه وانه ع
يقضي بقضاء داود ع وان هذين الرجلين لم يحكما بما انزل الله وقد ذم
الله من لم يحكم بما انزل الله ونبه على ان من يهدي الى الحق ان يتبع ام من
لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وفيه كفاية على الدلالة على انه ع
احق بالامامة من غيره ومعلوم ان القضاء بين الناس من منازل الانبياء
او الائمة فلا يجوز ان يحكم احد في زمن الانبياء وفي حضورهم الا نائبهم
يريد النبي ان ينوه بذكره ويبين منزلته عند امته ليقتدوا به بعده او من
يؤت الحكومة في زمن النبي لتدل الحكومة على نبوته لا على نيابته كقوله تعالى ففهمناها
سليمان فكان تفهيم سليمان في حكومة الكرم والغنم دليلا على نبوته واستحقاق
الامر في حيوة ابيه وبعد وفاته وحيث كانت الحكومة دليلا على استحقاق
النبوة او الامامة وكانت النبوة ممتنعة في حق علي ع ثبتت له الامامة بهذه
الطريقة وفي ذلك ثبوتها له بعد النبي ص بلا فصل عند من نظر بعين الحق
والانصاف وترك حب التقليد جانبا ولو كان دفع البراءة وانفاذ
الخصمين الى علي ع اولا ما وضح هذا الوضوح ولجاز ان يجول بخواطر الناس
ان في الجماعة غير علي ع من يصلح ان يكون مؤديا بالبراءة او قاضيا بين
الخصمين قائما في ذلك مقام رسول الله صلعم ونعم ما قال صاحب ابن
عباد رحمه الله في قوله شعر براءة استرسلي في القول وانبسطي فقد
ليست جمالا من توليه ... واما انكار الناصب لنزول جبرئيل ع بعزل ابي بكر
ونصب علي ع لاداء البراءة واختياره ان ذلك منه صلعم كان على
وجه البداء والجهل والنسيان للعادة المعهودة دون الوحي مع قوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الآية فيكفي في دفعه ما رواه المص
عن مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة فان صاحب هذا الجمع وهو
رزين العبدري ذكر ذلك في الجزء الثاني من كتابه في تفسير سورة براءة
في صحيح ابي داود وهو السنن وصحيح الترمذي عن ابن عباس فليطالع ثمة
ليتضح حقيقة الحال وحقيقة المقال قال المص رفع الله درجته
السابع في الجمع بين الصحاح الستة وتفسير الثعلبي ورواية ابن المغازلي
الشافعي آية المناجات واختصاص امير المؤمنين ع بها تصدق بدينار حال
المناجات ولم يتصدق احد قبله ولا بعده ثم قال علي ع ان في كتاب الله
آية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي وهي يا ايها الذين آمنوا
اذا ناجيتم الرسول الآية وبي خفف الرسول عن هذه الامة فلم ينزل في
احد بعدي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا

ان هذا من فضايل امير المومنين كرم الله وجهه ولم يشارکه احد في هذه الفضيلة
وهي مذكورة في الصحاح ولكن لا يدل على النص المدعى انتهى اقول قد
سبق منا بيان دلالة الرواية على المدعى فتذكر وتامل حتى ياتيك اليقين
قال المص رفع الله درجته الثامن من اية المباهلة في الصحيحين انه
لما اراد المباهلة لنصارى نجران احتضن الحسين واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي
خلفه وعلي يمشي خلفهما وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا فاي فضل
اعظم من هذا والنبي صلعم يستعد بدعايه ويجعله واسطة بينه وبين ربه
تع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قصة المباهلة مشهورة
وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا وليس فيه دلالة على النص واما ما ذكره من ان
النبي صلعم كان يستعد بدعايه فهذا لا يدل على احتياج النبي صلعم
الى دعاء اهل بيته وتامينهم ولكن عادة المباهلة كما ذكر الله تع في القران ان
يجمع الرجل اهله وقومه واولاده ليكون اهيب في اعين المباهلين وليشمل
البهلة اياه وقومه واتباعه وهذا اثر طلب التامين عنهم لانه استعان بهم
وجعلهم واسطة بينه وبين ربه ليلزم انهم كانوا اقرب الى الله تع منه
هذا ليفهم من كلامه ومن معتقده الميشوم الباطل نعوذ بالله من ان يعتقد ان
قرابة محمد رسول الله صلعم من كان اقرب الى الله منه انتهى اقول
فيه نظر لانا لا نم ان ... ما ذكره من جمع الاهل والاولاد بل قد
يكون جمعا وقد يكون افرادا ولو كان لذلك لكان ضم عباس الذي استحق
به ابو بكر وعمر وعقيل وجعفر وغيرهم من بني هاشم ادخل في الهيبة من ضم
طفلين وامهما عليهم السلام ولكان اشمل من الاكتفاء بال العباء مع ان
شمول البهلة للمباهل ومما لا يظهر مدخليته في ذلك بل الظاهر كفاية اختصاصه
بنفس المباهل وما ذكره الله تع في القران لا يدل على تقرر عادة المباهلة
على ذلك بل الظاهر انه تع امر النبي صلعم ال العباء معه لقربهم من جنابه الاقدس
فظهر ان اظهاره للستر المذكور انما هو نتيجة الحكل الحشيش واما ما ذكر من ان هذا
يفهم من كلام المص ومعتقده الميشوم الخ فانما يفهم ذلك مثل طبعه السقيم
الميشوم اذ ليس مراد المص بما ذكره جعلهم واسطة في الهداية بان يكونوا
رسلا بينه وبين الله تع بل المراد جعلهم وسايط ووسايل بينه وبين الله تع
في طلب الرحمة عليه وعليهم ونزول العذاب على مخالفيهم ولو سلم
شوم ذلك الاعتقاد فمعارض بما سيرويه الناصب في فضل تبرد الصحابة
عن عثمان حيث روى عن عثمان انه قال مخاطبا للمسلمين الحاضرين لدفع
داره انشدكم الله تع والاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

عباس

كان

كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض
فركضه برجله فقال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان اه فان هذا
صريح في استعداد النبي بابي بكر وعمر وعثمان في دفع الخوف والبلية وبما ذكره
ابن حجر في الصواعق في منقبة عمر حيث قال اخرج ابو داود عن عمر ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال له لا تنسنا يا اخي من دعايك وابن ماجه عن عمر ايضا
ان النبي صلعم قال له يا اخي اشركنا في صالح دعايك ولا تنسنا انتهى
وللجواب الجواب قال المص رفع الله درجته التاسع في مسند
احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي صلعم لما خرج الى تبوك استخلف عليا ع
فقال وما كنت اوثر ان تخرج في وجه الا وانا معك فقال اما ترضى ان تكون
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول هذا من روايات الصحاح وهذا لا يدل على نص كما ذكره العلماء و
وجه الاستدلال به انه نفى النبوة من علي واثبت له كل شيء سواه ومن جملة
الخلافة والجواب ان هرون لم يكن خليفة بعد موسى لانه مات قبل موسى ع
بل المراد استخلافه بالمدينة حين ذهابه الى تبوك كما استخلف موسى هرون عند
ذهابه الى الطور بقوله تع واخلفني في قومي وايضا يثبت به لامير المومنين فضيلة
الاخوة والموازرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في تبليغ الرسالة وغيرهما
من الفضايل وهي مثبتة بيقيننا لا شك فيه انتهى اقول الجواب
مردود بان هرون كان خليفة موسى ع في حال حيوته ولو بقي الى بعد وفاته لكانت
خلافته ثابتة كما كانت في حياته بالضرورة العقلية ولما سبق من كلام
الشهرستاني في توديع موسى ع الوصاية الهرونية ليوشع حتى يوصلها الى
شبير وشبر عند بلوغهما فاذا بقي امير المومنين ع الى بعد وفات النبي صلعم
فيجب ان يكون الخلافة حاصلة له وتوضيحه ان النبي صلعم اثبت لعلي ع
جميع منازل هرون من موسى واستثنى النبوة فيبقى الباقي على عمومه لانه
قضية الاستثناء ومن جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة لموسى
لقوله تع اخلفني في قومي فكان خليفته في حياته فيكون خليفة بعد وفاته
لو عاش لكنه مات قبله وعلي عاش بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فتكون خلافته ثابتة اذ لا مزيل لها فان قيل لم قلتم انه لو بقي هرون
بعد موسى لكانت خلافته ثابتة من موسى قلنا لانه اذا ثبت هذه المنزلة
له في حال الحيوة فلا يجوز ان يزول عنها بعد الوفات لانها منزلة جليلة
لا يجوز ان يحط عنها من تثبت له لان ذلك يقتضي غاية التنفير لما
تخيل من ان العزل طلاق الرجال وايضا النبي صلى الله عليه وسلم

جعل هذه المنازل لامير المومنين ع بعده بدلالة قوله الا انه لا نبي بعدي فاذن يثبت
هذه المنازل لعلي ع و في ثبوتها له ثبوت فرض طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فان قيل هذا يوجب كون علي ع اماما في حال حيات النبي صلعم والمنقول من السلف
خلافه قلت الظاهر يقتضي ذلك وفي الاصحاب من قال ان منزلة الامامة كانت
ثابتة في الحال وانما لم يسم اماما لوجود النبي صلعم مع ان تسمية امير المومنين في حيات
النبي صلعم وارد قد نقله كثير من العلماء لا يقال كيف يمكن التزام ذلك مع
امتناع اجتماع اوامر الخليفة مع اوامر المستخلف بحسب العرف والعادة لانا نقول
الامتناع ممنوع وذلك لانه ان اراد انه يمتنع اجتماعهما لاختلاف مقتضى اوامرهما
فبطلانه فيما نحن فيه ظاهر لان ذلك الاختلاف انما يحصل اذا حكموا بموجب
اشتهاء هم كالحكام الجايرة او بالاجتهاد الذي لا يخلوا عن الخطاء وليس الحال
في النبي صلعم ووصيه المعصوم كذلك لان النبي صلعم انما ينطق من الوحي
وامير المومنين ع باب مدينة علمه وعيبة سره فلا اختلاف وان اراد انه يمتنع
اجتماعهما بمعنى انه لا يتصور في كل حكم صدور الامر منهما معا فهذا غير لازم لتحقيق
الخلافة بل يكفي في ذلك كون الخليفة بحيث لو لم يبادر النبي صلى الله عليه وسلم
الى انفاذ الحكم الخاص لكان له ان يبادر الى انفاذه ولا امتناع في ذلك
عقلا ولا عرفا ولو سلم [illegible] فلنا ما يدل على انه لم يرد حال الحيوة فيثبت فيما عداها
وهو كاف في ثبوت [illegible] فت فان قلت رجوع النبي صلعم
الى المدينة يقتضي عزله وان لم يقع العزل بالقول اجيب بان الرجوع ليس
بعزل عن الولاية لا في عادة ولا في عرف وكيف يكون العود عزلا و يقتضي
العزل وقد يجتمع الخليفة والمستخلف في البلد الواحد ولا ينفي حضوره الخلافة
له وانما يثبت في بعض الاحوال العزل بعود المستخلف بشرط ان يستخلفه
في حال الغيبة فقط دون الحضور والنبي صلعم استخلفه من غير شرط باتفاق روايات
الفريقين على نفي الشرط فان قيل النبي صلعم استخلف معاذ بن جبل وابن ام مكتوم
وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك امامة فكذا علي ع فالجواب ان الاجماع من الامة
حاصل على ان هولاء لا حظ لهم بعد الرسول صلعم في امامة ولا فرض طاعة وذلك
دليل ظاهر على ثبوت عزلهم فان قيل تخصيص هذا الاستخلاف بالمدينة فقط
ولا يقتضي له الامامة التي تعم قلت اذا ثبت له ع بعد النبي صلعم فرض الطاعة
واستحقاق التصرف بالامر في بعض الامة وجب ان يكون اماما على ساير
الامة لانه لا قايل من الامة لانه يذهب الى اختصاص ما يجب له في هذه الحال
بل كان من اثبت هذه المنزلة اثبتها عامة على وجه الامامة فكان الاجماع مانعا
في هذا القول فاذن يثبت منازل هرون من موسى لعلي ع من رسول الله صلى الله

عليه وآله ويثبت له الاستخلاف منه وفي ذلك ثبوت امامته وولايته وفرض
طاعته بعد رسول الله صلعم بلا فصل كفرض طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالدلايل القاهرة والبراهين الباهرة وفي ذلك يقول زيد بن علي عليهما السلم
وقد سمع من يقدم ابا بكر وعمر وعلى علي ع شعر ومن شرف الاقوام يوما
برايه ؞ فان عليا شرفته المناقب ؞ وقول رسول الله والحق قوله ؞ وان رغمت
منه انوف كواذب ؞ بانك مني يا علي معالنا ؞ كهرون من موسى اخ وصاحب
دعاه ببدر فاستجاب لامره ؞ وما زال في ذات الله يضارب ؞ فما زال يعلوهم
دكانه ؞ شهاب تلقاء القوانس ثاقب ؞ فان قيل بعد تسليم دلالة الحديث
على ان له ع منازل هرون كلها لا يدل الحديث على نفي امامة الثلثة قبله لان
لفظ بعدي محتملة للبعدية بلا فصل وبفصل فمن جعله اماما بعد عثمان فقد قال
بموجب الخبر قلت هب انه من حيث الوضع محتملة للامرين لكن صار المفهوم
منها بحسب العرف البعدية بلا فصل الا ترى ان القايل اذا قال هذا المال للفقراء
بعدي تبادر الى الافهام انه اراد بعد موته بلا فصل والتبادر دليل الحقيقة فيكون
حقيقتها العرفية وكذا اذا ذكر اهل التواريخ ان فلانا جلس على سرير الملك
بعد فلان لا يفهم الا ذلك فكذا ههنا وايضا نحن ندعي دلالة الحديث على نفي
امامة الثلثة لسبب عموم جمع المنازل [illegible] الاخوة النسبية وقد
ثبت عمومه بشهادة العربية و[illegible] الكلام فانه نص
صريح في العموم والاستغراق مع [illegible] ان من جملة منازل هرون ع
هو التدبير والتصرف ونفاذ الحكم [illegible] فرض التعيش بعد موسى ع على عامة
الامة بحيث لم يشذ منهم احد فبعد اثبات العموم وتسليم الخصم يلزم دخول عامة
امة النبي صلعم في حال حياته وارتحاله تحت تصرف امير المومنين ع كما كان عامة قوم
موسى تحت تصرف هرون ع وهذا ينفي امامة الثلثة مطلقا فثبت امامة امير المومنين ع
وهو المطلوب قال المص رفع الله درجته العاشر في مسند احمد بن عدة
طرق وصحيح مسلم والبخاري من طرق متعددة وفي الصحاح الستة ايضا عن عبد الله
بن بريده قال سمعت ابي يقول حاصرنا خيبر واخذ اللواء ابو بكر فانصرف ولم
يفتح له ثم اخذها عمر من الغد وخرج ولم يفتح له واصاب الناس يومئذ
شدة وجهد فقال رسول الله صلعم اني دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله له فبات الناس يتداولون
ليلتهم ايهم يعطاها فقال اين علي ابن ابي طالب فقالوا انه ارمد العينين فارسل
اليه فبصق رسول الله صلعم في عينه ودعا له فبرا فاعطاه الراية ومضى علي ع
فلم يرجع حتى فتح الله على يديه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول

فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله
صلعم كلهم يرجون ان يعطاها ٥

حديث خيبر صحيح وهذا من الفضايل العلية لامير المومنين لايكاد يشاركه فيها احد
كم من فضايل مثل هذا والعجب ان كل هذه الفضايل يرويه من كتب اصحابنا ويعلم
انهم في غاية الاهتمام بنشر مناقب امير المومنين ع وفضايله وما هم كالروافض
والشيعة في اخفاء مناقب مشايخ الصحابة فلو كان هناك نص كانوا متهتمين
لنقله ونشره كاهتمامهم في نشر فضايله ومناقبه لخلوهم عن الاغراض والاعراض
عن الحق انتهى **اقول** ان قوله لايكاد يشاركه فيها احد يكاد يكون كبيدا
وتمويها ناشيا من غاية نصبه وعداوته لامير المومنين ع والا فقوله صلى الله عليه وسلم
اني دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله الخ يدل دلالة قطعية على ان هذه
الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر الا ترى ان السلطان اذا ارسل
رسولا في بعض مهماته ولم يكف الرسول ذلك المهم على وفق راى السلطان
فيقول السلطان لارسلن في ذلك المهم رسولا كافيا عالما بالامور دل دلالة
قطعية على ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول
الثاني افضل من الاول فكذا ههنا وبالجملة قد بان بقول النبي صلعم الذي لا ينطق
عن الهوى ثبوت محبة الله تع ورسوله صلعم في علي ع ولولا اختصاص علي ع
بغاية هذه المرتبة لاقتضى الكلام خروج الجماعة باسرها عن هذه المحبة على كل حال
وذلك محال او كان التخصيص بلا معنى فيلحق بالعبث ومنصب النبوة متعال
عن ذلك فثبت هذه المرتبة لعلي ع بدلالة قوله كرار غير فرار وهي منتفية عن ابي بكر
وعمر لفرهما وعدم كرهما تلافي امير المومنين ع بخبر ما فرط من غيره دليل على توحده
بزيادة الفضل ومزيته على من عداه ولاريب ان غاية المدح والتعظيم والتبجيل
المحبة من الله ورسوله لانها النهاية لا ملتمس بعدها ولا مزيد عليها وهي الغاية
القصوى والدرجة العظمى والله ذو الفضل العظيم واما ما ذكره ان المصير يروي هذه
الفضايل من كتب اهل السنة فمسلم ووجهه ظاهر مما قررناه سابقا لكنهم
حتى نقلوا هذه الاحاديث لم يكن يفهموا لحماقتهم انها مما يصير حجة للشيعة فلا
يدل ذلك الى اخلاصهم وخلاصهم عن الاغراض ولهذا ترى المتاخرين من
اهل السنة انهم اذا نبهتهم الشيعة بما يلزمهم من احاديث المتقدمين بادروا
الى قدحها تارة في سندها وتارة في دلالتها وتارة بتاويلها وتارة بتخصيصها او
تارة بالزيادة والنقصان كما اريناكه مرارا **قال المص** رفع الله درجته
الحادي عشر روى الجمهور انه ع لما برز الى عمرو بن عبدود العامري في غزاة
الخندق وقد عجز عنه المسلمون قال النبي صلعم برز الايمان كله الى الكفر كله انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول انه صح هذا ايضا من مناقبه وفضايله التي
لا ينكره الا سقيم الراي ضعيف الايمان ولكن الكلام في اثبات النص وهذا لا يثبته

انتهى

انتهى **اقول** اذا جعل النبي صلى الله عليه وسلم عليا ع كل الايمان باثبات
كل له فكان سيد جميع المومنين وكان ثبات ايمان الكل ببركته فيكون
افضل من الكل وقد مر ان الكلام في الاعم من اثبات النص على الامامة
او الافضلية بل اذا ثبت الافضلية ثبت الامامة لما عرفت من قبح
تفضيل المفضول واصرح من هذا الحديث في الافضلية ما استفاض واشتهر
من قوله ع لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فتامل **قال**
المص رفع الله درجته الثاني عشر في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي صلعم
امر بسد الابواب الا باب علي بن ابي طالب فتكلم الناس فخطب رسول
الله صلعم فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني امرت بسد هذه الابواب
غير باب علي فقال فيه قايلكم والله ما سددت شيا ولا فتحته ولكن امرت
بشيء فاتبعته انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول كان المسجد في عهد
رسول الله صلعم متصلا ببيت رسول الله صلعم وكان علي ع ساكنا في بيت
رسول الله صلعم لمكان ابنته وكان الناس من ابوابهم في المسجد يترددون
ويزاحمون المصلين فامر رسول الله صلعم بسد الابواب الا باب علي ع وقد صح
في الصحيحين ان رسول الله صلعم امر بان يسد كل خوخة في المسجد الا خوخة ابي بكر
والخوخة الباب الصغير فهذا فضيلة وقرب [illegible] ابي بكر وعلي رضي الله عنهما
انتهى **اقول** ان اراد بقوله ان علي [illegible] في بيت رسول الله صلعم
انه كان ساكن الحجرة المخصوصة بالنبي صلى [illegible] وازواجه فهذا كذب
ظاهر وان اراد انه كان ساكنا في بعض الحجرات العشر التي كان للنبي ص فهذا
مسلم لكنه لا يقتضي عدم سد بابه لو كان المصلحة في سد الابواب الباقية دفع
مزاحمة المصلين لان تردد علي واولاده عليهم السلام وعبيده ومواليه ايضا كان
مزاحما فدل ذلك على ان تخصيص باب باب مدينة العلم لم يكن لاجل وانما
كان لزيادة درجاته وطهارته وشرفه وجواز استطراقه في المسجد ولو جنبا
كما ورد في الحديث الاخر المشهور المذكور في صحيح الترمذي وغيره وفي قوله صلعم
في الحديث المذكور ولكني امرت بشيء فاتبعته اشارة ايضا الى ما ذكرنا فافهم
واما ما ذكره الناصب من حديث خوخة ابي بكر فلا يصلح لان يكون موازيا في
الدلالة على الفضل بفتح الباب وهذا ظاهر من تفسير الجوهري الخوخة بالكوة
في الجدار يودي الضوء وتفسيرها بالباب الصغير من جملة تمويهات الناصبة
فلا [illegible] اليه مع ان اصل هذا الحديث ليس بمتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج
به على الخصم [illegible] الخصم يقول ان اصحاب الناصب وضعوا هذا في مقابل
ذلك حفظا لشان ابي بكر وترويجا لحاله وبالجملة نحن انما نحتج برواية من لم

يعتقد كون علي ع افضل الصحابة على الاطلاق فان اتيتم في فضايل الصحابة
الثلث برواية من لم يعتقد افضليتهم فقدمت المعارضة والا فلا على ان ذلك
معارض بما رواه ابن الاثير في النهاية حيث قال وفي حديث آخر الاخوخة
على انتهى واذا تعارضتا تساقطتا وبقي حديث الباب سالما مسلما لباب
مدينة العلم عليه السلم وتوضيح المقام على وجه يتضح به جلية الحال وسريرة
المقال ان النبي ص بنى افعاله في الامور الدينوية من الحركة والسكون على ظاهر
الحال من كونها صالحة مباحة على اصلها كفتح الابواب للصحابة واعطاء الراية
ودفع الآيات من البراءة لابي بكر لانه ع لا يعلم الباطن ولا يعلمها الا الله سبحانه
وسد الابواب واخذ الآيات من ابي بكر كان لوحي من الله تعالى كما نقله
الفريقان وقد تقدم ذكره فكان فعله صلعم على ظاهر الحال وفعل الباري سبحانه ومنعه
في المنع على باطن الحال لا على ظاهره فنعلم من صلاح باطن علي ع ما لم يكن حاصلا
للممنوع ولو لم يكن الامر كذلك لكان اختصاصه ع بذلك دون غيره عبثا
ويتعالى فعل القديم سبحانه عنه عقلا ونقلا بقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا
وانكم الينا لا ترجعون فقد ثبت صلاح الباطن والظاهر لعلي ع بمقتضى الوحي
من الله سبحانه وفعل رسوله ع واختصاص الرسول وعلي صلوات الله عليهما
بفتح بابيهما دليل ظاهر على زيادة درجات علي ع في الشرف والفضل والكرامة
حتى لم يبق بعدها زيادة لمستزيد الا ان الحقه الله بجنبه صلعم وجواز الاستطراق
وهو جنب دليل لايح على طهارته وشرفه وكذا في حق ذريته الطاهرة عليهم السلم
فاذن قد تفرد علي ع بذلك وهو ممتنع لا يضاهيه احد من الامة ومن ثبت له
ذلك كان الاتباع له اولى واوجب والاقتداء به اوكد وافرض ولنعم
ما قال السيد الحميري رحمة الله **شعر** وخص رجالا من قريش بان بنى
لهم حجرا فيه وكان مسددا ✤ فقيل له سد كل باب فتحته ✤ سوى باب
ذي التقوى علي فسددا ✤ لهم كل باب اشرعوا غير بابه ✤ وقد كان منفوسا عليه محسدا
وقال رحمة الله **شعر** واسكنه في المسجد الطهر وحده ✤ وزوجته والله
من شاء يرفع ✤ فجاوره فيه الوصي وغيره ✤ وابوابهم في المسجد الطهر شرع
فقال لهم سدوا اعز الله صادقا ✤ فظنوا بها عن سدها وتمنعوا ✤ فقام رجال
يذكرون قرابة ✤ وما ثم فيما يبتغي القوم مطمع ✤ فعاتبه في ذاك منهم معاتب
وكان له عما وللعتم موضع ✤ فقال له اخرجت عمك كارها ✤ واسكنت هذا
ان عمك يجزع ✤ فقال له يا عم ما انا الذي ✤ فعلت بكم هذا بل الله فاقنعوا
قال المص رفع الله درجته الثالث عشر في مسند احمد بن حنبل من عدة
طرق ان النبي صلعم آخا بين الناس وترك عليا حتى بقي آخرهم لا يرى له اخا

قال

فقال يا رسول الله آخيت اصحابك وتركتني فقال اني تركتك لنفسي انت
اخي وانا اخوك فان ذكرك احد فقل انا عبد الله واخو رسول الله لا يدعيها بعدك
الا كذاب والذي بعثني بالحق ما اخرتك الا لنفسي وانت مني بمنزلة هرون من
موسى غير انه لا نبي بعدي وانت اخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال مكتوب على باب الجنة محمد رسول الله علي اخو
رسول الله قبل ان يخلق الله السموات بالفي عام انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول حديث المواخات مشهور معتبر معول عليه ولا شك ان عليا ع
اخو رسول الله صلعم ومحبه وحبيبه وكان رسول الله صلعم شديد الحب له وهذا كله ناخذ
من صحاحنا ومن مذهبنا ولكن لا يدل على النص لان ابا بكر كان خليل رسول الله صلعم
ووزيره وقرينه وله ايضا من الفضايل ما لا تعد ولا يحصى والكلام ليس في عد الفضايل
واثباتها بل وجود النص انتهى **اقول** انما اخذ المص الاحاديث الدالة على
فضايل علي عليه السلم من صحاحهم لان قيام الحجة على الخصم انما يحصل بها كما مر
لا لانه ليس في طريقة الشيعة من الاحاديث ما يدل على مناقب علي ع وفضايله كما
توهمه الناصب واما ما ذكره من ان الحديث المذكور لا يدل على النص وان الكلام ليس
في عد الفضايل واثباتها له فيجاب بما مر مرارا من ان الكلام في النص وفي اثبات الافضلية
وفي عد الفضايل ايضا لما مر من ان اجتماع الفضايل في شخص دون غيره يورث افضلية
عنهم وهذا الحديث يدل على الافضلية وذاك لما نزلت قوله تعالى انما المؤمنون
اخوة آخى رسول الله صلعم بين الاشكال والا[illegible] بوحي من الله تعالى ليكون كل اخ
يعرف بنظيره وينسب الى قرينه ويستدل عليه ويتضح به شرف منازل الاصحاب
ويتميز به الخبيث من الطيب والمميز لهم كان جبرئيل ع مع ان مماثلة النبي صلعم
لا يقع الا على الصحة والسداد لانه صلعم لا يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ويمثله
بضده لكن يضع الاشياء في مواضعها للمواد المتصلة به من الله تعالى فقوله صلعم
لعلي ع انت اخي وانا اخوك يريد به ان المناظرة والمشابهة والمثلية كلها بينهما
من الطرفين وفي جميع المنازل الا النبوة خاصة والعرب يقول للشيء انه اخو الشيء
اذا اشبهه وماثله وقارنه ووافق معناه ومن ذلك قوله تعالى ان هذا اخي له تسع و
تسعون نعجة وكانا جبرئيل وميكائيل عليهما السلام وقوله تعالى يا اخت هرون ما كان
ابوك امرء سوء ومعلوم ان الاخوة في النسب فقط لا يوجب فضلا لان الكافر
قد يكون اخا المؤمن لكن الاخوة في المماثلة والمشابهة هي الموجبة للفضل ومولانا امير المؤمنين ع
حصلت له من رسول الله صلعم الاخوة فيهما وفي مراتب كثيرة منها انه مماثلة في النفس
بنص القرآن المجيد وقد سبق بيانه في آية المباهلة ومنها انه مضاهية في الولاية لقوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية وقد تقدم ايضا ومنها انه مناظرة في العصمة

بدليل قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الآية و قد مضى شرحه
ومنها انه مشابهته ومشاركته في الاداء والتبليغ بدليل الوحي من الله سبحانه الى الرسول
صلى الله عليه وسلم يوم اعطاء براءة لغيره فهبط جبرئيل ع وقال لا يؤديها
الا انت او رجل منك فاستعادها من ابي بكر ودفعها الى علي ع وقد سلف بيانه
ومنها انه نظيره في النسب الطاهر الكريم ومنها انه نظيره في الموالات لقول النبي صلعم
من كنت مولاه فعلي مولاه كما مر ومنها فتح بابه في المسجد كفتح باب النبي صلعم
وجوازه ودخوله في المسجد جنبا كحال رسول الله صلعم وقد مر ايضا ومنها انه نظيره في النور
قبل خلق آدم باربعة آلاف عام والتسبيح والتقديس يصدر منهما لله عز وجل
وقد تقدم هذا ايضا ومنها انه نظيره في استحقاق الامامة لانه يستحقها على طريق استحقاق
النبي صلعم النبوة سواء بدليل قوله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي الآية وقد مضى بيان ذلك وانهما عليهما السلام دعوة ابراهيم
الخليل ع ومنها انه اخوه بسببين آخرين وهو ان النبي صلعم كان يسمي فاطمة
بنت اسد اما والعم يسمى ابا بدليل قوله تعالى واذ قال ابراهيم لابيه آزر الآية وقال
الزجاج اجمع النسابون ان اسم ابي ابراهيم تارخ وبقوله تعالى حكاية عن يعقوب ما تعبدون
من بعدي الآية واسمعيل كان عمه الى غير ذلك من الاشياء الشريفة التي شابهه وناظره
فيها وقد تعذر استقصاء ما ههنا ومن يكون مشاكلا ومضاهيا للرسول صلعم
في هذه المراتب العظيمة الجليلة لا ريب في انه يكون احق بالخلافة واجدر ممن لم يحصل
له شيء من هذه او بعضها وهذا الظاهر لمن تأمله بين لمن تدبره ان شاء الله سبحانه واما ما ذكر
من ان ابا بكر كان خليل رسول الله صلعم فانما توهمه من الحديث الموضوع الذي وقع
فيه الخلة على وجه الفرض والتقدير وهو ما رووا عنه انه قال لو كنت متخذا خليلا
لاتخذت ابا بكر خليلا يعني لو اتخذت من غير اهل بيتي خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا
فلا تلزم وقوع الخلة وقال في شان علي عليه السلام بحرف التحقيق وصيغة الجزم
في رواية ابن مردويه ان خليلي ووزيري وخليفتي خير من اتركه بعدي يقضي ديني و
ينجز موعدي علي بن ابي طالب فلا يعارض ما روي في شان ابي بكر ما روي في شان
علي ع واين المخيل من المحقق والمفروض من المجزوم به ولو فرض من وضع حديث
يدل على تحقق الخلة لما كان معارضا لذلك لعدم الاتفاق عليه ولمعارضته
ما روي من نقايضه معه هذا وقد اغمض الناس عن التعرض لما ذكره المصنف
من حديث الجمع بين الصحاح ولعله استخرجه ولنعم ما قيل **شعر**
اسم علي على العرش مكتوب كما نقلوا *** من يستطيع له محوا وترقينا **قال المصنف**
رفع الله درجته الرابع عشر في مسند احمد بن حنبل وفي الصحاح الست عن النبي صلعم
من عدة طرق ان عليا مني وانا من علي وهو ولي كل مؤمن بعدي لا يؤدي عني الا انا

الخلة

اوعلي

اوعلي وفيه ايضا لما قتل علي ع اصحاب الالوية يوم احد قال جبرئيل لرسول الله
صلى الله عليه وسلم ان هذه المواساة فقال النبي صلعم ان عليا مني وانا منه
فقال جبرئيل وانا منكما يا رسول الله انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول اتصال النبي صلعم بعلي في النسب واخوة الاسلام والنصرة والموازرة
غير خفي على احد ولا دلالة على النص بخلافته لان مثل هذا الكلام قال رسول الله صلعم
لغير علي كما ذكر انه قال الاشعريون اذا قحطوا ارملوا انا منهم وهم مني ولا شك
ان الاشعريين بهذا الكلام لم يصيروا خلفاء فلا يكون هذا ايضا انتهى **اقول**
الكلام الذي نقله عن النبي صلعم في شان الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله صلعم في شان
علي ع ليس بمتفق عليه بين اهل الاسلام فلا يتم به المعارضة ولو اغمضنا عن
ذلك فنقول انه من جملة حديث ذكره البخاري باسناده الى ابي موسى الاشعري
حيث قال قال ابو موسى الاشعري قال النبي صلعم ان الاشعريين اذا ارملوا في الغزو
وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب ثم اقتسموه بينهم
في اناء واحد بالسوية فهم مني وانا منهم انتهى وابو موسى مع كونه مقيم الفتنة ومضل
الامة ومع ما علم من فسقه وكفره وعناده بالنسبة الى امير المؤمنين ع وان خلافته
وفي يوم الحكيم فيه تهمة جلب النفع بذلك لنفسه في جملة الاشعريين فلا يلتفت
الى حديثه ولو نزلنا عن هذا ايضا نقول رواية البخاري صريحة في ان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يقصد ان الاشعريين منه وهو منهم مطلقا ومن جميع الوجوه بل في مواسات
عيالهم واخوانهم فقط كما صرح به القسطلاني في شرح البخاري وسوق الكلام وتفريع
قولهم مني وانا منهم على ما قبله صريحان فيه ايضا والناصب حذف مقدمة الحديث
وفاء التفريع عن التهمة ذكرها مع ارتكاب تقديم ما هو موخر فيها لئلا يتفطن احد
بالخصوصية فيها بخلاف ما ورد في شان علي ع في احاديث متعددة وطرق شتى
فانها مطلقة مشعرة بالجنسية والمشابهة والمماثلة في صفات الكمال كما مر في تفسير
قوله تعالى وانفسنا وانفسكم الآية وقد فسر بما يدل على ذلك في جملة حديث رواه ابن
حجر في صواعقه الفضن حكاية بريدة عن علي ع عند العود معه من اليمن وهو
قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان عليا مني وانا منه خلق من طينتي وخلقت من
طينة ابراهيم وانا افضل من ابراهيم ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم انتهى
فان قوله ع خلق من طينتي بمنزلة تفسير لقوله عليا مني وانا منه كما لا يخفى وحاصله ما ذكرنا
من الجنسية والمماثلة ومن ثبت له الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة بخير البشر
كان الاتباع له والاقتداء به اوجب وافرض وفي كونه ع مماثلا ومجانسا له ادل
دليل على انه اولى بمقامه من جميع الخلايق كما لا يخفى فالخصوصية ارادة الجنسية الموجودة
في خطاب علي عليه السلام المفقودة في خطاب الاشعريين لم يصيروا خلفاء ولا ادعوا

تباع

ذلك والا لكان اقل ما يجب على الامة ان يدخلوا بعضهم في الشورى فافهم
ويدل على الفضيلة التامة في اطلاق العبارة المفيدة للجنسية انه لم يطلق
ذلك مرة على احد من عمه عباس وجعفر وعقيل وغيرهم من رجال اهل
بيته ولا على ابي بكر وعمر وعثمان الذين كانوا اقرب الى الرسول من الاشعريين
بالاتفاق ويدل على ما ذكرناه ايضا قول جبرئيل ع في قصة البراءة لا يودي
عنك الا انت او رجل منك فانا نعلم ضرورة ان المعنى المستفاد من كلمة
من ههنا ليس المعنى المستفاد من قوله للاشعريين فهم مني ولو كان المراد منه
ما اريد في خطاب الاشعريين من المشابهة والقرب في جملة لما دل قوله رجل
منك على وجوب عزل ابي بكر ونصب علي ع لصدق الرجل ابا بكر رجل من
النبي صلعم بالمعنى الحاصل للاشعريين والا لزم الازراء بجلالة قدر ابي بكر
عند القايلين بخلافته وافضليته عن ساير الصحابة فعلم ان ههنا خصوصية
زايدة على ما في خطاب الاشعريين كما قررناه وكذا يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم
لوفد سقيف حيث جاء والتسلمن او لابعثن رجلا مني او قال من مثل نفسي
فليضربن اعناقكم وليسبين ذراريكم وليأخذن اموالكم قال عمر فوالله
ما تمنيت الامارة الا يومئذ وجعلت انصب صدري له رجاء ان يقول هو
هذا قال فالتفت الى علي فاخذ بيده ثم قال هو هذا كذا في الاستيعاب
ولولا المراد من كلمة من فيه ما ذكرناه لما تمناه عمر على ذلك الوجه فتوجه

قال المص رفع الله درجته الخامس عشر في مسند احمد بن حنبل
ان رسول الله صلعم قال لعلي ع ان فيك مثلا من عيسى ابغضته اليهود حتى
اتهموا امه واحبته النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس له باهل وقد
صدق النبي صلعم لان الخوارج ابغضوا عليا ع والنصيرية اعتقدوا فيه
الربوبية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الحمد لله الذي
جعل اهل السنة معتدلين بين الفريقين من المفرط في حب علي كالنصيرية الذين
يدعون ربوبيته وكالامامية الذين يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم بمخالفة
النص في شانه ومن المفرط في بغضه كالخوارج المبغضة واما اهل السنة والجماعة
بحمد الله فيحبونه حبا شديدا وينزلونه في منزلة التي هو اهل لها من كونه وصيا
وخليفة من الخلفاء الاربع وصاحب ودايع العلم والمعرفة انتهى اقول
ان الامامية لا يكفرون كل اصحاب محمد صلعم ولا كل من خالف النص الجلي الوارد
في شان علي ع وانما يكفرون من سمع النص ثم خالفه وهم جماعة معدودة كما
حققناه في كتاب مجالس المؤمنين بل لا يكفر عند طايفة منهم سوى محاربي علي ع
من الصحابة دون المخالفين له منهم وقد مر تفضيل الكلام في ذلك نقلا عن

شرح المص

شرح المص للتجريد واما ما فعله الناصب من ادخال الامامية في المفرطة كالنصيرية
حيث قال وكالامامية التي يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم بمخالفة النص
في شانه فمن فرط حماقته او بغضه كالخوارج لعلي ع وكيف يتجه وصفهم بالافراط
في حبه ع مع ما ذكر من اصرارهم على تلك الدعوى بمخالفتهم للنص الوارد في
شانه ع وكيف يرضى محب بمحبة من خالف حبيبه ومنع النص الوارد في شانه
ودفعه عن مقامه واظهر عداوته ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم
انني : صديقك ان الراي عنك لعازب : نعم لو لم يكن تلك الدعوى منهم
معللا بشيء يصلح عذرا لهم في ذلك لكان نسبتهم الى الافراط في محبة علي ع
متجها وليس فليس ودعوى ان دعويهم ذلك باطلة وتعليلهم فاسد ولو سلم
فهو بحث آخر لا دخل له في اثبات الافراط وعدمه واما ما ذكره من اهل
السنة يحبون عليا ع حبا شديدا فخلافه ظاهر وانما يظهر بعضهم حبه عليه السلم
حياء ورياء للناس من باب قوله تع يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم
وقد كشف القاضي ابن خلكان من اعلام اهل السنة عن سراير قلوبهم فقال
في تاريخه الموسوم بوفيات الاعيان عند بيان احوال علي بن جهم القرشي
وكونه منحرفا عن علي ع ان محبة علي لا يجتمع مع التسنن ولم يقصر الناصب
ايضا في هذا الكتاب بل في هذا المقام عن اظهار عداوته ع حيث اخره عن رتبته
التي رتبها الله تع ورسوله صلعم له ع وراه اهلا لان ينزله في المرتبة الرابعة
من خلفائه ويجعل الثلثة امراء عليه مع ظهور ان ذلك لا يليق بشان
قنبر بن عبيده بل لحال كلب باسط ذراعيه وصيده ولنعم ما قال
العارف الغزنوي في نشيده شعر اكه او را بر علي مرتضى خواهد امير
بائد ار بر مبتو اند كفش قنبر داشتن قال المص رفع الله درجته
السادس عشر في مسند احمد بن حنبل وهو مذكور في الجمع بين الصحيحين وفي
الجمع بين الصحاح الستة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحبك الا مؤمن
ولا يبغضك الا منافق انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا
الحديث صحيح لا شك فيه وفي رواية هذا الحديث عن علي رض انه قال لعهد
رسول الله صلعم الي ان لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق والحمد لله الذي
جعلنا من اهل محبته وملأ قلوبنا من صفو مودته وبالله التوفيق اقول
اخباره عن الجعل المذكور كذب على الله تع وعلى نفسه وقد شهد فاتحة امره
وخاتمته على ان الله سبحانه لم يجعل التوفيق رفيقا له في ذلك بحمد الله ومن
الشواهد على ذلك تحريفاته للآيات والاحاديث عن المواضع والمستقر
وتعصباته التي شم منها رائحة احراقه في السقر قال المص رفع الله درجته

الرابع عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله صلعم قال ان منكم من يقاتل
على تاويل القران كما قاتلت على تنزيله فقال ابو بكر انا هو يا رسول الله قال لا قال
عمر انا يا رسول الله قال لا ولكنه خاصف النعل وكان علي ع يخصف نعل
رسول الله صلعم في الحجرة عند فاطمة ع وفي بين الصحاح الستة لتنتهن معشر
قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا من امتحن الله قلبه للايمان يضرب رقابكم
على الدين قيل يا رسول الله ابو بكر قال لا قيل عمر قال لا ولكن خاصف النعل
في الحجرة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول صح هذا الحديث وهذا
يدل على انه يقاتل البغات والخوارج وكان مقاتله البغات والخوارج على تاويل
القران حيث كانوا يأولون القران ويدعون الخلافة لانفسهم فقاتلهم
امير المومنين وعلم الناس قتال الخوارج والبغات كما قال الشافعي انه لو لم
يقاتل امير المومنين البغات ما كنا نعلم كيفية القتال معهم وهذا لا يدل على النص
بخلافته بل اخبار عن مقاتلته في سبيل الله مع العصاة والبغات انتهى
اقول في الحديثين دليل قاهر وبيان ظاهر واشارت واضحة الى النص
على مولانا امير المومنين ع من الله سبحانه وتع وذلك ان النبي صلعم قال
ليبعثن الله عليكم فكانت ولايته من الله سبحانه لانه تع هو الباعث
له والرسول صلعم مخبر عن الله سبحانه وهو لا ينطق عن الهوى فثبتت ولايته بالوحي
العزيز بما نطقت به اخبار الفريقين ونزيد ذلك بيانا وايضاحا ان ضرب
الرقاب على الدين بعد الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون الا للامام فقط لانه
المتولي لها دون الامة وقول الرسول صلعم يقاتل على تاويله كما قاتلت على
تنزيله يقتضي التشبيه والمماثلة لان الكاف للتشبيه ومشابهة الرسول لا بد
وان يكون حقا للمواد المتصلة اليه من الله سبحانه فلا يجوز ان يشبه الشيء
بخلافه ولا بمثله بضده بل يشبه الشيء بمثله وبمثله بنظيره فيكون ع مشابهته ع
في الولاية لهذا ولاية التنزيل ويكون قتاله على التاويل مشبها بقتاله على
التنزيل لان انكار التاويل كانكار التنزيل لان منكر التنزيل جاحد لقبوله
ومنكر التاويل جاحد للعمل به فهما سواء في الجحود وليس مرجع قتال الفريقين
الا الى النبي او الامام فدل على ان المراد بذلك القول الامامة لا غير وحديث
خاصف النعل حديث مشتهر بين الفريقين وقد نظمه السيد الحميري والعبدي
وغيرهما ولقد اجاد بعض العلويات رحمها الله تع نظمها حيث قالت
شعر وله اذا ذكر الفخار فضيلة ؛ بلغت مدى الغايات ما استغنان
اذ قال احمد ان خاصف نعله ؛ لمقاتل بتاول القرآن ؛ قوما كما قاتلت
عن تنزيله ؛ واذا الوحي بكفه اعلان ؛ بل بعد ذاك على الرشاد دلالة

لهذا ولاية التاويل

من قايم بخلافه ومغاني **قال المص** رفع الله درجته الثامن عشر في مسند
احمد بن حنبل والجمع بين الصحاح الستة عن انس بن مالك قال كان عند
النبي صلعم طاير قد طبخ له فقال اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل
معي فجاء علي فاكل معه ومنه عن ابن عباس انه لما حضرت ابن عباس
الوفاة قال اللهم اني اتقرب اليك بولاية علي بن ابي طالب انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول حديث الطير مشهور وهو فضيلة
عظيمة ومنقبة جسيمة ولكن لا يدل على النص الكلام في عد الفضايل واما التوسل
بولاية علي فهو حق ومن اقرب الوسايل انتهى **اقول** ان حديث الطير
كما اعترف به الناصب مشهور بل بالغ حد التواتر وقد رواه خمسة وثلثون رجلا
من الصحابة عن انس وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصنف اكابر
المحدثين فيه كتبا ورسايل مؤيدة بما مر من حديث خيبر وغيره ووجه التاييد
شهادة رسول الله صلعم على علي ع بمحبة الله تع واعلم ان المحبة مرتبة علية
ودرجة سنية هي من صفات الله سبحانه حقيقة يعبر عنها المتكلم بالارادة
والحكيم بالعناية واهل الذوق بالعشق وقد فاض شيء من رحيق كاسها
بحسب الاستعدادات والقوابل من الحق على الخلق فكل بها يطلب العود
الى مبدئه ومن خلا منها فهو من المطرودين الذين رضوا بالحيوة الدنيا و
اطمئنوا بها فهم كالارض الساكنة التي لا حراك بها وبتلك المحبة حركة
الافلاك والاملاك والعقول والنفوس والارواح والقوى والعناصر
والمواليد الثلث طلب لكمال واهتزاز من مشاهدة الجمال ورجاء
للتخلص عن قيد التشخص والسير انما هو على اقدام الاقدام بها والطير
انما هو باجنحة امتلاء القلوب منها والكتب السماوية والاحاديث
النبوية تشهد بثبوتها ووجودها قال تع فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه
وقال ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقال ان الله يحب الذين
يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص وقال تع ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله وقال تع والقيت عليك محبة مني وروت الثقاة
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخبر عن الله تع انه قال لا يزال عبدي يتقرب
الي بالنوافل حتى احبه فاحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به
ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها فبي يسمع وبي يبصر وبي ياخذ
وبي يعطي وبي يقوم وبي يقعد فاذا سالني اعطيته واذا استعاذني اعذته
وقال صلى الله عليه وسلم اذا احب الله عبدا دعا جبرئيل فقال له اني
احب فلانا فاحبه قال فيحبه جبرئيل فينادي في السماء ان الله يحب

فلانا فاحبوه فيحب من فى السماء ثم يوضع له القبول فى العناصر فما يتركب منها يحبه
الاحبة ولهذا روى فى المشهور انه لما راى محمد بن سليمان العباسى حين مناظرة
بهلول بن عمرو العارف العاقل المعروف مع عمر بن عطاء العدوى فى امامة
على بن ابى طالب عليه السلام قال بعد ما خاطب البهلول بقوله ما الفضل
الا فيك وما العقل الا من عندك والمجنون من سماك مجنونا لا اله الا الله
لقد رزق الله على بن ابى طالب لب كل ذى لب فقد ثبت من الكتاب والسنة
وكلام اكابر الامة وجود المحبة وثبوتها غير انها وان اشترك اسمها فى الاطلاق
لكنها تختلف باختلاف المتعلق فمحبة الله لعبده تخصيصه بانعام مخصوص
يكون سببا لتقريبه وازالة من محال الطهارة والقدس والقطع شواغله عما
سواه وتطهير باطنه عن كدورات الدنيا ورفع الحجاب حتى يشاهده فى جميع
الاشياء ويشهد ان جميع الاشياء بالحق قايمة وان وجوده وجود ولا
وجود لشيء الا بنحو من الانتساب كما استعذبه ذوق المتالهين من الحكماء الفضلاء
فياخذ بالله ويعطى بالله ويحب لله ويبغض لله وهذا سر لا اله الا الله وحقيقة
لا حول ولا قوة الا بالله فهذه الارادة هى المحبة وان كانت ارادته لعبده
ان يخصه بمقام من الانعام دون هذا المقام كارادته ثوابه ودفع عقابه فهذه
الارادة هى الرحمة فالمحبة اعم من الرحمة واما محبة العبد لله تعالى فهى ميله
الى نيل هذا الكمال وارادته الوصول الى هذا المقام الذى تسابق اليه الرجال
وتهافت على التجلى به همم الابطال واذ قد عرفت محبة الرب ومحبة العبد
وانقدت الناس عرفت ان بعد رسول الله صلعم ليس لاحد هذا المقام الا
لامير المومنين عم بيان ذلك ان النبى صلعم لما علم اتصاف على عم بهذه الصفة
من الجانبين وكانت امرا معنويا لا يدرك الا باظهار امر محسوس من لوازمها يشهد
ذلك الامر لمن اتصف به باتصافه بتلك المحبة اثبتها صلعم لعلى عم بامرين
احدهما فتح خيبر فجمع صلى الله عليه وسلم فى وصفه بين المحبة والفتح بحيث
ينظر لكل احد سورة الفتح ويدركه بحس البصر فلا يبقى عنده تردد فى اتصافه بالصفة
المعنوية المقرونة بالصفة المحسوسة وثانيهما حديث الطاير جعل عم ايتانه و
اكله معه من ذلك الطاير وهما امران محسوسان دليلا موضحا لاتصافه بتلك
الصفة ليعلم انه عليه السلام هو واتباعه هم الذين اخبر الله تعالى عنهم
بقوله فسوف ياتى الله بقوم يحبهم ويحبونه ومما يصرح بهذا المعنى ما سبق
من قوله صلعم لتنتهن يا قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا يضرب رقابكم على
التاويل كما ضربت رقابكم على تنزيله فقال بعض اصحابه من هو يا رسول الله
ابو بكر قال لا قال عمر قال لا ولكنه خاصف النعل الحديث واذا ثبت

احواله واعتبرت اقواله ظهر لك اتصافه بهذه المحبة باعتبار التعلقين اما محبة الله تعالى
فظاهرة اثارها ساطعة انوارها من ازلافه سبحانه وتعالى من مقام التقديس ومقر
التطهير لقوله صلى الله عليه وسلم فيما سبق ايضا من حديث النجوى المشهور ما انتجيته
ولكن الله انتجاه وروى ابن مسعود قال قال النبى صلى الله عليه وسلم ان الله يبعث
اناسا وجوههم من نور على كراسى من نور عليهم ثياب من نور ظل العرش بمنزلة
الانبياء والشهداء فقال ابو بكر انا منهم يا رسول الله قال لا قال عمر انا منهم قال
لا قيل من هم يا رسول الله فوضع يده على راس على عم وقال هذا وشيعته وروى محمد
بن على بن شهراشوب السروى المازندرانى رحمه الله قال حدثنى الحافظ ابو العلاء الهمدانى
والقاضى ابو منصور البغدادى بالاسناد عن ابى بكر وعن انس وروى مشايخنا
عن الصادق عم عن ابائه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال خلق الله عز وجل من
نور وجه على بن ابى طالب سبعين الف ملك يستغفرون له ولمحبيه الى يوم القيمة
وفى كتاب الحدايق عن ابى تراب الخطيب باسناده الى النبى صلعم ان الله قد خلق
من نور وجه على ملايكة يسبحونه ويقدسونه ويجعلون ثواب ذلك لعلى ولمحبيه واما
محبته لله تعالى فهى معلومة لكل احد من عباداته ومجاهداته ورفضه الدنيا واعراضه
عما سوى الله واقباله بكليته على مولاه ولو اردنا استقصاء بعض من ذلك
لطال المطال وكثر المقال ولربما حصل للبعض الملال ولقد اتضح بما قررناه بطلان
ما ذكره الناصب الشقى من ان الحديث لا يدل على النص اه وذلك لما عرفت من
انه دال على الافضلية لدلالته على انه عم احب الى الله من كل المخلوقات واما عدم
كونه عم احب على النبى صلعم فقد علم من خارج وهو انعقاد الاجماع على انه صلعم
احب الى الله تعالى من جميع المخلوقات بلا استثناء فهو صلعم مستثنى بالاجماع و
بقرينة السوال واما الملايكة فليس شيء يخرجهم عن هذا الحكم فيكون هو عليه السلام
احب منهم واجاب صاحب المواقف بان الحديث لا يفيد كون على عليه السلام
احب الى الله تعالى فى كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا يرى
انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه فى كل شيء او فى بعض الاشياء وح
جاز ان يكون اكثر ثوابا فى شيء دون اخر فلا يدل على الافضلية مطلقا وفيه ان
قوله عم احب لفظ عام او مطلق فمن خصصه او قيده بوقت دون وقت وبعض
الاشياء دون بعض فعليه الدليل لان العام والمطلق لا يخص بالاقتراح
بل يخص او يقيد بالدليل ودون ذلك خرط القتاد وايضا على هذا التقدير لا فايده
فى قوله صلى الله عليه وسلم ايتنى باحب خلقك لان كل مسلم احب عند الله
من وجه وفى وقت دون وقت وايضا يتوجه عليه ما قاله بعض اصحابنا من ان
مثل هذا البحث يجرى فى استدلالهم على افضلية ابى بكر بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى

يوتى ماله تيزكي مع انه عمدة ادلتهم على افضلية وذلك لصحة الاستثناء فى الاتقى و
ادخال لفظ الكل والبعض فلم يبق الا العناد والغفلة والرقاد ولنعم ما قال
ابن زريک رحمه الله **شعر** وفي الطاير المشوى اوفي دلالت * لو استيقظوا من غفلة
وسبات * وقال الصاحب ابن عباد رحمة الله تعالى **شعر** * على له في الطير ما طار
ذكره * وقامت به اعداءه وهي شهد **قال المص** رفع الله درجته التاسع
عشر في مسند احمد بن حنبل وصحيح مسلم قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله صلعم
يقول سلوني الا على بن ابى طالب وقال رسول الله صلعم انا مدينة العلم وعلى بابها
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا يدل على وفور علمه واستحضاره
اجوبة الوقايع واطلاعه على استنارت بالعلوم والمعارف وكل هذه الامور
مسلمة ولا دليل على النص حيث انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة بل الاحفظ
للحوزة والاصلح للامة ولو لم يكن ابو بكر اصلح للامة لما اختاروه كما مر انتهى *
اقول فى الحديث اشارة الى قوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها وفي كثير
من روايات ابن المغازلى تصريح بذلك ففى بعضها مسندا الى جابر انا مدينة العلم
وعلى بابها فمن اراد العلم فليات الباب وفي بعضها مسندا الى على يرويها على
انا المدينة وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب
وروى عن ابن عباس انا مدينة العلم وعلى بابها فمن اراد الجنة فليأتها من
بابها وعن ابن عباس ايضا بطريق آخر انا دار الحكمة وعلى بابها فمن اراد الحكمة
فليأت الباب وهذا يقتضى وجوب الرجوع الى امير المؤمنين ع لان النبى صلعم كنى عن نفسه الشريفة بمدينة العلم وبدار الحكمة ثم اخبر ان الوصول
الى علمه وحكمته والى جنة الله سبحانه من جهة على ع خاصة لانه جعله كباب مدينة
العلم والحكمة والجنة التى لا يدخل اليها الا منه وكذب ع من زعم انه يصل الى
المدينة الا من الباب يشير اليه الاية ايضا كما ذكرنا وفيه دليل على عصمته
وهو ظاهر لانه ع امر بالاقتداء به فى العلوم على الاطلاق فيجب ان يكون مامونا
عن الخطاء ويدل على انه امام الامة لانه الباب لتلك العلوم ويؤيد ذلك
ما علم من اختلاف الامة ورجوع بعض الى بعض وغناؤه ع عنهما ويدل ع ايضا
على ولايته ع وامامته وانه لا يصح اخذ العلم والحكمة ودخول الجنة فى حياته صلعم
الا من قبله ورواية العلم والحكمة الا عنه لقوله تعالى فاتوا البيوت من ابوابها حيث
كان ع هو الباب ويدل ايضا على ان من اخذ شيئا من هذه العلوم والحكم التى
احتوى عليها رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من غير جهة على عليه السلام
كان عاصيا كالسارق والمتنور لان السارق والمتنور اذا دخلا من غير الباب
المامور بها ووصلا الى بغيتهما كانا عاصيين وقوله ع فمن اراد العلم فليات

المتنور

الباب ليس المراد به التخيير بل المراد به الايجاب والتهديد كقوله عز وجل فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر والدليل على ذلك انه ليس ههنا نبى غير محمد صلعم
هو مدينة العلم ودار الحكم فيكون العالم مخيرا بين الاخذ من احدهما دون الآخر
وفقد ذلك دليل على ايجابه وانه فرض لازم والحمد لله واما ما ذكره الناصب
من انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة فقد عرفت فساده مما ذكرناه ههنا
وفيما مر واما ما ذكره انه يكفى الاحفظ للحوزة والاصلح للامة فقد مر بيان عدم تحقق
الاحفظية بدون الاعلمية ومنع ان ابا بكر كان احفظ واصلح وما ذكره من انه
لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاروه كما مر فقد مر ما فيه من بطلان ثبوت الامامة
بالاختيار سيما اختيار بعض الامة كما عرفته ومن جملة تعصبات ابن الحجر المتأخر
الناشية عن حماقته انه منع صحة الحديث اولا ثم قال وعلى تسليم صحته او حسنه
فابو بكر محرابها ولم يعلم ان المدينة لا ينسب اليها المحراب وانما ينسب الى
المسجد ثم لم يكتف بذلك حتى قال على ان تلك الرواية معارضة بخبر الفردوس
انا مدينة العلم وابا بكر اساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلى بابها
ضرورة ان كلا من الاساس والحيطان والسقف اعلى من الباب انتهى و
اقول المدينة لا يكون لها سقف وانما السقف للدور والبيوت الواقعة
فيها وحاشا كلام الفصيح عن ذلك وايضا الكلام ليس فى العلو والانخفاض
بل فى الاتيان لاخذ العلم من صاحب المدينة ولا يدخل الاساس المدينة وحيطانها
وسقفها فى ذلك بل لو كان اساسها وحيطانها وسقفها من الاشواك
والزقوم والخشب لامكن ذلك ولعمرى ان جرادتهم على وضع امثال هذه
الكلمات المشتملة على المتحلات الظاهرة يوجب زيادة فضاحتهم وظهور
عداوتهم لاهل البيت عليهم السلام ولنعم ما قيل اذا لم تستحى فاصنع ما شئت
قال المص رفع الله درجته العشرون فى مسند احمد بن حنبل من عدة
طرق النبى صلعم قال من اذى عليا فقد اذانى ايها الناس من اذى عليا
بعث يوم القيمة يهوديا او نصرانيا انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جاء فى الحديث من عادى لى وليا
فقد اذنته بالحرب فاذا كان معاداة احد من الاولياء واذاه محاربة مع الله تعالى
فكيف لا يكون ايذاء سيد الاولياء موجبا لدخول النار ولكن لا يدل هذا
على النص انتهى **اقول** اذا ثبت ان حب على ع موجب لدخول الجنة
وبغضه وايذاءه سبب لدخول النار فقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع
له بعد النبى صلى الله عليه وسلم والمنع من تقديم غيره عليه فان هذا يوجب ايذاءه
وايذاء الله تعالى ورسوله صلعم بل من قدم غيره قد اخل فى تلك المدة بما وجب

عليه من الطاعة له وبوجه آخر نقول قد ثبت ان حبه طريق النجات وبغضه وايذاؤه
سبيل الهلاك وسلوك حبه والكف عن ايذاوه وانما هو بقبول اوامره و
نواهيه فمن قدم عليه غيره بعد الرسول صلعم لم يكن ممتثلا لامره ونهيه ع فيخرج
عن طريق محبته ويدخل في سبيل مبغضيه والموذيين له ومن خرج عن محبته
ضل عن طريق السلامة فوجب تقديمه بعد النبي صلعم عقلا وسمعا وقد برهننا
على المقدمات الماخوذة في هذا التقرير فيما سبق فتذكر قال المص
رفع الله درجته الحادي والعشرين في مسند احمد بن حنبل ان ابا بكر وعمر خطبا
الى رسول الله صلعم فاطمة فقال انها صغيرة فخطبها علي فزوجها انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول صح في الاخبار ان ابا بكر وعمر خطبا فاطمة فقال
رسول الله صلعم اني انتظر امر الله فيه ولم يقل انها صغيرة وهذا افتراء على احمد
بن حنبل وكل من قال هذا فهو مفتري على رسول الله صلى الله عليه وسلم وناسبا
للكذب اليه فان فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة لانها ولدت عام عمارة
الكعبة والعجب من هذا الرجل انه يبالغ في احتراز الانبيا عن الكذب ونسب
الكذب الى رسول الله صلعم نعوذ بالله من هذا وانه خباط خبط العشواء انتهى
اقول روى صاحب الاستيعاب باسناده عن محمد بن سليمان بن جعفر
الهاشمي انه ولدت فاطمة عليها السلام سنة احدى واربعين من مولد النبي صلعم
بعايشة وانكح رسول الله صلعم فاطمة علي ابن ابي طالب بعد واقعة احد وقيل
انه تزوجها بعد ان ابتنى رسول الله صلعم بعايشة باربعة اشهر ونصف وكان
بنى بها بعد تزويجها اياها بتسعة اشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس
عشر سنة وخمسة اشهر ونصفا وكانت سن علي ع احدى وعشرين سنة
وخمسة اشهر ثم روى عن المدايني انها عليها السلام حين ماتت كانت ابنة
تسع وعشرين سنة وعن عبد الله بن حسن ع انها بلغت سنها عليها السلم
ثلثين سنة وعن الكلبي انها بلغت خمسا وثلثين سنة انتهى وروى صاحب
كشف الغمة عن ابن الخشاب المعتزلي في تاريخ مواليد ووفات اهل البيت ع
ان فاطمة عليها السلم ولدت بعد ما اظهر الله نبوة نبيه بخمس سنين وقريش
تبني البيت وتوفيت ولها ثماني عشر انتهى فعلى رواية ابن الخشاب كانت
صغيرة غير بالغة باتفاق فقهاء الفريقين حين تزوجها علي ع وكذا على رواية
المدايني ورواية عبد الله لان البلوغ عند فقهاء اهل السنة انما يحصل بثمانية
عشر سنة وهي عليها السلام عند التزوج لم تبلغ ذلك وايضا الصغر والكبر
امران اضافيان فلعل النبي صلى الله عليه وسلم اراد فيما ذكره في جواب
ابي بكر وعمر انها صغيرة بالنسبة الى ابي بكر وعمر فانهما كانا شيخان ونيف

تزويج فاطمة بعلي ع بعد واقعة الاحد

وقد جرت العادة في مراعات غبطة الابناء والبنات عند التزويج بمساوات
الاعمار وعدم تفاوت سن الزوج والزوجة بما يعتد به عادة فلا يلزم كذب النبي
كما توهمه الناصب وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون عذرا ضعيفا فقولنا لا علينا
فافهم واي داع للمص الى الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم مع وجود ما هو اصرح
في الفضيلة بل الافضلية وهو الحديث الذي رواه الناصب وحكم بصحته فانه دليل
ان الله تع بعد خطب عمر وابا بكر لفاطمة عليها السلام منعهما عنها واختارها
لعلي ع على انه يمكن الجمع بين الروايتين ايضا من غير لزوم كذب باحتمال وقوع
الخطبة عنها مرتين مرة في الصغر ومرة في الكبر والحديث الاول في المرة الاولى
والثاني في الثانية فحكم الناصب بخبط المص خبط بغير منبط كما لا يخفى قال
المص رفع الله درجته الثاني والعشرون في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلعم
دخل على ابنته فاطمة وقبل راسها ونحرها وقال اين ابن عمك قالت في المسجد فدخل
رسول الله صلعم فوجد رداءه قد سقط عن ظهره وخلص التراب الى ظهره فجعل يمسح
عن ظهره التراب ويقول اجلس ابا تراب مرتين انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول هذا حديث صحيح من تلطفات النبي صلعم لامير المؤمنين واظهار المحبة
له ولا يثبت به نص انتهى اقول عد الفضائل التامة ايضا من جملة المقاصد
ولولا ان هذا من الفضائل المتنافس عليها لما اشتهر كنيته عليه السلام بها و
افتخاره فيه ولنعم ما قال الخاقاني رحمه الله شعر چند ازکه تراب بوتراب
آبستن نافهای نابسته زین روی برای مشک زادن گشت آهوی تبتی سترون
جنت رقم از تربت اوست تبت اثری ز تربت اوست عطار انی که در
جهانند مشک سره مشک کو فه دانند دیریست به پیش چشم احرار
تبت غلست و کوفه پرکار قال المص رفع الله درجته الثالث والعشرون
روى الجمهور عن عدة طرق ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حمل عليا حتى كسر
الاصنام من فوق الكعبة وانه لا يجوز على الصراط الا من كان معه كتاب بولاية علي
ابن ابي طالب وانه ردة الشمس عليه بعد ما غابت حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم
نائما على حجره ودعا له فردها ليصلي علي عليه السلام العصر فردت له وانه انزل الله
بسط عليه منديل وفيه ماء فتوضاء للصلوة ولحق بصلوة النبي صلى الله عليه وسلم
وان مناديا من السماء نادى يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وروى
انه نادى به المنادي يوم بدر ايضا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ما ذكر من الاشياء بعضه منكر منها ان النداء يوم بدر بان لا سيف الا
ذو الفقار من المنكرات لان ذو الفقار كان سيفا لمنبه بن الحجاج من اشراف
قريش وهو قتل يوم بدر وصار سيفه المشهور بذي الفقار لرسول الله صلعم

فكان ذو الفقار يوم بدر في يد الكفار وكانوا يقاتلون به المؤمنين فكيف يجوز
ينادي مناد اليها وان لا سيف الا ذو الفقار نعم هذا مطابق لمذهبه فانه
يدعي ان قتل اصحاب محمد صلعم واجب فلا يبعد ان يدعي ان المنادي يوم بدر
نادى بذكر منقبة ذي الفقار وهو في يد الكفار وهذا السفيه ما كان يعلم الحديث
ولا التاريخ ومدار امره ذكر المنكرات والمجهولات ولا يبالي التناقض و
المخالفة بين الروايات انتهى **اقول** اما رواية النداء بقول لا فتى الا علي
لا سيف الا ذو الفقار في يوم احد المتاخر عن يوم بدر فهو مذكور في حديث
المناشدة التي سيرويها المص قدس سره عن الخوارزمي وجماعة من الجمهور وقد
رواه الدارقطني ايض على ما اشار اليه ابن الحجر في صواعقه عند ذكر
مناشدة علي عم بالفضيلة الحاصلة له من الله تعالى في يوم الشورى وقد روي في كشف
الغمة عن زيد بن وهب وعكرمة وغيرهما ولهذا قال المجد ذكر روايات المناداة
في يوم احد ان هذه المنادات بهذا قد نقلها الروات وتداولها الاخبار
يون ولم ينفرد بها الشيعة بل وافقهم على ذلك الجم الغفير ولهذا ايضا لم يقدر
الناصب على انكاره وايضا ما انشده حسان ذلك اليوم ينادي باعلى صوت
على وقوع هذه المناداة حيث انشد **شعر** جبرئيل نادى معلنا والنقع ليس
بتجلي ؞ والخيل تعثر بالجماجم والوشيج الذبلي ؞ والمسلمين قد احدقوا
حول النبي المرسل ؞ هذا النداء لمن له الزهراء ربة منزل ؞ لا سيف الا ذو الفقار
ولا فتى الا علي ؞ وقال الحميري رحمة الله **شعر** وله ببلاء يوم احد صالح
والمشرقية تاخذ الادبارا ؞ اذ جاء جبرئيل فنادى معلنا ؞ في المسلمين واسمع
الابرارا ؞ لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى ؞ الا عليا ان عدوه فخارا ؞
واما رواية المناداة بذلك يوم بدر فهو من طريق الشيعة ولهذا ذكرها المص
اخرا على الانكار من تسمية سيف منبه ابن الحجاج بذلك ووقوعه بعد
قتله يوم بدر في يد النبي صلعم على تقدير تسليم صحته لا ينافي مدحي في شان
علي عم من النداء بما ذكر لجواز التسمية كثير من السيوف التي بها فقار كفقار
الظهر بذي الفقار ولو سلم كون ذي الفقار واحدا منحصرا في سيف
ابن الحجاج المذكور فهذا لا يمنع ايض كون ما نودي به لعلي عم هو ذلك السيف
ولا ينافيه ايضا صاحبه يوم بدر بل الصحيح المتفق عليه ان قاتله وقاتل ابنه عاص
بن المنبه في ذلك اليوم هو علي عم كما ذكر في كشف الغمة حيث قال فصل
وقد اثبت رواة العامة والخاصة معا اسماء الذين تولى علي عليه السلم
قتلهم ببدر من المشركين على اتفاق فيما نقلوا من ذلك فكان ممن سميناه
الوليد بن عتبة وساق العد الى ستة وثلثين رجلا منهم منبه بن الحجاج

بسبيل التأييد دون الاحتجاج ومع هذا
انكاره منكرا جدا وما ذكره الناصب وجه

والعاص

والعاص بن منبه فجاز انه [illegible] بينهما في اول الحرب وعين الجلالة ثم لما قتله
ووقع سيفه فرده [illegible] مع تقتل باقي الكفار نودي به لا فتى الا علي
لا سيف الا ذو [illegible] ويؤيد هذا اللغو قول حسان والنقع ليس بتجلي والحجز
ان كون علي عم قاتل ابن الحجاج وسالبه ويستعمل سيفه في قتل بقية قومه في
ذلك اليوم ادعى الى نزول المدح والنداء من العلي الاعلى جل وعلى واما قول
الناصب ان قتل اصحاب محمد صلعم عند المص واجب ففيه ان هذا ليس
على اطلاقه وانما الذي يدعيه المص علي ما مر مرارا وجوب قتل الفجار المنافقين
والمرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين من اصحاب النبي صلعم
ولا بعد في ظهور ذلك بيد الكفار كما روى اصحاب هذا الناصب الشقي في
تواريخ التتار ان يوم قتل نيشابور سمعوا مناديا من السماء ينادي ايها الكفار
اقتلوا الفجار هذا وقد روى ايضا ان ذو الفقار قد نزل من السماء وقد اشار
اليه ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة بقوله **شعر**
وحيث الوميض الشعشاني فايض ؞ من المصدر الاعلى تبارك مصدرا ؞
فليس سواع بعد ذا المعظم ؞ والله اللات مسجود الها ومغفرا ؞ وقال المولوي
الاولوي الرومي ايضا في مناقبه **شعر** حضرت شاهي كه بيك ذو الفقار
زان كران ازتن عنتر گرفت ؞ تيغ علي كوره وسندان نديد ؞ لي علي از
دست آهنگر گرفت ؞ وقد انكر هذا البعض اهل السنة من فضلاء الري
المعاصرين للشيخ الاجل عبد الجليل الرازي من الامامية فاجاب الشيخ عنه
بما حاصله اني لا اتعجب من هذا الشقي في انكاره ولهذا امع ما يذكره اصحابه
في جوامعهم ومجالسهم عند وصف درة عمر انه كان من جلد ناقة صالح
ويقولون تارة انه لو كان كان من جلد كبش ابراهيم واخرى انه كان من جلد
غنم شعيب ولا ادري من الذي كان يحفظ ذلك الجلد في الوف من السنين
لاجل ان يتخذ منه درة عمر فان كان هذا جائزا فاولى بالجواز ان
يكون السيف الذي فتح به المرتضى لنصرة المصطفى حصون الكفر والبدعة
وشيد به قواعد الدين والملة قد انزله الله تعالى الى المصطفى ليستعمله
المرتضى واقل ما في الباب ترك ذكر ذلك او عدم انكاره هذا وقد علم
بما قررناه ان المنكر السفيه الفضول الجاهل بالاحاديث والنقول هو الذي
من غاية تورطه في انكار الحق لم يعرف المنكر من غيره ولم يعقل معنى التناقض
مدة تحصيله وسيره والله الموفق **قال المص** رفع الله درجته
الرابع والعشرون في الجمع بين الصحاح الستة عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وروى الجمهور

قال عليه الصلوة والسلام لعمار سيكون في امتي بعدي هناة حتى يختلف السيف
بينهم حتى يقتل بعضهم بعضا ويتبرا بعضهم من بعض يا عمار تقتلك الفئة
الباغية وانت اذ ذاك مع الحق والحق معك ان عليا لا يدليك في ردى
ولن يخرجك من هدى يا عمار من تقلد سيفا اعان به عليا على عدوه قلده
الله يوم القيمة وشاحين من نار فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الذي وشاحين من در من
عن يميني يعني عليا ع وان سلك الناس كلهم واديا فاسلك واديا سلكه
علي وخل الناس طرا يا عمار ان عليا لا يزال على هدى ان طاعة علي من طاعتي
وطاعتي من طاعة الله وروى احمد بن موسى بن مردويه من الجمهور من عدة
طرق عن عائشة ان رسول الله صلعم قال الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا
حتى يردا على الحوض انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول صح في
الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعمار ويح عمار تقتله الفئة
الباغية وباقي ما ذكر ان صح دل على ان عليا كان مع الحق اينما دار
وهذا شيء لا ارتياب فيه حتى يحتاج الى دليل بل هذا دليل على حقيقة الخلفاء
لان الحق كان مع علي وعلي ع كان معهم حيث تابعهم وناصحهم فثبت من هذا
خلافة الخلفاء وانها كانت حقا صريحا واما من خالف عليا فمن البغاة
بمذهب اهل السنة والجماعة لان الحق كان مع علي وهم كانوا على الباطل
ولا شك في هذا انتهى **اقول** لا خفاء في ان ظاهر الخبر المذكور يقتضي
عصمته ع ووجوب الاقتداء به لان النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز ان
يخبر على الاطلاق بان الحق مع علي ووقوع القبيح جائز عنه لانه اذا وقع
كان الاخبار كذبا ولا يجوز عليه ذلك واما قوله صلعم في الخبر لن يفترقا حتى يردا
على الحوض فان لن لنفي المستقبل عند اهل العربية فيجب ان يكون الحق
والقران مع علي ع لا ينفكان عنه واذا كان الحق والقران لا ينفكان عنه
ابدا ثبت امامته وبطلت امامة مخالفه واما ما ذكره الناصب من ان عليا ع
كان مع الخلفاء الثلاثة وتابعهم وناصحهم فلا نسلم الا وان الا بمعنى كونه ع
معهم في سكون المدينة وبمعنى التابعية الاجبارية والمماشاة في الظاهر والا
فما وقع بينهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ في الظهور بحيث لا مجال
للاخفاء وفي الشناعة بمرتبة لا يخفى على الاراء كما سبق وسيجيء ان شاء الله تع
واما النصيحة فمسلمة لكن لامور الدين وانتظام احوال المسلمين لا لاجل
ترويج خلافتهم ونظم اسباب شوكتهم وجلالتهم وهذه النصيحة منه ع
كانت شاملة لكافتهم **قال المص** رفع الله درجته الخامس والعشرون
روى احمد بن حنبل في مسنده ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ بيد الحسن

والحسين

والحسين عليهما السلام وقال من احبني واحب هذين واباهما وامهما كان معي في
درجتي يوم القيمة وفيه عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات
يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا
اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها
ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم اني قد
تركت فيكم ما ان تمسكتم لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الاخر
كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لم
يفترقا حتى يردا على الحوض ورواه احمد من عدة طرق وفي صحيح مسلم في
موضعين عن زيد بن ارقم قال خطبنا رسول الله ع بين مكة والمدينة
ثم قال بعد الوعظ ايها الناس انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي
فاجيب واني تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه النور فخذوا
بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال
واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي وروى الزمخشري وكان من اشد الناس
عنادا لاهل البيت عليهم السلام وهو الثقة المامون عندهم قال باسناده
وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي و
بعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه
من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هوى وروى الثعلبي في تفسير قوله تع
واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا باسانيد متعددة عن رسول الله صلعم
قال يا ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم بهما لن
تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض
وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض وفي الجمع بين الصحيحين
انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم الثقلين
اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل
بيتي اذكركم الله في اهل بيتي انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذه
الاخبار بعضها في الصحاح وبعضها قريب المعنى منها وحاصلها التوصية
بحفظ احكام الكتاب واخذ العلم منه ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت و
محبتهم وموالاتهم وكل هذه الامور فريضة على المسلمين ولا قائل بعدم
وجوبه على كل مسلم ولكن ليس فيها ذكر نص على خلافة علي بعد رسول الله صلعم
لان هذا هو الوصية بالحفظ واخذ العلم منهم وجعلهم قرناء للقران يدل على
وجوب التعظيم واخذ العلم عنهم والاقتداء بهم في الاعمال والاقوال و
اخذ طريق السنة والمتابعة من اعمالهم ولا يلزم من هذا خلافتهم وليس هو

بالنص في خلافتهم بعد رسول الله صلى [illegible] سلم ومراد النبي صلى الله عليه وسلم
لتوصية الامة بحفظ القران ومتابعة [illegible] بالامتناع
منه انتهى **اقول** وجه الاستدلال بالاخبار [illegible] ان النبي ص
جعل درجة من احب عترته الطاهرة وتعلق بغصن من شجرتهم الطيبة من اهل
الجنة وامر بالتمسك والاخذ لهم وجعل المتمسك بهم وبالكتاب مصونا
عن الضلال ولم يقم دليل من اية او حديث متفق عليه يدل على شيء من
معاني هذه الاحاديث في شان الخلفاء الثلثة وعلى وجوب التمسك والاخذ
بواحد منهم ولهذا اعترف اولياءهم بعدم النص على شان ابي بكر وقنعوا في
اثبات خلافته باختيار بعض الامة له كما مر ولو كان شيء من امثال هذه الاحاديث
موجودا في شان ابي بكر لاحتج به يوم السقيفة ولم يحتج الى الاحتجاج بالادلالة
له على تعينه من حديث الائمة من قريش ولا ريب ان من اتصف بالصفات
المذكورة بامر النبي صلعم بالتمسك بعروة هدايتهم والاخذ باذيال طهارتهم يكون
اصلح بامامة الامة وحفظ الحوزة من غيره ومن تعسفات الناصب انه حمل
قوله صلعم ان اخذتم بهما لن تضلوا على اخذ العلم منهما ولم يدر لبعده عن معرفة
اساليب الكلام ان المراد لو كان ذلك لكان حق العبارة ان يقال ان الاخذ
منهما دون بهما وحاصل المواخذة ان معنى الاخذ بهما في العرف واللغة التثبت
بهما والرجوع اليهما في جميع الامور لا اخذ العلم منهما فقط ولا ادري
كيف يغفل بلفظ التمسك الصريح فيما ذكرناه مع كونه مرادفا للاخذ اللهم الا
ان ياخذ بذيل المكابرة وسوء المصادرة كما هو عادته الفاجرة **قال المص**
رفع الله درجته السادس والعشرون في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق وفي الجمع
بين الصحاح الستة عن ام سلمة قالت كان رسول الله ص في بيتي فاتت فاطمه
فقال ادعي زوجك وابنيك فجاء علي وفاطمه والحسن والحسين وكان تحته كساء
خيبري فانزل الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
فاخذ الكساء وكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء وقال هولاء اهل بيتي
وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فادخلت راسي
البيت وقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك على خير انك على خير وقد ورد
نحو هذا المعنى من صحيح ابي داود وموطا مالك وصحيح مسلم في عدة مواضع وعدة
طرق انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ان الامة اختلفت فيها
انها فيمن نزلت وظاهر القران يدل على انها نزلت في ازواج النبي صلعم
وان صدق في النقل عن الصحاح فكانت نازلة في ال عبا وهي من فضائلهم
ولا يدل على النص بالامامة انتهى **اقول** قد مر ان اختلاف المخالفين

في ذلك خلف باطل وقد [illegible] ق في النقل انه على طريقه العرض والاحتمال
مما لا وجه [illegible] افضع الذي حكم لبعض ما ذكر المص من احاديث
المسند [illegible] ان مسند كان موجودا عنده حال تاليفه هذا وكذا الصحيحين
فان وجد هذا الحديث فيها فلا وجه لقوله ان صح وان لم يجده كان ينبغي ان ينفي
كونه منها وبهذا يعلم ان كلا من الجزم والاحتمال الصادرين منه في امثال هذا المقام
انما كان رجما بالغيب من غير ان حقق فهلك عن مطالعة لعجزه عن فهم كلام المص وبرهانه
واما ما ذكر من انه لا يدل على النص في الامامة ففيه انه نص في العصمة والافضلية
المستدعيتان للنص بالامامة ولو نزلنا فيدل على فضيلة اذا استجمع مع غيره من
الفضائل المذكورة في هذا الكتاب يثبت الافضلية لما مر من ان حصر حيثيات الفضيلة
في شخص دون غيره يستلزم افضليته عنه قطعا **قال المص** رفع الله درجته
السابع والعشرون في مسند احمد بن حنبل قال رسول الله صلعم النجوم امان لاهل السماء
فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهبوا ذهب اهل
الارض ورواه صدر الائمة احمد المكي وفي مسند احمد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اللهم اني اقول كما قال اخي موسى اجعل لي وزيرا من اهلي اشدد به ازري واشركه
في امري انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا موافق في المعنى للحديث
المذكور قبل وهو انه صلعم قال لعلي ع انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي
بعدي ومراد موسى في قوله واشركه في امري الاشراك في امر النبوة ودعوة فرعون
وهذا لا يصح هناك لقوله الا انه لا نبي بعدي الا ان يراد به المشاركة في دفع الكفار
بالحرب وتبليغ العلم انتهى **اقول** لا يخفى على مسكة ان مشاركة هرون
مع موسى في امر النبوة ودعوة فرعون لا يقتضي ان يكون تصرف علي عليه السلام
بعد النبي صلعم بطريق النبوة وذلك لان الشركة لا يقتضي الاستقلال في التصرف
في حصة الشريك متصرفا في حصته بطريق النيابة والخلافة ولا منافات بين النبوة
والخلافة بمعنى النيابة واي منافات بين ان يكون هرون ع نبي الله وخليفة ووزيرا
لكليم الله كما دل عليه القران العزيز وايض لو كان قيام هرون على امر الخلافة باستقلال
النبوة فلما ذا وقع قوله اخلفني ولماذا تكرر وقوع لفظ الوزير في شان هرون ع
وتوضيح الكلام وتنقيح المرام ان العموم المستفاد من الحديث المستثنى منه منزلة النبوة
بل الاخوة النسبية ايض يقتضي تحقق التصرف والتدبير والولاية لامير المومنين ع
كما كان لهرون ع الا انه في امير المومنين ع منفك عن منصب النبوة وقد كان في هرون ع
بالنبوة فقط كما يفهم من سوق كلام هذا الناصب ههنا واصحابه في غير هذا المقام
اذا الخلافة ايض كما يدل عليه القران العزيز ولما انتفت النبوة في امير المومنين عليه السلم
فلا بد وان يكون هذا التصرف فيه بالخلافة فقوله وهذا لا يصح هناك ان اراد به

ايض واما المسلم الاستقلال في حصة نفسه فلتجران يكون بعد موت الشريك

ان التصرف بدعوة فرعون ونحو ذلك لا يصير الا بتبعية عن النبوة فظاهر انه ليس
كذلك وان اراد انه قد يتسبب عن الامامة ايضا فلا يلزم انتفاؤه عند انتفاء النبوة
كما فى امير المؤمنين عليه السلام بل يستفاد من الحديث ان يكون [illegible] علي عليه السلم
صاحب الولاية فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم ايضا لكن بالنيابة لا بالمشاركة
لان كونه صاحبا لمنزلة هرون على يقتضى هذه الولاية كما مر وعدم كونه نبيا يقتضى ان
يكون بالنيابة لا بالاصالة والمشاركة فاحسن التامل **قال المص** رفع الله
درجته الثامن والعشرون فى صحيح البخارى فى موضعين بطريقين عن جابر وابن عيينه
قال رسول الله صلعم لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش
وفى رواية عن النبى صلعم لا يزال الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش
وفى رواية صحيح مسلم ايضا لا يزال الدين قايما حتى تقوم الساعة ويكون عليهم اثنى عشر
خليفة كلهم من قريش وفى الجمع بين الصحاح الستة فى موضعين قال رسول الله صلعم
ان هذا الامر لا ينقضى حتى يمضى فيهم اثنى عشر خليفه كلهم من قريش وكذا فى صحيح ابى داود
الجمع بين الصحيحين وقد ذكر السدى فى تفسيره وهو من علماء الجمهور وثقاتهم قال لما
كرهت ساره مكان هاجر اوحى الله تعالى الى ابرهيم الخليل عم فقال انطلق باسمعيل
وامه حتى تنزله بيت النبى التهامى يعنى مكة فانى ناشر ذريتك وجاعلهم ثقلا على من
كفر بى وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثنى عشر
عظيما وجاعل ذريته اثنى عشر عظيما عدد نجوم السماء وقد دلت هذه الاخبار
على امامة اثنى عشر من ذرية محمد صلعم ولا قايل بالحصر الا الامامية فى المعصومين والاخبار
فى ذلك اكثر من ان يحصى انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من الاحاديث
الواردة فى شان اثنى عشر خليفه من قريش فهو صحيح ثابت فى الصحاح من رواية
جابر بن سمره واما ابن عيينه فهو ليس بصحابى ولا تابعى بل يمكن ان يكون احد من سلسلة
الرواة وهو من عدم معرفته بالحديث وعلم الاسناد يزعم ان ابن عيينه وجابر
متقابلان فى الرواية ثم ما ذكر من عدد اثنى عشر خليفة فقد اختلف العلماء فى
معناه فقال بعضهم هم الخلفاء بعد رسول الله صلعم وكان اثنى عشر منهم ولاة
الامر الى ثلثمايه سنه وبعدها وقع الفتن والحوادث فيكون المعنى ان الدين
عزيز فى مدة خلافة اثنى عشر وهم الخلفاء الراشدين وهم خمسة وعبد الله بن
الزبير وعمر بن عبد العزيز وخمسة آخر من خلفاء بنى العباس فيكون هذا اشارة
الى الصلحاء من الخلفاء القرشية واما حمله على الايمة الاثنى عشر فان اريد بالخلافة
وارثة العلم والمعرفة وايضاح الحجة والقيام باتمام منصب النبوة فلا مانع من الصحة
ويجوز هذا الحمل بل يحسن كان وان اريد به الزعامة الكبرى وهما على وحسن رضى الله
والباقون لم يتصدوا للزعامة الكبرى ولو قال الخصم انهم كانوا خلفاء لكن منعهم

الناس

الناس عن حقوقهم قلنا سلمت انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة والاستحقاق
وظاهر ان [illegible] ا وقايمين بالزعامة والولاية والا فما الفايدة
فى خلا[illegible] الله اعلم ثم ان كل ما ذكره من الآيات
والاحاديث واراد بها الاستدلال على وجود النص بالخلافة فى شان على قد علمت
ان اكثرها كان بعيدا جدا عن المدعى ولم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا وما كان
مناسبا فقد علمت انه لا يدل على النص فلم يثبت بساير ما اورده مدعاه فاى
فايده فى قوله والاخبار فى ذلك اكثر من ان يحصى انتهى **اقول** يتوجه
عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان ما ذكره من ان جابر
وابن عيينه ليسا بمتقابلين فى الرواية مردود بان المص يجعلهما متقابلين من حيث
كونهما صحابيان ناقلان عن النبى صلى الله عليه وسلم كما توهمه الناصب بل من
حيث كونهما صحابيان ناقلان عنه انتهاء سلسلة الرواة فى الحديثين اليهما فان
الحديث الذى روى عن ابن عيينه منقطع ينتهى السلسلة اليه كما ان حديث جابر
متصل تنتهى السلسلة اليه واما ثانيا فلان ما ذكره اولا فى تاويل الحديث موافقا
لبعض اكابر المكابرين من اسلافه مما لا يرضى به المؤمن العاقل اذ مع ما عرفت
وستعرف من فساد حال الخلفاء الثلثة يلزم منه ان يكون معوية الباغى العاوى
وجزوه ويزيد الخمير الغاوى القاتل للحسين عم الواضع للسيف فى اهل المدينة
من الصحابة والتابعين والآمر بسبى نسايهم وذراريهم والوليد الزنديق المرتد
المريد المتهدف للمصحف المجيد ونحوهم من الخلفاء والايمة الذين ويكون
الاسلام لهم عزيزا وهذا مما لا يتفوه به مسلم وسيعترف الناصب فيما سياتى
من مطاعن معوية بانه لم يكن من الخلفاء بل كان من ملوك الاسلام والملوك
فى اعمالهم لا يخلون عن المطاعن فكيف يتمشى هذا التاويل عند الناصب ومن
وافقه فى الاعتراف بما ذكر وايضا يلزم ان يكون الاحكام المنوطة على اراء خلفاء
الذين خصوصا عند الش فى معطلة بعد ثلثمايه الى زماننا هذا وما بعده وهو كما ترى
واما ثالثا فلان ما ذكره ثانيا فى التاويل مردود بان عد عبد الله بن الزبير
من صلحاء الخلفاء مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤساء حرب الجمل وبغية
اهل البغى بعداوة اهل البيت عليهم السلام وقد قال صاحب الاستيعاب انه
كانت فيه خلال لا يصلح معها الخلافة لانه كان بخيلا ضيق العطن سيئ الخلق
حسودا كثير الخلاف اخرج محمد بن الحنفية ونفى عبد الله بن عباس الى الطايف
وقال على بن ابى طالب كرم الله وجهه ما زال الزبير يعد منا اهل البيت عليهم السلم
حتى نشأ عبد الله انتهى ومع ظهور بغيه وفساده لم يلحقه الندامة عن ذلك
اصلا وكان مصرا على عداوة اهل البيت عليهم السلم حتى ذكر فى كتاب كشف الغمه

وغيره انه في ايام خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم
فقيل له في ذلك فقال ان له اهيل سوء اذا ذكرته اشرأبوا بعنقهم الا انوفهم
وايضا يلزم خلو الازمنة الفاصلة بين الخليفتين الصالحين وما بعد تمام الاثنى
عشر منهم عن الخليفة والامام وانا رابعا فلان ما ذكره من الترديد والسؤال
والجواب عن السؤال الذي اورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة رياسة
عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلعم وفعليته انما يكون بالنص و
التعيين لا التحكم بان الحكم وشيوع التصرف في الامور ولو كان حقيقة الخليفة
ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر في حال امتناع الاعراب عن اداء الزكوة اليه
خليفة ولو بالنسبة اليهم ولما كان عثمان في ايام محاصرته في داره خليفة عند
اهل السنة ولما كان علي عم في زمان تغلب الثلاثة خليفة عند الشيعة وليس
كذلك بل الخليفة والامام المنصوص من عند الله ورسوله او باختيار بعض
الامة كما ذهب اليه اهل السنة خليفة وامام بالفعل وان لم يكن متصرفا
في الامور كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في شان السبطين عليهما السلام
ابناي هذان امامان قاما او قعدا قال صاحب كشف الغمة رحمة الله ولا يقدح
في مرادنا كونهم عليهم السلام منعوا الخلافة والمنصب الذي اختارهم الله ورسوله
واستبد غيرهم به اذ لم يقدح في نبوة الانبياء عليهم السلام تكذيب من
كذبهم ولا وقع الشك فيهم لانحراف من انحرف عنهم ولا شوه وجوه محاسنهم
تقبيح من قبحها ولا نقص سناهم خلاف من عاندهم ونصب لهم العداوة
وجاهرهم بالعصيان وقد قال علي عم وما على المؤمن من غضاضة في ان يكون
مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه والامر تابا بيقينه وقال عمار بن ياسر
رضي الله عنه والله لو ضربونا حتى يبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق و
انهم على الباطل وهذا واضح لمن تامله فظهر ان قول الناصب ان سلمت
انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة الخ مغلطة لا يغتر به سوى البلهة
والصبيان واما قوله فما الفائدة في خلافتهم فمدفوع بما ذكره افضل المحققين
قدس سره في التجريد بقوله وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني
عن وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المؤمنين ع
انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا
لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد
وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا النصرة ففوتوا اللطف على انفسهم
وبالجملة فمعهدة عدم الظهور والنصرة ووبال عدم التصرف في امور الخلق وهم
اختار والنار بالمغفار نوره في هوا ويزيد انحاز كما ان ذكريا ويحيى كانا لطفين

راجع اليهم فان الحسين عم كان اماما
معصوما ولطفا عظيما من الحق بجانب
الى الخلق م

من الله تعالى الى الخلق واختار الخلق في تيههم الضلالة على الهدى والذين اشتروا
الضلالة [illegible] تجارتهم وما كانوا مهتدين وكذا الكلام في نوح
وغيره [illegible] السلام ولقد ظهر مما قررناه بحمد الله تعالى ان الاحاديث
المذكورة نص في الائمة الاثنى عشر من اهل البيت عليهم السلام وان
التاويلات التي ارتكبها اهل العناد بعيد عن الاعتبار غير مناسب باهل الاستبصار
وان المنازع في ذلك مكابر عادل عن الصواب غير مستحق الجواب واما خامسا
فلان ما ذكره من الايات والاحاديث التي ذكرها المص واراد بها الاستدلال
على وجود النص بالخلافة ولم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا انه مردود
بما مر مرارا من ان المدعى لم يكن منحصرا في النص على الخلافة كما توهمه الناصب
وبنى عليه في مراتب الكلام بل هي اعم من ذلك ومن النص على العصمة و
الافضلية واستجماع فضائل لا يتحقق مجموعها في غير علي عم وقد دلت الايات
والاحاديث المذكورة على تلك المدعيات على سبيل التوزيع كما بيناه
في مواضعها فحكمه بعدم النسبة والمناسبة انما نشا من عدم مناسبته لفهم
مقاصد المص او تجاهله عن ذلك ترويجا على العوام وتمويها على اصحابه البهائم
والهوام قال المص رفع الله درجته البحث الخامس في ذكر بعض
الفضائل التي تقتضي وجوب امامة امير المؤمنين عليه السلام هذا باب واسع
لا تحصى كثرة روى اخطب خوارزم من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال
قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن
حساب والانس كتاب ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب فمن يقول عنه
رسول الله صلعم مثل هذا كيف يمكن ذكر فضائله لكن لا بد من ذكر بعضها لما رواه
اخطب خوارزم ايضا قال قال رسول الله صلعم ان الله جعل لاخي علي فضائل
لا تحصى كثرة فمن ذكر فضيلة من فضائله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه ومن
كتب فضيلة من فضائله لم يزل الملائكة تستغفر له ما بقي لتلك الكتابة رسم
ومن استمع فضيلة من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم
قال النظر الى علي عبادة وذكره عبادة ولا يقبل الله ايمان عبد الا بولايته والبراءة
من اعدائه وقد ذكرت في كتاب كشف اليقين في فضائل امير المؤمنين ان الفضائل
ان الفضائل اما قبل ولادته مثل ما روى اخطب خوارزم من علماء الجمهور عن ابن
مسعود قال قال رسول الله صلعم لما ان خلق الله تعالى آدم ونفخ فيه من روحه عطس
آدم فقال الحمد لله فاوحى الله تعالى حمدني عبدي وعزتي وجلالي لولا عبدان اريد
ان اخلقهما في دار الدنيا ما خلقتك قال الهي فيكونان مني قال نعم يا آدم ارفع
راسك وانظر فرفع راسه فاذا المكتوب على العرش لا اله الا الله محمد نبي رحمة و

البحث الخامس في ذكر بعض
الفضائل التي تقتضي وجوب امامته
من كتب اهل السنة

مقرا بها غفر الله له ما تقدم
من ذنبه ومن كتب فضيلة
من فضائله م

على مقيم الجنة من عرف حق علي زكى وطاب ومن انكر حقه اعز وخاب اقسمت بعزتي و
جلالي ان ادخل الجنة من اطاعه وان عصاني واقسمت بعزتي ان ادخل النار
من عصاه وان اطاعني والاخبار في ذلك انتهى **قال** الناصب خفضه
الله اقول لايشك مومن في فضايل علي ابن ابي طالب ولا في فضايل اكابر
الصحابة كالخلفاء فان النبي صلعم قد خص كل واحد منهم بالفضايل التي كانت
فيه وهي مذكورة في كتب الصحاح وكما ان هذا الرجل يذكر فضايل امير المومنين من كتب
صحاحنا كذلك كل على حسب مرادهم يذكرون فضايل من يريدون من الخلفاء
الراشدين ولكن يشترط في ذكر الفضايل اي يروى من الصحاح المعتبرة ومن
العلماء الذين اعتمدهم الناس ويكونوا صاحب قول مقبول ويعرفون سقيم
الاخبار من صحيحها وجيدها من رديها ومقبولها من مردودها فان الممارس
من الفن الحديث المبالغ في التتبع والاقتفاء لايخفى عليه صحة الحديث وضعفه
ووضعه فان المنكر والشاذ معلومان موسومان بوسم النكر والشذوذ ولانهما
غير المالوفة مثل هذه الاحاديث والاخبار التي يرويها عن اخطب خوارزم
اثر النكر والوضع ظاهر عليها بحيث لايخفى على المتدرب في فن الحديث فان
هذه المبالغة التي نسبها الى النبي في فضايل علي عم بقوله لو ان الرياض اقلام والبحر
مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضايل علي بن ابي طالب
لايخفى على الماهر في فن الحديث ان هذا ليس من كلام رسول الله صلعم وليعرف
المنصف المتدرب في معرفة الاخبار ان من شان الرسول صلى الله عليه وسلم
ان يبالغ مثل هذه المبالغة في مدح احد من المخلوقين وهذا من اوصاف الخالق
قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ثم
ان لفظ الفضايل لايوجد اصلا في كلام النبي ومحال ان يتكلم المحدث ان النبي صلعم
تكلم بلفظ الفضايل فان هذا من الفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام
العرب والمحدث لايخفى عليه ان هذا موضوعات واكثر ما ذكر من مناقب الخوارزمي
موضوعات واما الحديث الذي رواه عن الخوارزمي عن ابن مسعود وهو ان الله
خلق آدم لاجل محمد وعلي وان العاصي بالله ان اطاع عليا فهو من اهل النار
فقد تحتم الحكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لحكم الشرع فان عليا عبد من
عباد الله تعالى وهو ليس باكرم على الله من محمد ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من
محمد فهو كافر بالله العظيم ولا ارتاب في هذا احد من المومنين ومحمد صلعم
لايمكن ان يدعي فيه ان من اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجات لان طاعة الله
وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن الدعوى ان من اطاع عليا وان عصى الله فهو من
اهل النجاة وهذا من موضوعات غلات الرفضة ذكره هذا الرجل الرافضي واعتقد

النجاة والمطيع بعد ان عصى عليا
فهو من اهل

بهذا النقل

بهذا النقل والاعتبار نعم ان كل ما يذكره من هذه الفضايل وان صح فانه لايدل
على وجوب ا[illegible] لايخفى انتهى **اقول** لايخفى على من ترعرع قليلا عن
درجة العوام ما في كلام الناصب من الجهل والخبط وعدم الانتظام اما اولا فلان
قوله كذلك كل على حسب مرادهم يذكرون فضايل من يريدون من الخلفاء
الراشدين مردود بان ورود الاحاديث المشتملة على الفضايل الموجبة لاستحقاق
الخلافة في شان الاصحاب الذين وقع النزاع فيهم بين الفريقين ممنوع عند
الامامية والمذكور في كتب اهل السنة لايقوم حجة عليهم فلا فايدة في ذكرها
مع انها معارضة بما ذكر فيها من نقايصهم ومطاعنهم كما مر ويجي واذا تعارضا
تساقطا واما ثانيا فلان قوله ولكن يشترط في ذكر الفضايل ان يروى من
الصحاح المعتبرة الخ مدفوع بان الصحاح المعتبرة لاينحصر فيما زعمه ويشعر به كلامه
من صحيحي البخاري ومسلم غاية الامر ان هذين الكتابين عند المتاخرين من اصحابه
اصح مما عداهما وكيف يمكن الحكم بنفي اعتبار غيرهما مع ان الفقهاء الاربعة
لتقدم زمانهم على البخاري ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على انفسهم استنباط
الاحكام الشرعية عما اوردوه في كتابيهما ومن اين علموا ان الاحاديث
التي جمعها هذان الرجلان في كتابيهما بعد مائة سنة مما ذا بل استنبطوا اكثر
الاحكام الفقهية من الاحاديث المرسلة وغيرها التي لايوجد اثر عنها في صحاحهم
الست المشهورة كما لايخفى على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم
الاندلسي وايضا انما كان يصح اشتراط ذلك لو كان الكتابان المذكوران جامعين
لجميع ما في الصحاح الاخر بل لجميع الصحاح المتفرقة في ساير كتب الحديث وليس
كذلك لان كتاب البخاري مشتمل على اربعة آلاف حديث بعد اسقاط المكررات
وقد نقل عنه انه كان يحفظ مائة الف حديث وقس على هذا مسلم وغيره جمعا
وحفظا مع تداخل احاديث جوامعهم في الاكثر وقال النووي في مقدمة شرحه
لصحيح مسلم ان البخاري ومسلما لم يلتزما استيعاب الصحيح بل صح عنهما تصريحهما
بانهما لم يستوعباه وانما قصدا جمع جمل من الصحيح كما يقصد المصنف في الفقه جمع جملة
من مسائله لا انه يحصر جميع مسائله انتهى وهل يجوز المسلم الذي آمن بما جاء
به الرسول صلعم من السنة خصوصا العلماء المجتهدون ان يتركوا تتبع مائة الف
حديث من صحاح احاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل اضعاف ذلك
ويقتصروا في تحقيق العقايد والاحكام والآثار الشرعية على نحو اربعة الاف
حديث او ضعفها مع ظهور عدم وفايها بعشر عشير من احكام المحققين ويحكموا
لعدم اعتبار غيرها مما ذكر في جامع آخر من كتب اهل السنة او بعد لو اعرض ذلك
الى التمسك بالقياس والاستحسان اللذين هما من حجج الشيطان على ان

النووی قال انه قد استدرک جماعة علی البخاری ومسلم احادیث اخلا
بشرطهما ومنها کتاب الحاکم ابو عبد الله الضبی [illegible] نظر وکتاب
ابی علی الغانی وابو مسعود الدمشقی وابن حزم الاندلسی بل رد ابن حزم فی کتابه
علی کثیر من روایات البخاری فیرتفع الاعتماد علی اعتبار من قصدهم الناصب
من علماء اصحابه ویتعذر تمیز رجال الاحادیث بعد خراب البصرة وتعارض
الخذلان والنصرة وایضا ان ما نقله الکرمانی فی فواتح شرحه للبخاری عن
کتاب التعدیل والجرح لرجال البخاری تالیف الحافظ ابو الولید سلیمان
الباجی المغربی یدل علی ان کتاب البخاری لم یتم فی حیاته بل کانت مسودة
عند موته فزاد فیه الفربری وغیره من اهل ماوراء النهر ونقصوا حسبما اقتضاه
ارائهم حیث قال قال الحافظ المذکور اخبرنا ابو ذر عبد بن محمد بن احمد الهروی
حدثنا ابو اسحق المستملی ابراهیم بن احمد قال استنسخت کتاب البخاری
من اصله کان عند محمد بن یوسف الفربری فرایته لم یتم بعد وقد بقیت
علیه مواضع مبیضة کثیرة منها تراجم لم یثبت بعدها شیا ومنها احادیث
لم یترجم علیها فاضلنا بعد ذلک الی بعض قال ومما یدل علی صحة هذا القول
ان روایة ابی اسحاق وروایة ابی محمد وروایة ابی الهیثم وروایة ابی زید
وقد نسخوا من اصل واحد فیها التقدیم والتاخیر وانما ذلک بحسب ما قدر
کل واحد منهم فیما کان فی طرة او رقعة مضافة انه من موضع ما فاضفه ویبین
ذلک انک تجد ترجمتین واکثر من ذلک متصلة لیس بینها احادیث انتهی
علی ان الرجلان کما کانا احفظ اهل زمانهما کذلک کانا احمقهم فان الحماقة
قلما ینفک عن صاحب الحفظ الکثیر لندرة اجتماع الحفظ مع الفهم والذکاء
کما برهن علیه الحکماء ودل علیه الاستقراء اما البخاری فقد علم [illegible] مجلا من
المعاتبة الجاریة بین الفاضل التفتازانی وبین ابی مسعود [illegible] حیث
کتب البخاری الی ذلک الفاضل ان شیا من الحمقات الالانیة والخرافیة
نکتب فی جوابه شیا ان لا نقر فان الحماریة [illegible] وکذا العلم ذلک مجلا
من ان الله تعالی مسخ من مسخ من الامم بصورة القردة والخنازیر ومسخ من مسخ
من اهل بخارا الصورة الحمار فقد سمعت عن کثیر من فضلاء حنفیة الهند ان صاحب
تفسیر المدارک وکشف المنار فی اصول فقه الحنفیه والکافی وکنز الدقایق
وشرح العقیدة الحافظیة من علماء بخارا قد مسخ وجهه الی وجه الحمار وکان
یتنقب لاجل ذلک وکانوا ینقلون فی سبب ذلک قصة طویلة لایحضرنی
الان وتفصیلا من فتواه فی مسئلة الرضاع کما ذکره صاحب الکفایة فی
شرح الهدایة فی فقه الحنفیة حیث قال واذا شرب صبیان من لبن

شاة فلا رضاع بینهما لانه لاجزئیة بین الادمی والبهایم لان الجزئیة لاتکون الا بعد
الامیة والبهیمة لا یتصور ان یکون اما للادمی ولا اذ ارضاعا وکان محمد بن اسمعیل
صاحب الحدیث یقول یثبت به حرمة الرضاع وانه دخل فی بخاری فی زمن الشیخ
ابی حفص الکبیر وجعل یفتی فقال له الشیخ لا تفعل فلست هنالک قال ان
تقبل نصیحة حتی استغنی عن هذه المسئلة اذا ارتضع صبیان بلبن شاة
فافتی بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوی انتهی
واما مسلم بن الحجاج القشیری فیعلم حماقته اولا من تحقیق حال طایفته فانهم
من قشور العرب وارذالهم کما ینبئ عنه اسمهم ولهذا قد انحرفوا عن علی بن
ابی طالب ع وانضموا الی معویة وکانوا ناصبة مبغضین لعلی ع وشیعته
لایطیقون لذکره ع فیما بینهم حتی انهم جادلوا فی ذلک ابا الاسود الدؤلی
رحمه الله حین ما ابتلی بالنزول فی جوارهم بالبصرة وقالوا له حتی متی تقول
من علی فاجابهم بقوله شعر یقول الارذلون بنو قشیر ؛ طول الدهر لاتنسی
علیا ؛ احب محمدا حبا شدیدا ؛ وعباسا وحمزة والوصیا ؛ هوی اعطیته
منذ استدارت ؛ رحی الاسلام لم یعدل هویا ؛ احبهم لحب الله حتی
اجی اذا بعثت علی هویا ؛ فان یک حبهم رشدا اصبه ؛ ولم اک مخطیا
ان کان غیا ؛ قالوا له شککت قال فقد شک الله تعالی حیث قال انا و
ایاکم علی هدی او فی ضلال مبین یعنی ان التردید والتشکیک قد یکون
للابهام علی المخاطب لا للشک الحاصل للمتکلم وایضا روی انه قال لهم ذات
یوم ان لیس فی العرب طایفة یکون طول بقاءهم احب الی من طول بقاءکم
قالوا لم ذلک قال لاجل ان کل امر انتم ارتکبتموه علمت انه محض ضلال وخطاء
فاجتنبته وکل امر انتم اجتنبتم عنه علمت انه عین الرشد والصواب فارتکبته
وبالجملة انما اغتر المتاخرون من اهل السنة بهذین الاحمقین المقتصرین علی
حفظ الفاظ الحدیث وفضلوا کتابیهما علی سایر جوامع الحدیث للنسائی
والترمذی وابی داود وابن حبان وغیرهم لما علموا فیهم الغلو فی النصب والانحراف
عن اهل البیت والتعلیل فی نقل مناقبهم وفی مطاعن تیم وعدی بالنسبة الی
غیرهم من المحدثین فالانصاف اشتراط شرط اخر وهو ان یعتبر فی مقام
النزاع ما اتفق الفریقان علی نقله من الاحادیث المذکورة فی کتب الحدیث
مطلقا وترک تکلف تسمیة بعضها صحیحا معتبرا دون غیره والعدول عن
هذا الشرط خروج عن الانصاف کما لا یخفی واما ما قاله فلان ما ذکره من الاخبار
الذی نقلها المصنف عن اخطب خوارزم اثر النکر والوضع ظاهر علیها فکلام منکر
لایسمع علی من له اطلاع علی شان الراوی وعلو منزلته فی علم الحدیث عن

ان تذكر الموضوعات في المناقب مثل علي ع بل لو لم يمنعه التقوى لاخفى فضائله
المتواترة كما اخفاها غيره من المتعصبين فكيف يظن بمثله بعد هير المية اهل السنة
انه يضع الحديث بحيث يشهد على شهرته ويدفع توهم نكارته فقال العوني رحمه الله
شعر ولو كانت الآجام كل باسرها ؛ تقطع اقلام وتبري وتحصر
وكانت سماء الله والارض كاغدا ؛ وكانت بامر الله تطوى وتنشر ؛ وكان
جميع الانس والجن كتبوا ؛ وكان مداد القوم سبعة ابحر ؛ لكلت ايديهم وجار
مدادهم ؛ ولم يوت عشر العشر من فضل حيدر ؛ وعوتب المتنبي في ذكر المناقب
للوصي ع فقال شعر وتركت مدحي للوصي تعمدا ؛ اذ كان نورا مستطيلا شاملا ؛
واذا استطال الشي قام مقامه ؛ وكذا صفات الشمس مذهب باطلا ؛ ثم قيل
شعر فلو كانت سماء الله صحفا ؛ ونبت الارض اقلام لباري ؛ فالجرة المداد
يعقضن مدا ؛ وايدي الخلق يكتب باقتداري ؛ لما كتبوا الفضايل في علي ؛ بحد
يعلموه ولا اقتصاري ؛ ويناسب انكار الناصب لذلك الحديث المعروف و
الحكم بكونه منكرا جهله بحال اخطب خوارزم وهو موفق بن احمد المكي ثم الخوارزمي
من اكابر حفاظ الحديث ومشاهيرهم وقصره النظر على ما في كتابي البخاري ومسلم
واهمال تتبع كتب المتقدمين كموطا مالك ومسند احمد بن حنبل والمناقب
لابن مردويه والخوارزمي وابن المغازلي مع ان كتب المتأخرين من اهل
السنة كالصواعق لابن الحجر وغيره مشتمل على النقل منها في مناقب الخلفاء
ولا ريب في ان من نبذ كتب المتقدمين وراء ظهره اذا ورد عليه شيء من
احاديثها استحدثه واستغربه واستنكره وحكم بوضعه وغلطه كما وقع نظيره
في زماننا عن بعض الفقراء المبتدئين في التحصيل وذلك انا حين كنا مشتغلا
في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه الصلوة والسلام ... المطول
مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا المحقق النحرير ... عبد الواحد
بن علي الشوشتري روح الله روحه اذ قد دخل ... المدرس ذات يوم
شاب من فقراء العرب كان مشتغلا بقراءة الرسالة الالفية في الفقه على
بعض المدرسين ولما كان في ظنه ان الكتاب منحصر من الالفية وان كل
الطلاب في كل مجلس درس انما يقرؤن ذلك بل انما يقرون كل يوم القدر
الذي هو يقرءه منها عند استاده افتتح كتابه قاصدا لاستفادة درسه في
ذلك اليوم مرة اخرى في هذا المجلس فلما اصغى الى قراءة قاري المطول وتقرير الشيخ
النحرير مرارا ولم ير لهما ارتباطا وموافقة مع عبارات الرسالة الالفية خصوصا
بالقدر الذي قرأه منها صباح ذلك اليوم عند استاده حصل له الملال وساء
الظن بما كان في ايدي طلبة ذلك المجلس من نسخ كتاب المطول فقام معرضا

مخاطبا

مخاطبا لجماعة الطلبة بان كل كتبكم غلط فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما رابعا
فلان ما جعله امارة على وضع الحديث من المبالغة الواقعة فيه معارض بالمبالغة
الواقعة فيما ذكره ابن حجر في صواعقه في الفصل الثالث في فضايل ابي بكر حيث قال
اخرج ابو يعلى عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاني جبرئيل
انفا فقلت يا جبرئيل حدثني بفضايل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك
بفضايل عمر منذ ما لبث نوح في قومه ما انفدت فضايل عمر وان عمر حسنة
من حسنات ابي بكر انتهى بيان المعارضة انه اذا كان تعذر احصاء فضايل عمر
بالمثابة التي وضعه اسلاف ابن حجر في هذا الحديث على لسان جبرئيل عليه السلام
مع كون عمر حسنة واحدة من حسنات ابي بكر فاذا انظر الى باقي الحسنات الحاصلة
لابي بكر من الذوات الداخلة تحت تربية كعائشة وعثمان وطلحة والزبير وابو عبيدة
الجراح وخالد بن الوليد وسعد بن وقاص وعبد الرحمان بن عوف وعمرو
بن العاص ومغيرة بن شعبة وابو هريرة وامثالهم ومن الافعال الصادرة عنه
كتقمصه الخلافة ثم جعلها عند وفاته لعمر ومنع ميراث اهل البيت بحديث
افتراه وغصبه فدكا عن فاطمة عليها السلام ومنعه خمس ال محمد صلى الله عليه وسلم
وتخلفه عن جيش اسامة الى غير ذلك مما سيذكر المص في مطاعنه كان اعداد
فضائله كتضعيف بيوت الشطرنج فترقيا الى ما لا يقدر على عده واحصائه الجن و
الانس كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره من ان المذكور في الآية وصف للخالق
دون المخلوق فيه من الخلط والخبط ما لا يخفى لظهور ان المذكور فيها ليس وصفا للذات
الخالق بل لكلماته وامير المومنين من جملة كلماته تع كما في تفسير قوله تع فتلقى ادم من
ربه كلمات وايضا قد صح انه ع قال عند رفع بغاة صفين مصاحفهم على رؤس
الرماح ان هذا قران صامت وانا قران ناطق ولم ينكر منه ذلك الى الان
فاذا كان هو القران وكلمة الله تع حقيقة او في مرتبة صح ان يقول النبي صلعم
في شانه مثل ما قال الله تع في شان ساير كلماته التامات واما سادسا
فلان مبالغة الخارجي في نفي وقوع الفضايل في كلام النبي صلى الله عليه وسلم لفظا
وحكمه بكونه متولدا محدثا انما هو شيء تولد منه انكار الفضايل امير المومنين ع
واصراره في النصب والخروج عن ربقة الاسلام لما تلونا عليك من حديث
الصواعق المشتملة على تكرار لفظ الفضايل فما يقرله الا النصب والعناد
وترشح البغض والكفر واللداد على انا لو فرضنا عدم وقوع لفظ الفضايل
في حديث اخر من كلام النبي صلى الله عليه واله وسلم عن ما وقع في شان
امير المومنين عليه السلام لما صح ان يجعل امارة على عدم تكلمه صلعم به اصلا
كما زعمه الناصب لان وجه الاقتصار على ذلك ظاهر فانه لما لم يكن الغير على ع

من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فضايل كثيرة يعبر عنها بصيغة الجمع لاجرم لم تقع
هذا اللفظ منه صلعم الا في مقام اظهار فضايل علي ومناقبه عليه السلم وكانه اشار
الى سر ذلك ايضا صفي الدين عبد العزيز بن سرايا الحلي رحمة الله في مدحه عليه السلم
حيث قال شعر جمعت في صفاتك الاضداد ∴ فلهذا عزت لك الانداد
زاهد حاكم حليم شجاع ∴ فاتك ناسك فقير جواد ∴ شيم ما جمعن في بشر قط ∴
ولا حاز مثلهن العباد ∴ خلق يخجل النسيم من اللطف ∴ وباس يذوب منه الجماد ∴
ظهرت منك للورى مكرمات ∴ فاقرت بفضلك الحساد ∴ ان يكذب بها
عداك فقد كذب ∴ من قبل قوم لوط وعاد ∴ انت والصنو ابن ∴ العم العهد
والاخ المستجاد ∴ لو راى مثلك النبي لآخاه ∴ والا فاخطاء الانتقاد ∴ بكم باهل
النبي ولم يلف ∴ لكم خامسا سواه يزاد ∴ كنت نفسا له وعرسك وابناه
كلديه النبا ، والاولاد ∴ جعل معناك ان يحيط به الشعر ∴ ويحصي صفاتك النقاد ∴
واما ساهجا فلان حكمه بان اكثر ما ذكر من مناقب الخوارزمي موضوعات
تحكم محض وتعصب مجرد لا يلتفت اليه لمخالفته اصول الحديث قال البزدوي
الحنفي في اصوله ان الطعن من ايمة الحديث لا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة
في المسلمين خصوصا في القرون الاولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن بطلت
السنن الا يرى ان الشهادة اضيق من هذا ولا يقبل فيها الجرح المطلق
فهذا اولى وذكر في كشف الاسرار شرح اصول البزدوي اما الطعن من ايمة
الحديث بقولهم غير الثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب
الحديث او مجروح او لين لا يقبل من غير ذكر سبب الطعن انتهى وذكر في المستوفي
شرح البزدوي واما الطعن ايمة الحديث فلا يقبل مجملا وذاك ان
يقول انه ضعيف او فاسق او غير مقبول الرواية انتهى اقول [illegible] فاذا كان
طعن ايمة الحديث لا يقبل مجملا كما عرفت من كلام ايمة [illegible] ضعيف
يقبل الطعن الاجمالي من هذا الناصب الذي لم يركته [illegible] احاديث الا عند
ارتكابه لهذا التاليف الذي يشهد عليه بالجهل [illegible] والله يحق الحق
ويبطل الباطل ببينات آياته واما ثانيا فلان حكمه بوضع ما رواه الخوارزمي
عن ابن مسعود انما هو لبعده عن فهم الموضوعات اللغوية لان كل من له
ادنى مناسبة تتبع اساليب الكلام ودلالتها على المقصود والمرام يعلم
ان المراد بمثل هذا الكلام انه لو اطاع العبد فيما عدا الحكم بطاعة علي كان
مستحقا للنار بسبب الاخلال بطاعة هذا الحكم الواحد ويويد ارادة ما ذكرناه
ما روي عن ابن عباس رض في جملة حديث الى ان قال فقلت يا رسول الله
اوصيني فقال عليك بمودة علي بن ابي طالب والذي بعثني بالحق نبيا

لا يقبل

لا يقبل الله من عبد حسنة حتى يساله عن حب علي بن ابي طالب وهو تعالى اعلم
فان جاء بولايته قبل عمله على ما كان منه وان لم يات بولايته لم يساله عن
شيء ثم امر به الى النار والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ولا استبعاد فيه اذ من
المعلوم ان الشهادتين لمجردهما غير كافيتين الا مع الالتزام بجميع ما جاء به النبي
من احوال المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله صلى الله عليه وسلم
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولا شك ان المنكر لشيء
من ذلك ليس بمومن ولا مسلم فان الغلاة والخوارج وان كانا من فرق
المسلمين نظرا الى الاقرار بالشهادتين فهما من قبيل الكافرين نظرا الى جحودهما
ما علم من الدين ولكن منه بين ∴ اعظم اصوله امامة امير المومنين ع وقد
اشار الخليفة الناصر العباسي الى معنى الحديث المذكور بقوله شعر
قسما بمكة والحطيم وزمزم ∴ والراقصات وسعيهن الى منى ∴ بغض الوصي
علامة مكتوبة ∴ كتبت على جبهات اولاد الزنا ∴ من لم يوالي في البرية حيدرا ∴
سيان عند الله صلى او زنى ∴ وقال رحمه الله في جملة ابيات كثيرة شعر
لو ان عبدا اتى بالصالحات غدا ∴ وود كل نبي مرسل وولي ∴ وعاش ما عاش
آلاف مؤلفة ∴ خلوا من الذنب معصوما من الزلل ∴ وقام ما قام قواما
بلا كسل ∴ وصام ما صام صواما بلا ملل ∴ وطار في الجو لا ياوي الى ظلل ∴
وغاص في البحر لا يخشى من البلل ∴ فليس في الحشر يوم البعث ينفعه ∴
الا بحب امير المومنين علي ∴ ولا يخفى قوله حجة لازمة ان من يعتقد فرض طاعته
وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني من معاصري هولاكو خان في قصيدته
المشهورة شعر لقد دركم يا ال ياسينا ∴ يا انجم الحق اعلام الهدى
فينا ∴ لا يقبل الله الا في محبتكم ∴ اعمال عبد ولا يرضى له دينا ∴ بلى يخفف
اعباء الذنوب بكم ∴ بلى اثقل في الحشر الموازينا ∴ من لم يوالكم في الله
لم يرى من فيح اللظى وعذاب القبر تسكينا قال لعم رفع الله درجته
واما حال [illegible] ولد يوم الجمعة الثالث عشر من رجب بعد عام الفيل
بثلثين سنة في الكعبة ولم يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده وكان عمر النبي
ثلثين سنة فاحبه ورباه وكان يطهره وقت غسله ويوجره اللبن عند
شربه ويحرك مهده عند نومه ويناغيه في تغطيته ويحمله على صدره ويقول هذا
اخي ووليي وناصري وصفيي وذخري وكهفي وصهري ووصيي وزوج كريمتي
واميني على وصيتي وخليفتي وكان يحمله دايما ويطوف به جبال مكة وشعابها
واوديتها رواه صاحب كتاب بشاير المصطفى من الجمهور انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول المشهور بين الشيعة ان امير المومنين ولد في الكعبة

واما حال ولادته

ولم يصحح علماء التواريخ بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة
ولم يولد فيه غيره واما ما ذكره من احوال النبي صلى الله عليه واله وسلم بالنسبة
اليه في صغره فلا يصح به نقل الا ما ذكره ولا رد عليه الا في قوله وخليفتي ان اريد به
الخلافة بعده وان اريد انه من الخلفاء فهذا صحيح لا شك فيه انتهى اقول
حكمه بعدم التصحيح سقيم بعد ما روى المصنف ذلك عن صاحب كتاب بشاير المصطفى
وهو قد رواه عن زيد بن قعنب ورواه ابن المغازلي مرفوعا الى علي بن الحسين عليه السلام
على ما نقله صاحب كشف الغمة وكفى برواية مثلهما من اهل السنة حجة لنا عليهم
كما قرر وجهه مرارا وايضا كما صرح به الراوي الفضيلة والكرامة فان باب الكعبة
كان مقفلا ولما ظهر اثار وضع الحمل صدر في عند الطواف
خارج الكعبة انفتح لها الباب باذن الله تعالى وهتف لها هاتف بالدخول
وعلى تقدير صحة تولد حكيم بن حزام قبل الاسلام في وسط بيت الله الحرام
فانما كان بحسب الاتفاق كما يتفق سقوط الطفل عن المراة والعجل عن البقرة
في الطريق وغيره على ان الكلام في تشرف الكعبة بولادته فيها لا في تشرفه
بولادته فيها لا في الكعبة فانه عليه السلام هو الكعبة الحقيقية لاهل الانتباه وقبلة القبائل
المقبلين الى الله كما روي عنه عليه السلام انه قال نحن كعبة الله ونحن قبلة الله وقال
ابن حماد رحمة الله شعر هو القبلة الوسطى ترى الوفد حولها ۞ لها حرم الله
المهيمن والحل ۞ واية الكبرى وحجته التي ۞ اقيمت على من كان منا عقل ۞ وقال
المولى العارف لطف الله النيشابوري رحمة الله تعالى شعر
طواف خانه كعبه ازان شد برهمه واجب ۞ كه انجا در وجود آمد علي ابن ابي طالب
واما ما ذكره من الترديد في قوله صلعم خليفتي فمردود بان ارادة خلافة بعد النبي
بفاصلة خلاف الظاهر والاصل فلا يعدل عنه الا بدليل ... كما لعقلاء
على ما يخفى قال المصنف رفع الله درجته المطلب الاول في ... طالب
المطلب الاول الايمان وبواسطة سيفه تمهدت قو... ... ميدت
اركانه وبواسطة تعليمه الناس حصلت لهم الايمان ... لم يشرك
بالله طرفة عين ولم يسجد لصنم بل هو الذي كسر الاصنام ... ف النبي صلعم
وهو اول الناس اسلاما روى احمد بن حنبل من عدة طرق انه اول من اسلم
واول من صلى مع النبي صلعم وفي مسنده ان النبي صلعم قال لفاطمة اما ترضين اني
زوجتك اقدم امتي سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما وحديث الدار يدل عليه
ايضا قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان عليا اول الناس
اسلاما فهذا امر مختلف فيه واكثر العلماء على ان اول الناس اسلاما هو خديجة
وقال بعضهم ابو بكر وقال بعضهم زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس

اسلاما

اسلاما من الرجال ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن العبيد
زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في تلخيص كتاب كشف الغمة انتهى اقول
لا يخفى ان الناصب اغمض عن اكثر الفضايل التي عدها المصنف في هذا المقام
لعدم امكان منعه ذلك واثبات نظير لها في شان خلفاء الثلثة وما ذكره
من الاختلاف في سبق اسلام علي عليه السلام خلف نشاء من تعصب بعض اخلاف
اجلاف اهل السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من اسلاف الطرفين واخلافهم
والمحاكمة تحكم حاوله من اراد تمويه حال ابي بكر وترويج شانه ويدفع كل ذلك
ما ذكره الشارح الجديد للتجريد عند قول المصنف المحقق قدس سره واقدمهم
ايمانا من غير تعقب بشيء من المناقشة حيث قال يدل على ذلك ما روي
عن النبي صلعم قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا عقب من هذه
المدة وقوله عليه السلام انه كان يقول انا اول من صلى وانا اول من امن بالله ورسوله ولا
يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر
عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا كان افضل منهم لقوله تعالى
والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال عليه السلام يوما على
المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت
قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر انتهى وقال القاضي
الارموي الشافعي في كتاب لباب الاربعين ان سبق اسلام علي عليه السلام
اقرب الى العقل لانه كان ابن عم النبي صلعم وفي داره مختصا به فالاقرب
عرض هذه المهمات العظيمة على الاقارب المختصين به ولذلك قال تعالى
وانذر عشيرتك الاقربين انتهى وقال ابن الصلاح في النوع التاسع و
الثلثون من كتابه في اصول الحديث قال الحاكم ابي عبد الله لا اعلم
خلافا بين اصحاب التواريخ ان علي بن ابي طالب رضي الله اولهم اسلاما
واستنكر هذا من الحاكم ابي عبد الله انتهى وقال ابن حجر في صواعقه صح عن سعد
بن ابي وقاص ... اسلم قبل ابي بكر اكثر من خمسة انتهى ولنعم ما قال ابو سعيد
الشبلي رحمة الله في جملة قصيدة له في مدح امير المومنين عليه السلام شعر
ذاك الذي لولاه ما اتضحت لنا ۞ سبل الهدى في غورة وشامة عبد الاله
وغيره من جهله ۞ ما زال منعكفا على اصنامه قال المصنف رفع الله درجته
المطلب الثاني العلم والناس كلهم بلا خلاف عيال على علي عليه السلام
في المعارف الحقيقية العلوم اليقينية والاحكام الشرعية والقضايا النقلية
لانه عليه السلام كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله صلعم
وهو اشفق الناس عليه لا ينفك عنه ليلا ولا نهارا فيكون بالضرورة

المطلب الثالث في العلم

واما بعيد ولادته ثلثة اقسام نفسانية وبدنية وخارجية

والقضاء يستلزم العلم والدين وروى الترمذي في صحيحه ان رسول الله صلعم قال انا مدينة العلم وعلي بابها وذكر البغوي في الصحاح ان رسول الله صلعم انا دار الحكمة وعلي بابها انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من علم امير المومنين فلا شك فيه فانه من علماء الامة والناس يحتاجون اليه فيه وكيف لا وهو وصي النبي في ابلاغ العلم وودايع حقايق المعارف فلا نزاع لاحد فيه واما ما ذكره من صحيح الترمذي فصحيح وما ذكره من صحاح البغوي فانه قال الحديث غريب لا يعرف هذا عن احد [illegible] غير شريك واسناده مضطرب فكان ينبغي ان [illegible] معايب [illegible] ليكون امينا في النقل انتهى **اقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا من ان الحديث انما يدل على كون علي عليه السلام من علماء الدين ولا نزاع فيه مراده به انه لا يدل على الخلافة التي هي المطلب الاعلى مردود بان الحديث على ما اوضحناه سابقا يدل على انه ع اعلم من الكل والاعلم اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا العارف المتاله عامر البصري قدس سره في قصيدة التائية بقوله **شعر** فعقلك سلطان واجناده القوى ٭ لا عضائه و النفس شبه مدينة ٭ لذلك قال النبي انا مدينة ٭ العلم فافهم ذا الحسن كيانه وان عليا بابها فاعرفنه ٭ وهذا الكلام مفصح بالخلافه واما ثانيا فلان المص انما لم يذكر ما ذكره البغوي آخرا من عيب الحديث لانه بعد موافقة ذلك الحديث معنى للحديث الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدح فيه تلك الغرابة بل قد صرحوا بان اختلاف الالفاظ الاحاديث مع توافق المعنى لا يخل بالصحة كما مر في مباحث النبوة عند تخريج ما افترى القوم على النبي [illegible] وسلم من تكلمه اثناء التلاوة بالغرانيق العلى فتذكر ثم [illegible] ان المراد بالباب في هذه الاخبار الكناية عن الحافظ [illegible] منه شيء ولا يخرج الا منه ولا يدخل اليه الا به [illegible] النبي صلعم وحكمته ثبت الامر بالتوسل به الى العلم و[illegible] وجب اتباعه والاخذ عنه وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على ذوي الافهام **قال المص** رفع الله درجته وفيه عن ابي الحمراء قال قال رسول الله صلعم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى بن الزكريا في زهده والى موسى بن عمران في بطشه فلينظر الى علي بن ابي طالب وروى البيهقي باسناده الى رسول الله صلعم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب

شاهد حضرت امير المومنين بانبياء در صفات انسان

انتهى

انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد خان في هذا النقل لانه ذكر ان في صحاح البغوي هذا الحديث وهذا كذب وباطل فان الحديث لم يذكره البغوي اصلا في صحاحه ولا في حسانه واثر الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك انه منكر مع ما نسب الى البيهقي لانه يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من هولاء الانبياء وهذا باطل فان غير النبي لا يكون افضل من النبي واما انه موهم لهذا المعنى لانه جمع فيه من الفضايل ما تفرق في الانبياء والجامع للفضايل افضل ممن تفرق فيهم الفضايل وامثال هذا من موضوعات الغلاة وان صح فيمكن حمله على ان [illegible] الفضايل انتهى **اقول** ان المص ما خان في نقله بل الناصب خان في [illegible] لعله [illegible] قول المص وفيه عن ابي الحمراء راجع الى ما سبق من لفظ الصحيح في قوله وروى الترمذي في صحيحه الخ ولو كان راجعا الى ما ذكره ثانيا في مرتب النقل عن البغوي كما توهمه الناصب لكان الظاهر ان يقول وفيها ليرجع الى لفظ الصحاح المذكور هناك بصيغة الجمع اذ لا يظهر في جملة ما نقل في هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير سواه وهو يقتضي ضمير المونث دون المذكر وعلى هذا الوجه للحكم بخيانة المص خصوصا عن هذا الناصب الخوان الملحد الشقي الوقيح المكذب الكذاب وقد بينا وجوه خيانته وتحريفه في مواضع من هذا الكتاب ثم اي اثر للوضع والنكر في حديث البغوي مع اتحاده في المعنى مع حديث الترمذي الذي سلمه ولم يتكلم علته وهل الاختلاف الا بتبديل المدينة بالدار فاعتبروا يا اولي الابصار واما ما ذكره من ان الحديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل الانبياء وهذا باطل فمدخول لظهور ان النبوة ليس الداخلة في تلك الفضايل المتفرقة فيجوز ان يكون افضلية الانبياء عليهم السلام عن علي ع باعتبارها كما قال الناصب سابقا في آية المباهلة من انه كيف يمكن المساوات والنبي [illegible] وسلم نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم بهذه الصفا[illegible] [illegible]دة في علي ع انتهى ولو سلم فلا نم بطلان ما اوهمه لما مر من [illegible] الله عليه وسلم في قوله تع وانفسنا وانفسكم هو علي ع وهو محال علم [illegible] المساوات فيما يمكن المساوات من صفات النفس ومساوي الافضل افضل قطعا ان قيل كيف يتحقق المساوات في جميع صفات النفس ومنها النبوة التي لم يحصل لعلي ع قلت ان اريد بالنبوة بعث انسان على الوجه المخصوص فظاهر ان ذلك ليس من صفات نفس النبي صلى الله عليه وسلم حتى يحتاج الى استثنائه وان اريد به الصفة النفسية الكاملة التي تنبعث منه البعث المذكور والممتنع ان يكون تلك الصفة حاصلة لا مستناعها غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا صلى الله عليه واله وسلم منع عن بعثتهم على الوجه المخصوص وعن اطلاق الا[illegible]

عليهم شرعا كما قيل بمثله فی منع اطلاق اسم الجوهر بمعنی موجود لافی موضوع
علی الله سبحانه وایضا یدل علی ذلک قوله صلعم علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل
وجه الدلالة مقابلة الجمع بالجمع یقتضی تقسیم الآحاد علی الآحاد فاذا قسم
علماء الامة کالشافعی مثلا فی مقابل نبی والاخر منهم کابی حنیفة فی مقابل
نبی اخر وهکذا ومن التبیین ان علیا والایمة من اولاده علیهم السلام
افضل من ابی حنیفة والشافعی فیلزم ان یکونوا افضل من النبی الواقع فی
مقابلة الشافعی والحنفی بمقتضی التقسیم لایقال ان وجه
الشبه حیث یجب ان یکون فی المشبه به اقوی یقتضی زیادة الکمال
فی انبیاء بنی اسرائیل فلایتم الاستدلال به لانا نقول بل الا ظهریة
عند العقل کاف فی ذلک کما قالوا به فی توجیه تشبیه صلواة النبی واله
علیهم الصلوة والسلام بالصلوة علی ابرهیم واله علیهم السلام سیما
وقت سماع ذلک الحدیث فافهم وبالجملة الدلایل علی تفضل امیر المومنین
من عدا نبینا صلعم من الانبیاء علیهم السلام ولاریب فی ظهور حال الانبیاء عم
کثیرة اقویها الآیات والاحادیث الدالة علی المشابهة وللاتحاد
والمماثلة والمشاکلة واذا اقامت الحجة علی فضل امیر المومنین عم علی من من الانبیاء
ولاح علی ذلک البرهان وجب علینا القول به وترک الخلاف فیه
ولایوحشنا منه خلاف العامة الجهال ولیس فی تفضیل سید الوصیین
وامام المتقین واخ رسول رب العالمین ونفسه بحکم التنزیل وناصره فی
الدین والی ذریته الایمة الراشدین علی بعض الانبیاء المتقدمین امر یحیله
العقل ولایمنعه السنة ولاترده القیاس ولایبطله الاجماع اذ علیه جم غفیر
من شیعته وقد نقلوا ذلک عن الایمة من ذریته علیهم السلام وتفصیل الکلام
فی هذا المقام وتقریبه الی المرام علی ما اشار الیه بعض الموحدین الاعلام
انهم اتفقوا علی ان المراتب الثابتة عند الله تعالی للانبیاء السابقة وغیرهم
من الاولیاء کمولانا امیر المومنین واولاده المعصومین علیهم ... ثابتة لهم من
روحانیة نبینا صلعم المعطی لهم مراتبهم فی العوالم الثلثة لانه قطب
الکل واذ کان کذلک وجب ان یکون الاولیاء من ایمتنا المقتبسین
عن النبی صلعم بجهتی روحانیته وجسمانیته افضل من الانبیاء واکمل واتم ولا
عجب فی افضلیة الولی المتضرع من النبی الکامل القایم مقامه والمشاهد لمعارجه
والمطلع علی جمیع مقاماته الشهودیة واحواله الملکوتیة عن النبی القاصر عن الکمال
الجمع الناقص فی الاطلاع علی حقایق مقامات الکامل وکیفیات معارجه
وتطوره بالاطوار الشهودیة وبالجملة الانبیاء لما کانوا فی الوجود الصوری

اسبق

اسبق من القطب المحمدی صلی الله علیه واله وسلم کان اخذهم عنه انما هو
باعتبار صورته المعنویة الحاصلة فی عالم العقول من حیث انه عقل الکل ونفس
الکل المندرجة فیه اجمالا ما هو فیما تحته من العوالم مفصلا واما اولیاءه فلتاخر
وجودهم الصوری عن وجوده الصوری کان اخذهم ما اخذوه عنه باعتبار
المقامین معا فتشارکوا الانبیاء فی المقام الاول واختصوا دونهم بالمقام
الثانی الذی هو مقام التفصیل لانه لما نزل الی عالم الطبیعة بالصورة الانسانیة
فصل فیه ما اجمل هناک وظهر فیه بمقامات الوحی الملکی ما لم یکن ولهذا
احتاج الانبیاء فی تد... الا ... الی الوحی المنزل علی ایدی الملایکة لتعریف
الحو... دینه وحد... الکمالات بذلک وبالمجاهدات فی الغزوات
والمحن والرزایا مخالفة القوم ... معهم فاولیاء نبینا صلعم
... دون منه جمیع ذلک علی التفصیل فتخلقوا بجمیع اخلاقه التی وصفها الله تعالی
بالعظم فی قوله تعالی وانک لعلی خلق عظیم والعظیم لایقول فی شیء عظیم الا
اذا کان فی غایة ما یکون من العظمة واقتدوا به فی جمیع مسالکه الاجمالیة
والتفصیلیة ثم حصل لهم مع تمام النسب المعنوی الحاصل لهم بسبب التشبیه
التام والتخلق الحقیقی بجمیع اخلاقه النسب الصوری والقرب اللحمی والدموی
فاشترکت المواد واتحدت الصور فکانوا فی الحقیقة هم هو وهو هم
باعتبار النسبتین فصاروا بذلک اهل الجمعیة التامات والمقامات العامة
فتحقق لهم مزید الفضل والاختصاص بالکمالات الحقیقیة علی من سواهم
من سایر الانبیاء والاولیاء کما تحقق له صلعم ذلک من غیر فرق وفی الدعاء
الماثور عن اهل البیت علیهم السلام امنت بسر ال محمد وعلانیتهم وظاهرهم
وباطنهم واشهد انهم فی علم الله وطاعته کمحمد صلی الله علیه واله فهم مقاماتهم
الالهیة وخ... النبوة فانها مقامات عزیزة الاحکام عزیزة المرام فاعرفها
جدا ... المعرفة التی وجبت علیک بقوله صلی الله علیه وسلم
من مات ... امام زمانه مات میتة جاهلیة والله الموفق قال الم...
رفع الله ... العلوم مستندة الیه اما الکلام واصول الفقه فظاهر
وکلامه فی النهج یدل علی کمال معرفته فی التوحید والعدل وجمیع جزئیات
علم الکلام والاصول واما الفقهاء فکلهم یرجعون الیه اما الامامیة فظاهر
واما الحنیفة فان اصحاب ابی حنیفة اخذوا عن ابی حنیفة وهو تلمیذ الصادق عم
واما الشافعیة فاخذوا عن محمد بن ادریس الشافعی وهو قرا علی محمد
بن الحسن تلمیذ ابو حنیفة وعلی مالک فرجع فقهه الیهما واما احمد بن حنبل
فقرا علی الشافعی فرجع فقهه الیه واما مالک فقرا علی اثنین احدهما

ربيعة الراى وهو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله بن عباس
وهو تلميذ علي ع والثاني مولانا جعفر بن محمد الصادق ع وكان الخوارج تلامذة
له ع واما النحو فهو واضحه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين ع
في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى الفجر ولم يتم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ذكر ان ابا حنيفة قرا على الصادق ثم ذكر
ان الشافعي قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع
فقهه اليهما ويفهم من هذا ان كل من قرا على احد يرجع فقهه اليه فيرجع فقه
جميع الائمة على هذا التقدير الى الصادق عليه السلام وفقه الصادق عنده
لا شك انه حق وصدق فلم يبق له بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة
واما قوله ان الشافعي قرا على محمد بن الحسن فهو كذب وباطل واما قوله
ان جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين ع
فان اراد ان اصحاب هذه العلوم ما استفادوا في تدوين هذه العلوم عن
غير كلام امير المؤمنين فهذا ممنوع كما لا يخفى وان اراد انهم استفادوا من كلام
باقي علماء الصحابة فهذا حق لا شك فيه انتهى اقول نسبة الشافعي
الى تلمذ محمد بن الحسن مما سبق اليه ابن ابي الحديد المعتزلي الحنفي في شرح
نهج البلاغة حيث قال اما هذه عبارته واما اصحاب ابي حنيفة كابي يوسف
وغيرهما فاخذوا عن ابي حنيفة واما الشافعي فقرا على محمد بن الحسن فرجع
فقهه الى ابي حنيفة وابو حنيفة قرا على جعفر بن محمد الصادق ع وجعفر قرا
على ابيه وينتهي الامر الى علي ع واما مالك بن انس فقرا على ربيعة الراى
وقرا ربيعة على عكرمة وقرا عكرمة على عبد الله بن عباس وقرا ابن عباس
على علي بن ابي طالب ع وان شئت رددت عليه فقه الشافعي بقراءته على
مالك كان ذلك لك انتهى كلامه بعبارته ويمكن ان يكون المص قد علم
بطلان تلك النسبة ايضا لكن لما وقع اثباتها في كلام ابن ابي الحديد الحنفي المعتزلي
وغيره اراد احاطة ما قيل في هذا المقام لئلا يقول [illegible] مذهب
ابن ابي الحديد ان تلمذ الشافعي لا ينحصر في مالك فلا يتم الارجاع على ان
النووي شيخ متاخري الشافعية قد صرح في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء
بان الشافعي روى عن محمد بن الحسن فيجوز ان يكون المراد من التلمذ في كلام المص
وكلام ابن ابي الحديد هذا واما ما فهمه من عبارة الكتاب وظن انه وجد ثمرة
الغراب فمجاب بان مراد المص من رجوع فقه ابي حنيفة وغيره الى امير المؤمنين ع
ان التلميذ فيما اخذ عن استاذه في علم وقوى عليه اساس تحصيله فيه
يرجع اليه لانه فيما اخذه من عند نفسه ايضا راجع اليه فلا يلزم ان يكون ارفض

والزبور

والتشريعات التي احدثها ابو حنيفة وبنى فيها على القياس والاستحسان المردودين
راجعا الى علي ع حتى لا يتوجه الاعتراض كما توهمه الناصب وهذا كما ان تلامذة
ابي حنيفة مع بقاء اسم التلمذ عليهم الى آخر العمر ورجوع فقههم اليه بلا نزاع
قد خالفوا ابا حنيفة في كثير من المسائل ولا يلزم من عدم توجه الاعتراض على فتوى
ابي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم ولهذا قد نقل الدميري الشافعي في كتاب حياة
الحيوان ان مولانا الصادق ع اعترض على ابي حنيفة في قياسه واستحسانه و
سنذكره في بحث القياس من مسائل اصول الفقه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره
الناصب من [illegible] فمردود بان المراد ان اصول تلك العلوم وكلياتها ومما تها
وحق[illegible]يعة [illegible] المؤمنين ع وخطبه فانها تتضمن من ذلك
ما لا زيادة عليه ولا غاية وراء ومن تامل الماثور في ذلك من كلامه ع علم ان جميع
ما اسهب المتكلمون من بعد تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك الجملة وشرح
لتلك الاصول وروي عن الائمة من اولاده عليهم السلام من ذلك ما لا يكاد يحاط
كثرة ومن احب الوقوف عليه وطلبه من مظانه اصاب منه الكثير العزيز الذي
فيه شفاء للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة وفي كتاب احياء العلوم للغزالي
ان اول من تصدى لدعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق علي ع وقد ناظر المحدة في مناقضات
القران واجاب في مسئلة الجاثليق حتى اسلم انتهى وقد اورد السيد المرتضى رض
جملة من ذلك في كتاب الغرور والدرر ثم قال لو هذا باب او بحثنا فيه اغترفنا
من بحر طهر يجرز اخرا وشؤبوب غمام ما طر وكل قول في هذا الباب لقائل اذا
اضيف اليه او قويس به كان كاضافة القطرة الى الغمرة والحصاة الى الحرة وانما
اشرنا اليه اشارة واومانا اليه ايماء انتهى وبهذا يحصل غرض المص من اثبات
تلمذ الجمهور له ع بواسطة ووسايط واما ما عدا تلك الكليات من المسائل الباطلة
كروية الله [illegible] اثبات الصفات الزائدة والقول بالجبر والكسب في افعال العباد
والاصول [illegible] من القياس والاستحسان ونحوهما فلا يقدح استفادتهما
عن غيره ع في [illegible] الاصول الصحيحة والمسائل الحقة الصريحة واليه المعتزلة
الذين هم م[illegible]ماء المتكلمين في علم الكلام قد اعترفوا بذلك كما يرشد اليه كلام
ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال في جملة كلامه وما اقول في
رجل يعزى اليه كل فضيلة وينتهي اليه كل فرقة وتتجاذبه كل طائفة فهو رئيس الفضائل
وينبوعها وابو عذرها وسابق مضمارها ومجلى حلبتها كل من برع فيها فمنه اخذ وله اقتفى
وعلى مثاله احتذى انتهى فما ذكره هذا الناصب في الشق لا يقدح في المقصود كما لا يخفى ولعله
اراد بباقي الصحابة في الشق الثاني من ترديده المردود ابا بكر وعمر وعثمان وقد علم في
تصانيف هذا الكتاب وفي غيره من فصول الخطاب مبلغ جهلهم ودنو كعبهم عن فقه

عن فقه الاحكام وفهم كلام الملك العلام فكان ينبغى ان يستحى عن الاشارة اليهم
فى هذا المقام واذا كان على اعلم الامة فهو اولى وارض بالامامة من غيره بقبح
تقديم المفضول على الفاضل وهل يحسن من ذى بصيرة وقادة والمعية نقاوة
وفراسة منيرة وفطنة مصيبة ولب ثاقب وراى صايب ان يقدم على
من صدر عنه علوم زاهرة واعلام باهرة وآيات ناطقة ومعجزات ظاهرة
قد وقعت الاشارة الى نبذ يسير منها من لا يعلم معنى الاب والكلالة من
القران ويسئل عن الله اين هو فيقول فى السماء على العرش ولم يعلم انه تعالى
لا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام وانه متعالى عن ان يحويه مكان او المكان
اوليق ان يفضل عليه من اعترف فى سبعين موضعا رده على عن خطايه
بانه لولا على لهلك عمر كما قال ابن عباد رحمه الله شعر هل مثل فتواك
اذ قالوا مجاهرة : لولا على هلكنا فى فتاوينا : وكان يتعوذ من معضلة ليس
لها ابو حسن ع واقر بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات فى الحجال فى الخمة
فى ايام خلافته صعصعة بن صوحان فى عنفوان شبابه وقصر فهمه عن ادراك
سوال المرئة المشتكية عن زوجها مع اعادتها لذلك ثلث مرات بعبارة
واضحة فى مقصودها الى ان نبهه كعب بن سور بذلك فى الفعل واحال جواب
سوالها عليه ثم استحسن ما اجاب به كعب عن سوالها بالطلب وولاه قضاء
البصرة لسترة عليه سوء فهمه وجهله قال القاضى ابو الحسن الماوردى الشافعى
فى الباب السابع من كتاب الاحكام السلطانيه وربما رفع الى ولاة المظالم
من غوامض الاحكام السلطانيه وربما رفع الى ولاة المظالم من غوامض الاحكام
ومشكلات الخصام ما يرشده اليه الخلفاء ويفتحه عليه العلماء ولا ينكر
منهم الابتداء ولا يستنكر ان يعلم بها الانتهاء كالذى رواه الزبير بن بكار عن
ابراهيم الحزمى عن محمد بن معص الغفارى ان امرءة اتت عمر بن الخطاب
فقالت يا امير المومنين ان زوجى يصوم النهار ويقوم الليل وانا اكره ان اشكوه
وهو يعمل بطاعة الله فقال نعم الرجل زوجك فجعلت تكرر عليه القول
وهو يكرر عليها الجواب فقال كعب بن سور الاسدى يا امير المومنين هذه امرءة تشكوا
زوجها فى مباعدته اياها عن فراشه فقال له عمر كما فهمت كلامها فاقض بينهما :
فقال له ان امرءتك تشكوك قال افى طعام ام شراب فقال لا فقالت
المرءة شعر يا ايها القاضى الحكيم رشده : الهى خليلى عن فراشى مسجده : زهده
فى مضجعى تعبده : نهاره وليله لا يرقده : فلست فى امر النساء احمده : فقال
الزوج شعر زهدنى فى فرشها وفى الحجل : انى امرء ذهلنى ما قد نزل : فى سورة النحل
وفى سبع الطول : وفى كتاب الله خوف ووجل : فقال كعب شعر

ان لها عليك

ان لها عليك حقا يا رجل : تصفها فى اربع لمن عقل : فاعطها ذاك ودع عليك
العلل : ثم قال ان الله تعالى قد احل لك من النساء مثنى وثلاث ورباع فلك
ثلثة ايام بلياليهن تعبد ربك فيهن ولها يوم وليلة فقال عمر والله ما ادرى
اى من امريك اعجب امن فهمك امر هذا الرجل وزوجته ام من حكمك فيهما
فقد وليتك القضاء بالبصرة وهذا القضاء من كعب والامضاء من عمر انما كان
حكما بالجايز دون الواجب لان الزوج لا يلزمه ان يقسم للزوجة الواحدة ولا
يجيبها الى الفراش اذا اصابها واحدة فيدل هذا على ان الولى المظالم ان
يحكم بالجايز دو[illegible] الاترى ان تقديم قليل العلم على مثل الشافعى وابى حنيفه
[illegible] جهلا لا بصيرة له بعلم السياسة وتدبير الاحوال
[illegible]ح العقلاء عليه فعله وقد قال الله تعالى هل يستوى الذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا
الالباب وقال ابو على بن سينا فى كتاب الشفاء فى فن الخطابه ينبغى ان يكون
المشير بصير المقدار حاجة كل الى كل وباحوال اهل الفضايل واهل الثروة منهم فيشير
بما ينتظم به شمل المصلحة فهذا الحكيم كما ترى كماله يوجب من طريق العقول الصحيحة و
الحكمة القديمة ان لا يقدم للمشورة الا العالم بمجامع الامور الحاوية لفنون المصالح
وما نطق به القران وشهد بصحته صريح العقل واوجبه الحكماء فلا سبيل الى بطلانه
ومما ينبغى ان ينبه عليه فى هذا المقام ان الفضل المستفاد من صيغة افعل التفضيل
كاعلم ونحوه فى اصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشى على الشى اى زاد عليه
ويقال رجل ذو فضل اى ذو كمال فى العلم او غيره ويجى ايض لمعان اخر قال الله تعالى
وفضل المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة اى زادهم فى الاجر
وقال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله به بعضهم على بعض وبما انفقوا
من اموا[illegible] به العقل والراى وقيل انه مطلق اراد به جميع ما فضل به الرجال
على النس[illegible]يادة فى الميراث والشهادة الى غير ذلك فعلى هذا القول الفاضل
هو الزايد و[illegible] هو الاعظم فى الزيادة ولفظة التى على وزن الافعل يستعمل
على قسمين احد[illegible]ل شيئ وقعت فيه الشركة وزاد الفاضل بمزية تخصصه
وتلك الم[illegible]س ما اشتركا فيه كمن يكون شجاعا وغيره اشجع منه او زيادة
بمزية اخرى لم يحصل له النقص كمن يزيد على الشجاعة بالسماحة والقسم الثانى
لتفضيل شيئ لم يقع فيه شركة كقوله تعالى خير مكانا واحسن مقيلا فهذه مقيدة
ومع الاطلاق يراد به الزيادة فى الفضل المشترك فيه وهو الاكثر فى دلالتها والمشهور
منها ولما تباينت الصفات من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع وقضاء الى ذلك
بين على ع وبين ابى بكر لم يجز لاجل ذلك ان يقال على افضل من ابى بكر ولهذا
قال على عليه السلام من فضلنى على ابى بكر جلدته جلد المفترى يعنى ع ان مفضله

علي ابي بكر وعمر قد افترى عليهما بما ليس فيهما من الفضل ولله در الشاعر حيث
يقول شعر متى ما اقل مولاى افضل منهما : اكن بالذى فضلت ومنتقصا
الم تران السيف تزرى بجده : متى قلت وهذا السيف تزرى بحده امضى من العصا
ولعله بهذا المعنى اقسم بالله تع عبد الرزاق بن همام الصنعانى احد النقات
المشهورين عند نسبة مذهب التفضيل اليه لقوله والله ما انشرح صدرى قط
ان افضل عليا على ابى بكر فافهم وافضل يستعمل على ثلثة اوجه يستعمل مع الالف
واللام كقولك زيد افقه من عمرو ومعناه يزيد فقهه ويستعمل مضافة كقولك
زيد افضل القوم فزيد بعض القوم لكن فضله يزيد على افضلهم وقد روى الجمهور عن
النبى صلعم انه قال لابنته فاطمة عليها السلام زوجتك اعظمهم حلما واقدمهم
سلما واحكمهم علما وهذه الكلمات النبوية على وزن افعل وهى تقتضى لعلى ع
الزيادة على غيره وان كان مساويا له فى الانسانية والمعنى الذى صار لاجله افضل
منهم هو بلوغ غاية الحكمة وادراك العلوم الربانية علما وعملا وهذا الالف
فى اعظمهم واقدمهم واعلمهم يسمى الف التفضيل وقد نقل عن سيبويه فيجب ان
يكون الالف فى صفات على ع دالة على فضله على ساير الانبيا لاجل الف
التفضيل ثم النقل عن سيبويه فيجب ان يكون له القرابة والصحابة وهو المطلوب

الالف فى صفات على عليه السلام
دالة على فضله وعلى سابر م

قال المص رفع الله درجته وعلم الفصاحة اليه منسوب حتى قيل فى كلامه
انه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباتة
حفظت من كلامه الف خطبة ففاضت ثم فاضت واما المتكلمون فاربعة معتزلة
واشاعرة وشيعة وخوارج وانتساب الشيعة اليه معلوم والخوارج كذلك
فان فضلاءهم رجعوا اليه واما المعتزلة فانهم انتسبوا الى واصل بن عطاء وهو
تلميذ ابى هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه محمد بن الحنفية وهو تلميذ ابيه عليه السلام
واما الاشاعرة فانهم تلامذة ابى الحسن على بن ابى البشر الاشعرى وهو تلميذ
ابى على الجبائى وهو من مشايخ المعتزلة انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول لاشك فى توغل امير المومنين فى العلم والفصاحة والاسرار المكنونة
التى لم يطلع عليها احد غيره : واما ما ذكر من رجوع طوايف اهل الكلام اليه فان
اراد به ان اصول كلامهم ماخوذة منه فهذا يوجب ان يكون اصول عقايد الخوارج
والمعتزلة والاشاعرة ماخوذا من امير المومنين وما كان ماخوذا عنه يكون
حقا وهذا لا يوافق مذهبه وان اراد به انهم ينتسبون اليه بلا اخذ العلم
والعقيدة فاثبات هذا لا يفيده فيما يدعيه انتهى اقول فيه اولا
ان علم امير المومنين عليه السلام وفصاحته لم يكن بالتوغل والتحصيل المتعارف
كما توهمه الناصب بل كان بالتائيد من الله تع ورسوله ولهذا فاق فى الكل

على الكل

على الكل وصار امام الكل فى الكل وثانيا ان ما ذكره من الترديد مردود وغير حاصر اذ المراد
كما اشرنا اليه سابقا انهم ينتسبون اليه ع فى اخذ العقايد الحقة من معرفة وجود
البارى ووحدانيته وصفاته وافعاله ومعرفة النبى وما جاء به مما لا يستقل العقل
باثباته من احوال المبداء والمعاد وهذا كما يقال ان محمد بن الحسن وابا يوسف
من تلامذة ابى حنيفة منتسبون اليه مع ظهور مخالفتهما له فى كثير من المسايل
الفرعية كما لا يخفى على من نظر فى كتبهم الفقهية فكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان يكون
ما احدثه المعتزلة والاشاعرة والخوارج من عند انفسهم سيما ما احدثه الخوارج
بعد الخروج على [illegible] وقهم من الدين حتى القول بالتبرى عنه ع ماخوذ عنه ع
الناصب [illegible] يل هذا الامثل ان يقول احد ان علوم بنى اسرائيل
[illegible] منتسبة من نبيهم موسى ع فيقول شقى غوى مثل هذا الناصب الجاهل
الغبى انه يلزم ان يكون ما احدثه بنوا اسرائيل بعد ارتدادهم من اعتقاد الوهية
العجل وحقية السامرى ونحو ذلك ايضا مقتبسا من موسى ع وايضا من البين
ان الفرق المتكثرة البالغة الى ثلث وسبعين فرقة من امة نبينا صلعم ينتسبون
اليه متمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعى انه على ما عليه النبى صلعم واله واصحابه الاخيار
ولا يلزم من اخبارنا بانهم من امته وداخلون فى ملته ومقتبسون من مشكاة
نبوته ان نكون قايلين بان اعتقاداتهم الباطلة ايضا دينا ومنوا فقا
لما عليه النبى واله واصحابه بل المقصود ان ما هو الحق منها فى نفس الامر
موافق لما عليه النبى صلى الله عليه وسلم واله واصحابه ولعمرى ان هذا الناصب
الشقى حقيق فى غباوته وكودنته واعوجاج فهمه المارق عن جانب المقصود
والصحيح من الكلام الى غيره بان ينشد على روحه الميشوم المستقر فى اسفل
دركات السقر شعر على نحت القوافى من معادنها : فما على اذا لم تفهم
البقر قال المص رفع الله درجته واما علم الطريقة فان جميع الصوفية
وارباب الاشارات والحقيقة يسندون الخرقة اليه واصحاب الفتوة يرجعون
اليه وهو الذى نزل عليه جبرئيل يوم بدر ينادى لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى
الا على وقال النبى صلى الله عليه وسلم انا الفتى اخو الفتى اما انه الفتى لانه سيد العرب
واما انه ابن الفتى فلانه ابن ابرهيم واما انه اخو الفتى فلانه اخ على الذى قال
جبرئيل فيه لا فتى الا على انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره
ان الصوفية هم تاركوا الصلوة والمعتقدون للحلول والاتحاد وكيف يجوز
نسبتهم الى امير المومنين مع هذا اعمالهم وعقيدتهم ثم ان انتساب الخرقة لا يوجب
اخذ العلم واخذ العلم هو المدعى وفى الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالناقة
العشواء يرتعى كل حشيش انتهى اقول اولا ان من شنع عليهم المص فى صدر

الكتاب في بحث عدم جواز الحلول على الله تعالى هم جمهور المتصوفة مقرونا بتاء
التفعل المقصود منه التكلف في الامر والمراد بهم صوفية الجمهور من اهل السنة
كما مر فلا منافاة بل قد وافق المص في ذلك شارح منهاج الفقه للنووي حيث
قال في بحث الوصايا من شرحه المسمى بنجم الوهاج ومن كان من هولاء الصوفية
كابن العربي والقطب البونوي والعفيف التلمساني فهولاء ضلال جهال
خارجون عن طريقة الاسلام فضلا عن العلماء الاعلام انتهى وثانيا ان المراد
بالخرقة ههنا العلوم الدنية والحقايق الالهية المخصوصة لعلي عليه السلام
دون غيره من الاولياء من الازل الى الابد كالنبوة بالنبي صلى الله عليه وسلم
وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محيي الدين الاعرابي في تصانيفهما وقال سيد
المتالهين حيدر بن علي الحسيني العبيدلي الاملي قدس سره في كتاب جامع الاسرار
ومنبع الانوار ان السر المنقول من امير المومنين واولاده المعصومين عليهم السلام
الى ساير تلامذتهم ومريديهم وهو عند العوام من الصوفية وغيرهم موسوم بالخرقة
وعند الخواص بسر الولاية فالذي قال العوام ان خرقة التصوف كانت لادم ع
وهو لبس من يد جبرئيل عليه السلام باذن الله تعالى وامره وكان من جنس
الصوف وغيره فوصل منه الى ولده شيث ع بالارث الصوري ومن شيث
الى اولاده ومنهم الى نوح ع ومن نوح الى اولاده ومنهم الى ابرهيم ع ومن
ابرهيم الى اولاده ومنهم الى محمد صلى الله عليه واله وسلم ومنه الى علي ع
ومن علي الى اولاده وتلامذته ومنهم الى تلامذتهم ومريديهم على الترتيب ليس
بصحيح ولا بمعقول لان الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان للنبي صلعم
بالاصالة لقوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين وانتقل منه الى ادم بطريق
العارية على سبيل الوصية ومن ادم الى ولده شيث بالارث الحقيقي المعنوي
ومن شيث ع على الترتيب المذكور الى محمد صلعم ومنه الى علي ومن علي الى
اولاده المعصومين وتلامذته وكذلك ينتقل من بعضهم الى بعض واما الخرقة
الصورية من الصوف او القطن او غيرهما ليست لها دخل في حصول سر الولاية
في الشخص فكانه استعارة ومجاز لتفهيم اهل الصورة واهل الظاهر والا نسبة
هذا المعنى الى الخرقة كنسبة لباس التقوى الى التقوى في قوله تعالى وريشا ولباس
التقوى وكذلك حال الفتوة والعقد المنسوب الى امير المومنين علي ع لانه اليق الى معنوية
واخذ اهل الصورة بالصورة ويعملون عليها غافلين عن معناها واكثر الاوضاع
صنعق اليد عن ديمة النبي صلى الله عليه واله وسلم والامام ع فقد علم بما ذكرنا
ان الناصب الفاقد للفلاح لا يعرف شيا من العرف والاصطلاح والا يفرق
بين الافساد والاصلاح فيعوي كالكلب الكلب على اولياء بني عبد المطلب

بيان خرقه صوفيه نزد عوام و خواص

المشهورة في العالم عند التحقيق هذا حاله انتهى واقول من تلك الاوضاع م

وكانه لم يسمع قولهم نحن بني عبد المطلب شعر ما عادانا بيت الا وقد خرب
وما عادانا كلب الا وقد جرب ❊ وقد جربنا ان الناصب قد جرب بل خرب
وافتقر القرار واضطرب ❊ فباع نبعة اصفهان بالغرب ❊ واغترب الى بخارا بل هرب
وهناك نجمه الشوم قد غرب شعر جزى الله ذاك الرجس فيما قد افتعل ❊ جزاء
كلاب العاديات وقد فعل قال المص رفع الله درجته وايضا جميع الصحابة
رجعوا اليه في الاحكام واستفادوا منه ولم يرجع هو الى احد منهم في شيء البتة
وقال عمر بن الخطاب في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر حيث رده عن خطاء
كثير انتهى قال الناصب خفضه الله اقول رجوع الصحابة اليه في الفتوى
غير بعيد لانه كان من مفتي الصحابة والرجوع الى المفتي من شان المستفتين وان
رجوع عمر اليه كرجوع الائمة والولاة العدل الى علماء الامة وما ذكره من قوله
لولا علي لهلك عمر فهو من فضايل عمر في عدله وصدقه وانصافه وتواضعه
انتهى اقول يفهم من كلام الناصب الشقي ان الصحابة بعد استوائهم مع
علي ع في تهيئه الاستنباط والافتاء فوضوا منصب الافتاء اليه ع
تسهيلا على انفسهم وعلى العامة كما عينوا شريحا وامثاله للقضاء لذلك وكما
يتعارف في بلاد الحنفية والشافعية والمالكية من تعيين واحد للافتاء
واخر للقضاء مع وجود من هو اعلم منهما كثيرا حاشا وكلا بل الاستفتاء
والافتاء منه عليه السلام انه كان في غوامض المسايل التي لم يكن من شان
صنف غيره من الصحابة ولو ارتقوا الى السماء للتهيؤ لاستنباطها والعلم
بحقايقها كما اشار اليه المص بعيد ذلك بقوله من الاحكام الغريبة التي يستحيل
ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما واما ما ذكره في توجيه
قول عمر لولا علي لهلك عمر فان اراد به انه قد صدر عنه تلك الكلمة
في مواطنها على وجه التواضع من غير افادة علي ع الحق له واقلاع جهله وخطائه
عنه بل كان الحق في ذلك المقام مع عمر فهذا التواضع حرام وان اراد ان
ذلك التواضع كان لافادته الحق له والتنبيه على مواضع جهله وخطائه
فقد ثبت الافضلية وصار تواضع الناصب لغوا قال المص
رفع الله درجته وفي مسند احمد بن حنبل لم يكن احد من اصحاب النبي صلعم يقول
سلوني الا علي بن ابي طالب ع وفي صحيح مسلم ان عليا ع قال على المنبر
سلوني قبل ان تفقدوني سلوني عن كتاب الله عز وجل فما من اية الا
واعلم حيث نزلت بحضيض جبل او بسهل ارض وسلوني عن الفتن فما من
فتنة الا وعلمت كبشها ومن يقتل فيها وكان يقول سلوني عن طرق
السماء واني اعرف بها من طرق الارض وقال علي ع علمني رسول الله صلعم

حديث سلوني

الف باب من العلم فى كل باب الف باب وقضاياه العجيبة اكثر من ان يحصى
كقسمة الدراهم على صاحب الارغفة وبسط الدية على القامصة والناخسة
والحاق الولد بالقرعة وصوبه النبى صلى الله عليه وسلم والامر بشق الولد نصفين
حتى رجعت المدعيتان الى الحق والامر بضرب عنق العبد حتى رجع الى الحق
وحكمه فى ذى الراسين بايقاظ احدهما واستخراج حكم الخنثى واحكام البغاة
عن على عليه السلام وغير ذلك من الاحكام الغريبة التى يستحيل ان يهتدى
اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما وحكم فى الجد انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاقضية والاحكام التى قضى فيها امير المؤمنين
فهو حق لا ارتياب فيه وهذا شانه وهو مشتهر فيه واما قوله فهذا
من وفور علمه كالبحر الزاخر الذى يتموج بما فيه ويريد القاء الدر الى الساحل
ليس من باب النزاع حتى يقيم فيه الدلايل واما قوله من سئل عن الكلالة والاب
لم يعرفهما فهو من المطاعن وستعرف جوابه فى محله ان شاء الله تعالى **اقول**
ههنا مقامان احدهما ذكره من تفرد على عليه السلام بحل المسايل الذى لا يهتدى
اليها غيره والثانى جهل غيره بالمسايل الذى لا يجهل لادنى عالم من اهل الدين
الجهل بها فضلا عن المتصدى لخلافة المسلمين والناصب اغمض عن جواب
الاول راسا واحال جواب الثانى على ما سيذكره فى المطاعن ونحن ايضا
نحيل فى رد جوابه بمبحثه فانتظر **قال المص** رفع الله درجته **المطلب
الثالث** الاخبار بالغيب وقد حصل منه فى عدة مواطن فمنها انه قال
فى خطبته سلونى قبل ان تفقدونى فوالله لا تسئلونى عن فئة تقتل مائة
وتهتدى مائة الا انبأتكم بناعقها وسائقها وقايدها فقام اليه رجل
فقال اخبرنى كم فى راسى ولحيتى من طاقة شعر فقال على ع والله لقد حدثنى خليلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم بما سالت عنه وان على كل طاقة من شعر
راسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا يستفزك
وان فى بيتك لسخلا يقتل ابن بنت رسول الله صلعم ولولا ان الذى سالت عنه
يعسر برهانه لاخبرت به ولكن اية ذلك بما انبأت به عن لعنك وسخلك
الملعون عنه وكان ابنه فى ذلك الوقت صغيرا وهو الذى تولى قتل الحسين ع
واخبر بعتبل ذى الثدية من الخوارج وعدم عبور الخوارج النهر بعد ان قيل له
عبروا وعن قتل نفسه وبقطع يدى جويرية ابن مسهر وصلبه ووقع فى ايام معوية
وتصلب ميثم التمار وطعنه بحربة عاشر عشرة واراه النخلة التى يصلب
على جذعها ففعل به ذلك عبيد الله بن زياد وبقطع يدى رشيد الهجرى
ورجليه وصلبه ففعل ذلك به وقتل قنبر قتله الحجاج وبافعال الحجاج التى

عمدت

قال الشافعى عرفنا احكام البغاة م

المطلب الثالث الاخبار بالغيب

تكم صح

وان على كل

صدرت عنه وجاء رجل اليه فقال خالد بن عرفطة قد مات فقال ع لم يمت
ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوايه حبيب بن جمار فقام رجل من
تحت المنبر فقال لامير المؤمنين انى لك شيعة ومحب فقال من انت قال انا
حبيب بن جمار قال اياك ان تحملها ولتحملنها وتدخل بها من هذا الباب
واوما بيده الى باب الفيل فلما كان زمان الحسين ع وابن زياد كان خالد
بن عرفطة على مقدمة عمر بن سعد وحبيب بن جمار صاحب رايته فسار بها
حتى دخل من باب الفيل وقال للبراء بن عازب يقتل ابنى الحسين وانت حى
لا تنصره فقتل الحسين ع وهو حى ولم ينصره ولما اجتاز بكربلا فى وقعة صفين
بكى وقال والله مناخ ركابهم وموضع قتلهم واشار الى ولده الحسين ع واصحابه
... بر بمارت بغداد وملك بنى العباس واحوالهم واخذ المغول الملك
منهم وبواسطة هذا الخبر سلمت الحلة والكوفة والمشهدان من القتل
فى واقعة هلاكو لانه لما ورد كاتبه والدى والسيد ابن الطاوس والفقيه ابن
ابى العز وسالوا الامان قبل فتح بغداد فطلبهم فخافوا فمضى والدى رحمه الله
خاصة فقال كيف اقدمت على المكاتبة قبل الظفر فقال له والدى لان امير
المؤمنين ع اخبر بك وقال انه يرد الترك على الاخر من بنى العباس يقدمهم
ملك ياتى من حيث بدا ملكهم جهورى الصوت لا يمر بمدينة الا فتحها
ولا ترفع له راية الا نكسها الويل الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر
والاخبار فى ذلك كثيرة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
من ضرورات الدين ان علم الغيب لا يعلمها الا هو مخصوص بالله تعالى
والنصوص فى ذلك كثيرة وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم
ما فى البر والبحر الاية ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث الاية فلا يصح
لغير الله تعالى ان يقال له انه يعلم الغيب ولهذا لما قيل عند رسول الله صلعم
فى الرجز وفينا نبى ويعلم ما فى الغد انكر على قايله وقال دع هذا وقل غير
هذا وبالجملة لا يجوز ان يقال لاحد فلان يعلم الغيب نعم الاخبار بالغيب
بتعليم الله تعالى جايز وطريق هذا التعليم اما الوحى او الالهام عنده من يجعله
طريقا الى علم الغيب فان صح ان امير المؤمنين اخبر بالمغيبات فلا بد ان يقال
انه كان بتعليم من الله تعالى اما بالالهام كما يكون للاولياء او بالسماع من رسول
الله صلعم وبعض الناس على انه كان يعلم بالعلم الموسوم بالجفر والجامعة
وهو ايضا من تعليم الله تعالى فكان ينبغى له ان يبين حقيقة هذا ولا يطلق القول
بالاخبار بالغيب واما ما ذكر من الاخبار بوقايع خروج الترك وخراب
بغداد فقد جاء فى بعض الاحاديث الاخبار عنه وهو بتعليم الله تعالى كما يقتضيه

فانه يوهم ان النبى لم يكن له
الاخبار بالغيب م

بنصوص الكتاب وضرورة الدين انتهى **اقول** ماذكره الناصب يرجع
الى مناقشة لفظية ومع هذا لم يقل المص ان امير المومنين ع يعلم الغيب حتى يكون
منافيا لمدلول الآية بل قال انه اخبر بالغيب ليشعر بالعدول عن ذلك على
ان المراد الاعلام بذلك بتعليم الله تع والهامه وبالجملة انا لم ندع انه ع
كان يعلم الغيب بل المدعى انه كان لنفسه القدسية استعداد ان تتنفس
بالامور الغيبية عن افاضة جود الله تع او ان الطالع اللوح المحفوظ كما
ذكره الشيخ ابن الحجر العسقلانى فى شرح صحيح البخارى فى شان ابنه الحسن ع
فى حالة الرضاع او يخبر بالاستنباط من الجفر والجامعة الذى اختص به دون
غيره وفرق بين علم الغيب الذى لا يكون مستفادا من سبب يفيده وذلك
انما يصدق على الله تع اذ كل ما علم من عداه تع فهو مستفاد من جوده اما
بواسطة او بغير واسطة فلا يكون علم غيب وان كان اطلاعا على امر
غيبى لا يتاهل للاطلاع عليه كل الناس بل يختص بنفوس خصت بعناية
الهية كما قال تع عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
الآية فلينظر الناصب الشقى ان صاحب هذه النفس هل كان على عليه السلام
او من كان راس ماله السوال وافحمه مخدرات الحجل **قال المص**
رفع الله درجته **المطلب الرابع** فى الشجاعة وقد اجمع كافة الناس
على ان عليا ع كان اشجع الناس وتعجبت الملائكة من حملاته وفضل النبى
صلى الله عليه وسلم قتله لعمرو بن عبد ود على عبادة الثقلين وناداه جبرئيل
لا سيف الا ذو الفقار وروى الجمهور ان المشركين كانوا اذا ابصروا
عليا ع فى حرب عهد بعضهم الى بعض انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول شجاعة امير المومنين ع امر لا ينكره الا من انكر وجود الرمح السماك
فى السماء او حصول درع السمك فى الماء مقدام اذا الابطال تحجم لبات
اذ الملاحم سحج هذا امما يسلمه الجمهور وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه
الدليل انتهى **اقول** كلام المص كما صرح فى اختصاص امير المومنين ع
بالاشجعية الموجبة لتفضيله على غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل
عليها فان سلمه الجمهور كما قاله هذا الناصب فقد ثبت المدعى الحمد لله
على الوفاق وان لم يسلموا ذلك وعاندوا فضحوا انفسهم بالمكابرة
الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجرى فى كلام المص فى تفاصيل
مجاهداته فى غزوات النبى صلى الله عليه وسلم ما يسد به باب المكابرة
وطريق المنازعة والمشاجرة **قال المص** رفع الله درجته **المطلب
الخامس** فى الزهد لا خلاف فى انه كان ازهد من على بن ابى طالب كان

المطلب الرابع فى الشجاعة

المطلب الخامس فى الزهد

[illegible] عن زمانه طلق الدنيا ثلاثا قال قبيصة
بن جابر ما رايت فى الدنيا ازهد [illegible]

قوت الشعير غير المادوم لم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز ما علمنا
ان احدا كان فى هذا الامر بعد النبى صلى الله عليه وسلم ازهد على بن ابى طالب
وروى اخطب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله صلعم يقول يا على
ان الله زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هى احب اليه من زهدك
فى الدنيا وبغضها اليك وحبب اليك الفقراء فرضيت بهم اتباعا ورضوا بك
اماما يا على طوبى لمن احبك وصدق عليك والويل لمن ابغضك وكذب
عليك فحقيق على الله ان يقيمه مقام الكذابين انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول اما زهد امير المومنين فهو مسلم عند الجمهور ولو اخذنا فى الحكايات الدالة على
زهده مما رواه جمهور اصحابنا لطال الكتاب وهذا الرجل يزعم ان اهل السنة
والجماعة ينكرون فضايل امير المومنين حاشاهم عن ذلك انما ينكر فضايل
الشمس الخفافيش انتهى **اقول** الكلام فى الازهدية المستلزمة للافضلية
لا فى اصل الزهد الذى وصفوا به ساير فقراء اهل الصفة حتى ابى هريرة فان صح
ماذكره الناصب من عدم انكار اهل السنة لذلك فنعم الوفاق **قال المص**
رفع الله درجته **المطلب السادس** فى الكرم لا خلاف فى انه عليه السلام كان
اسخى الناس جاد بنفسه فانزل الله فى حقه ومن الناس من يشرى نفسه
ابتغاء مرضات الله وتصدق بجميع ماله فى عدة مرار وجاد بقوته ثلثة
ايام وكان يعمل بيده حديقة حديقة ويتصدق بها انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول جود امير المومنين اشهر من سخاء البحر والسحاب واظهر من
موج القاموس بالعباب فهو اسخى من مدرار الهواطل اذا فاض على
الرمال واجود من سيل دمث يسيل بين الجبال انتهى **اقول**
الظاهر ان من كان اسخى من ابى بكر وعمر وعثمان وامثالهم بمراتب لا تحصى
فان ضمن الناصب اعترافه بذلك اعترافه لهذا كما يقتضيه طريق
الاول فنعم الوفاق والا فقد اثبت المص كونه اسخى على رغم انف
هذا الناصب المرتاب ولم يف كلامه بالجواب **قال المص** رفع
الله درجته **المطلب السابع** فى استجابة دعائه كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قد استعد به وطلب تامينه على دعائه يوم المباهلة ولم يحصل
هذه المراتب لاحد من الصحابة ودعا ع على انس بن مالك لما استشهده
على قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم
واعتذر بالنسيان فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض لا تواريه
العمامة فبرص ودعا على المغيرة بالعمى لاجل نقل اخباره الى معوية فعمى
وردت الشمس عليه مرتين لما دعا به ودعا فى زيادة الماء لاهل الكوفة

المطلب السادس فى الكرم

المطلب السابع فى استجابة دعائه

لما خافوا الغرق فنقص حتى ظهرت الحيتان الا الجري والمارماهي والزمار وتعجب
الناس من ذلك واما حسن الخلق فبلغ فيه الغاية حتى نسبه اعداؤه الى
الدعابة وكذا الحلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفاطمة عليها السلام
اني قد زوجتك من اقدم الناس سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكر في هذا المطلب من استجابة دعاء
امير المومنين فهو امر لا ينبغي ان يرتاب فيه واذا لم يكن دعاء سيد الاولياء مستجابا
فمن يستجاب له الدعاء واما ما ذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم استسعد بدعائه
فقد ذكرنا سر هذا الاستسعاد والاشتراك في الدعاء في المباهلة ان هذا من
عادات اهل المباهلة ان يشاركوا القوم والنساء والاولاد في الدعاء
ويفهم منه ان النبي صلى الله عليه وسلم استسعد بدعائه الاحتياج الى
الاستسعاد هذا باطل عقلا ونقلا اما عقلا ان النبي صلى الله عليه وسلم
لا شك مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة فلا يحتاج الى
استسعاد الغير واما نقلا فلان الاشتراك في الدعاء في المباهلة لم يكن
للاستسعاد بل لما ذكرنا واما ما ذكر ان امير المومنين استشهد من انس
بن مالك فاعتذر بالنسيان فدعا عليه فالظاهر ان هذا من موضوعات
الروافض لان خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان لكثرة
سماع السامعين كالمستفاض فاي حاجة الى الاستشهاد من انس وان
فرضنا انه استشهد ولم يشهد انس لم يكن من اخلاق امير المومنين ان يدعوا
على صاحب رسول الله صلعم ومن خدمه عشر سنين بالبرص وضع الحديث ظاهر
انتهى اقول استجابة دعوة النبي صلعم خصوصا في مادة مخصوصة لا ينافي عند
العقل توقفه على شرط توقفه على شرط كاجتماع غيره معه ولولا مدخليتهم
عليهم السلام في اجابة الله تعالى لدعائه صلعم لما طلب تامينهم بقوله اذا انا
دعوت فامنوا اي قولوا امين ومعنى امين اللهم افعل ذلك او استجب
هذا الدعاء واما ما ذكره من النقل فقد اتينا عليه سابقا بما وافق العقل
كما مر لكن ما ذكره من عدم الاحتياج الى الاستشهاد مدفوع بان اكثر السامعين
كانوا قريش واتباعهم وقد اتفقوا على انكار حقه والنص الوارد في شانه واخذ
الخلافة منه كما مر فكيف لا يحتاج الى الاستشهاد من انس وهو من الانصار ويويد
هذا ما نقله الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من روساء المعتزلة
انه قال اولا الامامة بالنص والتعيين ظاهر مكشوفا وقد نص النبي صلى الله عليه وسلم
على علي عم في مواضع واظهره اظهارا لم يشتبه على الجماعة الا ان عمر كتم ذلك
وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتامل واما استبعاده عن

اخلاق امير المومنين ع ان يدعوا على صاحب رسول الله صلعم وخادمه بظهور
البرص عليه فهو تعصب بارد لانه اذا لم يشهد انس لاظهار حق قربى
النبي صلعم بما علم به يقينا فقد اخل بما وجب عليه وخدمته فاقل مرتبة
جزائه في الدنيا الدعاء اليه بالامراض الساخرة وسيذوق وبال امره في الاخرة
قال المص رفع الله درجته اما البدنية في الفضايل البدنية
وينظمها مطلبان الاول في العبادة لا خلاف في انه عم كان اعبد الناس ومنه
تعلم الناس صلوة الليل والادعية الماثورة والمناجات والادعية في الاوقات
الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ في العبادة الى انه كان يوخذ النشاب من
جسده عند الصلوة لانقطاع نظره عن غير الله تعالى بالكلية وكان مولانا زين العابدين
يصلي في اليوم والليلة الف ركعة ويدعو بالصحيفة ثم يرمي بها كالمتضجر ويقول
انى لي بعبادة علي عليه السلام قال الكاظم عم كان يوما في حرب صفين
مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين يراقب الشمس فقال ابن عباس ليس
هذا وقت صلوة ان عندنا لشغلا فقال علي عم فعلى ما نقاتلهم على الصلوة و
هو الذي عبد الله تعالى حق عبادته قال والله ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا
الى جنتك ولكن رايتك اهلا للعبادة فعبدتك انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول عبادة امير المومنين لا يقاربه العابدون ولا يدانيه الزاهدون
الملايكة عاجزون عن تحمل اعبايها واهل القدس معترفون من بحار صفايها
وكيف لا هو من اعرف الناس بجلال القدس وجمال الملكوت واعشق النفوس
الى وصال عالم الجبروت واما ذكر انه عبد الله حق عبادته فهذا لا يصح لان
النبي صلى الله عليه وسلم قال مع كمال عبادته ما عبدناك حق عبادتك و
اتفق العارفون ان العبد لا يقدر احد ان يعبده حق عبادته من الوجه الخاص
حيث جعل قوله قال ما عبدتك خوفا من نارك الخ تفسيرا وتعليلا لذلك
ولم يرد انه عم عبده حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفا انواعا واشخاصا
على ان ذلك ليس ببعيد صدوره منه عم على قياس ما ذكره ابن حجر المتاخر
في رسالته الموسومة بخيرات الحسان من انه لما حج ابو حنيفة دخل الكعبة وقال
يا رب عرفتك حق معرفتك مع ما نسب الى النبي صلعم سبحانك ما عرفناك
حق معرفتك لكن للمص قدس سره ان يدعي لعلي عم عبادته تعالى حق عبادته وان كان
المراد العبادة اللايقة بشان ضعيفة من الاولياء فتامل قال المص
رفع الله درجته المطلب الثاني في الجهاد انما شيدت مباني الدين و
تثبت قواعده وظهرت معالمه بسيف مولانا امير المومنين وتحيرت الملايكة
من شدة بلايه في الحرب ففي غزاة بدر وهي الداهية العظمى على المسلمين

الثاني البدنية الفضايل
المطلب الاول في العبادة

انما نقاتلهم صح

والدلايل على هذا مذكورة في محال اخرى
اقول كلام المص صريح في ذلك اراد
ان عليا عم عبد الله تعالى حق عبادته

وما عبدتك حق عبادتك الخ وهذا اذا
قال ابو حنيفة عرفتك حق معرفتك صح

المطلب الثاني
في الجهاد

واول حرب ابتلوا بها قتل صناديد قريش الذين طلبوا المبارزة كالوليد
بن عتبه والعاص بن سعيد بن العاص الذى احجم المسلمون عنه ونوفل
بن خويلد الذى قرن ابا بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة واوثقهما بحبل وعذبهما وقال
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لما عرف حضوره في الحرب اللهم اكفني
نوفلا ولما قتله علي ع قال رسول الله صلعم الحمد لله الذى اجاب دعوتي فيه
ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد واحد حتى يقتل نصف المقتولين و
كانوا سبعين وقتل المسلمون كافة وثلثة الاف من الملايكة المسومين
النصف الاخر وفي غزاة احد انهزم المسلمون عن النبي صلى الله عليه وسلم
ورمي رسول الله ص وضربه المشركون بالسيوف والرماح وعلي ع يدافع عنه
فنظر اليه النبي صلعم بعد افاقته من غشيته وقال ما فعل المسلمون فقال
نقضوا العهد وولوا الدبر فقال اكفني امر هولاء فكشفهم عنه وصاح صايح
بالمدينة قتل رسول الله صلعم فانخلعت القلوب ونزل جبرئيل ع قايلا
لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال للنبي صلعم يا رسول الله لقد عجبت
الملايكة من حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي صلعم لقد ذهبت ما يمنعه
ذلك وهو مني وانا منه ورجع بعض الناس لثبات علي ع ورجع عثمان
بعد ثلثة ايام فقال له النبي صلعم لقد ذهبت بها عريضا وفي غزاة الخندق
احدق المشركون بالمدينة كما قال الله تعالى اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل
منكم ونادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي ع وقد قتل امير المومنين ع
عمرو بن عبد ود وقال ربيعة السعدي اتيت حذيفة اليمان فقلت يا
ابا عبد الله انا لنتحدث عن علي ومناقبه فيقول اهل البصرة انكم لتفرطون
في علي فهل تحدثني بحديث فقال حذيفة والذى نفسي بيده لو وضع جميع
اعمال اصحاب محمد صلعم في كفة الميزان منذ بعث الله محمدا الى يوم القيمة
ووضع عمل علي ع في الكفة الاخرى لرجح عمل علي ع على جميع اعمالهم فقال
ربيعة هذا الذى لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف لا يحمل واين
كان ابو بكر وعمر وحذيفة وجميع اصحاب النبي صلعم يوم عمرو بن عبد ود
وقد دعا الى المبارزة فاحجم الناس كلهم ما خلا عليا فانه نزل اليه
فقتله والذى نفس حذيفة بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل
اصحاب محمد صلعم الى يوم القيمة وفي يوم الاحزاب تولى امير المومنين ع
قتل الجماعة وفي غزاة بني المصطلق قتل امير المومنين ع مالكا وابنه وسبى
جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي صلعم وفي غزاة خيبر كان الفتح فيها
لامير المومنين ع قتل مرحبا وانهزم الجيش بقتله وغلقوا باب الحصن واخذوا

فتحه امير المومنين ورمي به وجعله
جسرا على الخندق للمومنين وظفروا بالحصن م

القايم

القايم وكان ينقله سبعون رجلا وقال ع والله ما قلعت باب خيبر بقوة
جسمانية بل بقوة ربانية وفي غزاة الفتح قتل امير المومنين الحويرث بن نقيل
بن كعب وكان يوذى النبي صلعم وقتل جماعة وكان الفتح على يده وفي غزاة
حنين حيث استظهر النبي صلى الله عليه واله وسلم بالكثرة فخرج بعشرة الاف
من المسلمين فعانهم ابو بكر وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم
ولم يبق مع النبي صلعم سوى تسعة من بني هاشم فانزل الله تعالى ثم وليتم مدبرين
ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المومنين يريد عليا ع ومن ثبت معه وكان
علي ع بالسيف بين يديه والعباس عن يمينه والفضل عن يساره وابو سفيان
بن الحرث ممسك بسرجه ونوفل وربيعه ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير
بن عبد المطلب وعتبه ومعتب ابنا ابي لهب وقتل امير المومنين عليه السلم
جمعا كثيرا فانهزم المشركون وحصل الاسر وابتلى ع بجميع الغزوات وقتال
الناكثين والقاسطين والمارقين وروى ابو بكر ابن الانباري في اماليه
ان عليا ع جلس الى عمر في المسجد وعنده ناس فلما قام عرض واحد بذكر
منسبته الى التيه والعجب فقال عمر حق لمثله ان يتيه والله لولا سيفه لما
قام عمود الاسلام وهو بعد اقضى الامة وذو سابقتها وذو شرفها فقال
له ذلك القايل فما منعكم يا امير المومنين عنه قال كرهناه على حداثة السن
وحبه بني عبد المطلب وحمل سورة براءة الى اهل مكة وكان النبي صلعم
انفذها مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل وقال ان ربك يقريك السلام
ويقول لك لا يوديها الا انت او احد منك وفي هذه القصة واخذها
كفاية في شرف علي ع وعلو مرتبته باضعاف كثيرة على من لم يوثق على
ادائها وهذه الشجاعة مع خشونة ماكله فانه لم يطعم البر ثلثة ايام بل
كان ياكل الشعير بغير ادم ويختم على جرابه ليلا يودمه الحسنان عليهما السلم
وكان كثير الصوم كثير الصلوة مع شدة قوته حتى قلع باب خيبر و
قد عجز عنه المسلمون وفضايله اكثر من ان يحصى انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول ما ذكر من البلاء امير المومنين ع في الحروب مع رسول الله صلعم
فهذا امر لا شبهة فيه وكان في اكثر الحروب صاحب الظفر وهذا المشهور
مسلم الكلام لا احد فيه وما ذكر من بلايه يوم بدر وانه قتل الرجال من صناديد
قريش فهو صحيح وهو اول من بارز في الصف يوم بدر حين خرج عتبه و
شيبه والوليد بن عتبه وطلبوا المبارز فخرج اليهم فتية من الانصار
فقالوا اخرجوا لا نبارزكم ثم نادوا يا محمد فلتخرج الينا اكفاءنا من قريش
فقال رسول الله صلعم يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا فخرجوا وبارز عبيدة

بن الحارث عتبة وحمزه وشيبة وعلى الوليد فقتل على الوليد وحمزه وشيبة
واختلف الضرب بين عتبه وعبيده فعاونه على وحمزه وقتلوا عتبه وهذا
اول مبارزة وقع في الاسلام وكان امير المومنين فارسه واما ما ذكر من بلائه
يوم احد فهو صحيح ولكن كان الصحابة رض ذلك اليوم صاحبي بلاء وكان
طلحه بن عبد الله صاحب البلاء ذلك اليوم وكذا سعد بن ابي وقاص
وابى دجانه وجماعة من الانصار واما ما ذكر من امر يوم حنين وان ابا بكر عانهم
فهذا من الاكاذيب وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكان هو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب رايتهم ولكن رجل
من المسلمين اعجبه الكثرة فانزل الله تلك الاية واما ما ذكر ان عتبه
ومعتب ابني ابى لهب وقفوا عند النبى صلعم يوم حنين فهذا من عدم علمه
بالتاريخ الم يعلم ان عتبه دعا عليه رسول الله صلعم ان يسلط الله عليه كلبا
من كلابه فافترسه الاسد وذلك قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر
مع رسول الله صلعم فى غزوة حنين وهذا من جهله باحوال الب ... واما قصة
سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقته قبل هذا وانه كان لاجل ان يعتبر العرب
على نبذ العهد لانه لم يكن ابو بكر معزولا فاداء سورة براءة وهذا الكلام
لا يرتضيه احد من المسلمين ان مثل ابى بكر وكان شيخ المهاجرين وامين
رسول الله صلعم لا يثق عليه رسول الله فى نبذ العهد وقراءة سورة البراءة
وهذا من غاية تعصبه وجهله باحوال الصحابة انتهى اقول اما ما ذكره
من انه خرج الى الابطال الثلث الكفرة فتية من الانصار فقالوا الخزلا نبارزهم
الخ فالظاهر انه اراد بذلك تمهيد عذر لتوقف ابى بكر وعمر وعثمان عن الخروج
اليهم وفيه انهم لو كانوا راغبين الى الجهاد فى سبيل الله لكانوا من حيث
انهم شيوخ المهاجرين اولى بالمبارزة الى الخروج من فتية الانصار واما ما ذكره
بقوله ولكن كان الصحابة ذلك اليوم صاحب بلاء كطلحة الخ ففيه ان الكلام
فى تفضيل على ع فى الشجاعة والمهاجرة على الخلفاء الثلثه الذين فروا
ذلك اليوم وانهم تقدموا عليه من غير استحقاق فاثبات شجاعة طلحة
وسعد اليمن ولا يغنى من جوع كما لا يخفى ولو قال كان لابى بكر وعمر ايضا
فى ذلك اليوم بلاء الخوف والوجل لكان اولى من ذلك وبالجملة بلاء
هولاء وعلمهم انما كان لهم كحركة المذبوح لحركة قليلة لقصور عنهم رياء
وجبنه كما قال تعالى فى سورة الاحزاب وهو القوم قتيلا ولو كانوا
فيكم ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب المصنف فى خبر اصابة ابى بكر
للقوم بالعين فهو عين الكذب والمين كيف وقد اتى وقد سابعدنا

والمجاهدة

فذلك

فى ذلك ابن ابى الحديد المعتزلى بقوله تعريضا الى ابى بكر على ما يدل عليه سياق
كلامه شعر واعجب انا من القوم كثرة نعمل شيأ ثم هرول مدبرا
وضاق عليه الارض منعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمراء وقال فى ذلك
بعض الفصحاء ابو بكر عانهم وعلى اعانهم بتصديق ذلك الشارح الجديد للتجريد
فقال قد سار النبى صلى الله عليه واله وسلم فى عشرة الاف من المسلمين
فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن تغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم
انتهى ومن المتبين ان الاصابة بالعين انما يتفرع على مثل هذا التعجبات كما لا يخفى
والفضل الاصابة بالعين ليس امرا اختياريا يمكن ان يتنزه عنه صاحبه باختياره
سواء كان شيخا او شابا فلا وجه لتعجبه عن صدور ذلك من ابى بكر بقوله وكيف
يعين ابو بكر اصحاب رسول الله صلعم وهو ذلك اليوم شيخ المهاجرين الخ و
بالجملة الاصابة بالعين انما يكون من رذالة الطبع وضيق العين الحاصلة من ضيق
الحوصلة وكان ابو بكر كذلك لانه مع كونه تيميا من ارذل طوايف قريش
كما اشرنا اليه سابقا كان فى الجاهلية معلما للصبيان وفى الاسلام كرابيسا
خياطا وكان ابوه صياد القمارى والدباس وبعد ما صار اعمى ولم يكن يقدر ولده
ابو بكر على قوته كان ياخذ الاجره من عبد الله بن جدعان احد روساء مكة
على ان ينادى الاضياف على مايدته ولهذا روى انه لما وصل خبر خلافة ابى بكر
الى ابيه ابى قحافه استبعد ذلك وقال اللهم لا واضع لما رفعت ولا رافع
لما وضعت واما ما ذكر من ان عتبه ابن ابى لهب دعا عليه رسول الله صلعم ان
يسلط الله عليه كلبا الخ فهو شيء رواه القاضى عياض المالكى فى باب استجابة
دعائه صلعم من كتاب الشفاء مرسلا وليس بمذكور فى الصحاح وقد صرح ابن
عبد البر بخلافه فى كتاب الاستيعاب موافقا لما فى هذا الكتاب حيث قال فى
ترجمة عتبة ان عتبة بن ابى لهب واسم ابى لهب عبد العزى ابن عبد المطلب بن
هاشم القرشى الهاشمى اسلم هو واخوه معتب يوم الفتح وكانا قد هربا فبعث
العباس فيهما فاتى بهما فاسلما فسر رسول الله صلعم باسلامهما ودعا لهما وشهدا
معه حنينا والطايف ولم يخرجا من مكة ولم ياتيا المدينة ولهما عقب عند
اهل البيت انتهى وقال فى ترجمة معتب ان معتب بن ابى لهب بن عبد المطلب
بن هاشم القرشى له صحبة اسلم عام الفتح وشهد حنينا مسلما مع رسول الله صلعم
هو واخوه عتبه وفقئت عين معتب يوم حنين واسم ابى لهب عبد العزى
بن عبد المطلب بن هاشم وام معتب هذا ام جميل ابنة حرب بن اميه وهى
حمالة الحطب امرأة ابى لهب انتهى واما ما ذكر من انه حقق قصة سورة براءة
قبل هذا فقد سبق منا بطلان حقيقته وانه فى عدم الثبوت اوهن من نسج العنكبوت

الثالث في الفضايل الخارجية وفيه مطالب المطلب الاول

قبل هذا فقد سبق منا بطلان حقيقته وانه دايما مجرد حسن ظنه بابي بكر وتعبيره عنه
بشيخ المهاجرين وامين رسول رب العالمين فلا يسمن ولا يغني من جوع
فهذا معلم الملكوت قد لعن والمجرد عن ساحة قدس اللاهوت وبلعم صاحب
موسى قد زل قدمه بعد الثبوت فما ظنك بمعلم الصبيان ومن صحب النبي
لاغراض دنية سبق لها التبيان والتبيان والله المستعان
قال المص رفع الله درجته اما الثالث في الفضايل الخارجية
وفيه مطالب المطلب الاول في نسبه لم يلحق احد امير المومنين عليه السلام
في شرف النسب كما قال نحن اهل بيت لا يقاس بنا احد قال الجاحظ وهو
من اعظم الناس عداوة لامير المومنين ع صدق علي ع في قوله نحن اهل بيت
لا يقاس بنا احد كيف يقاس بقوم منهم رسول الله صلعم والاطيبان علي و
فاطمه والسبطان الحسن والحسين والشهيدان اسد الله حمزه وذو الجناحين
جعفر وسيد الوادي عبد المطلب وساقي الحجيج عباس وحليم البطحاء والنجدة والخير
فيهم والانصار انصارهم والمهاجر من هاجر اليهم والصديق والفاروق
من فارق بين الحق والباطل فيهم والحواري حواريهم وذو الشهادتين لانه
شهد لهم ولا خير الا فيهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول الله صلعم اهل بيته
بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض
وعترتي اهل بيتي بنا في اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
ولو كانوا لغيرهم لما قال عمر لما طلب مصاهرة علي ع اني سمعت رسول الله
يقول كل سبب ونسب منقطع يوم القيمة الا سببي ونسبي فاما علي عليه السلام
فلو لا وردنا لاباية الشريفة ومقاماته الكريمة ومناقبه السنية لافنينا
في ذلك الطوامير الطوال العرق صحيح والمنشا كريم والشان عظيم والعمل جسيم
والعلم كثير والبيان عجيب واللسان خطيب والصدر رحيب واخلاقه وفق
اعراقه وحديثه يشهد لقديمه هذا قول عدوه انتهى قال الناصب
خفضه الله تعا اقول ما ذكر من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضايل امير المومنين
اكثر من ان يحصى ولو اني تصديت لبعضها لاغرقت فيه الطوامير واما ما ذكر
ان الجاحظ كان من اعدايه فهذا كذب لان محبة السلف لا يعلم الا من
ذكر فضايلهم وليس هذه المحبة امرا مشتهيا للمطبع وكل من ذكر فضايل
احد من السلف فنحن نستدل من ذلك الذكر على وفور محبته اياه وقد ذكر
الجاحظ امير المومنين بالمناقب المنقولة وكذا ذكره في غير هذا من رسايله فكيف
يحكم بانه عدو لامير المومنين وهذا ليصح على راي الروافض فان الروافض لا يحكمون
بالمحبة الا بذكر مثالب الغير فعندهم محب علي من كان مبغض الصحابة

وبهذا المعنى يمكن ان يكون الجاحظ عدوا انتهى اقول قد علم عداوة
الجاحظ من كلماته الاخر ومن بعض عقايده الدالة على صدور تلك المدايح عنه
من قبيل ما اشار اليه تعا بقوله يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وبقوله ومن
الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا والله يشهد على ما في قلبه وهو الد
الخصام واقل ما صدر عن الجاحظ مما يدل على عداوته لامير المومنين عليه السلام
ومخالفته لاجماع المسلمين انه اظهر في سنة عشر ومايتين من الهجرة القول بان
الامامة بالميراث وان وارث النبي صلعم هو عمه العباس دون علي عليه السلام
وكان ذلك منه تقربا الى الخليفة المامون العباسي فباع دينه بدنياه ونظير
ذلك ان معوية كان تصيف علي ع عند خواص اصحابه وتجاريه ويامر
بسبه على روس المنابر والشيطان يسبح الله ويقدسه بل يزعم في دعوى
الخلاصة ان سجدة آدم عليه السلام شرك مع الله وصار لمخالفة الامر بها عدو
الله ملعونا مطرودا وبهذا نعلم بطلان استدلاله المذكور على المحبة ونعلم
انه لم يذق طعم المحبة وبالجملة قد علم ان الجاحظ وهو ابو عثمان عمرو بن بحر كان
عثمانيا مروانيا ومع هذا قد اعترف بفضل بني هاشم واهل بيت النبي صلعم
وتقديمهم وفضل علي ع وتقديمه في بعض رسايله فان كان هذا مذهبه فذاك
والا فقد انطقه الله بالحق واجرى لسانه بالصدق وقال ما يكون حجة عليه
في الدنيا والآخرة ونطق بما لو اعتقد غيره لكان خصيمه في محشره فان الله تعا
عند لسان كل قايل فلينظر قايل ما يقول واصعب الامور واشقها ان يذكر
الانسان شيا يستحق به الجنة ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار نعوذ بالله
من ذلك واما ما ذكره من ان الروافض لا يحكمون بمحبة علي الا بذكر مثالب
الغير فان اراد الغير مطلقا فكذبه ظاهر وان اراد الغير المباين المعادي له ع
فمسلم وهذا ليس مما ينكره العقل السليم والطبع المستقيم فلا يجتمع ما وجب
علينا من مودة ذوي القربى مع محبة من غصب حقهم ونازع مستحقهم وحمل الناس
على اكتافهم كما سبقت الاشارة عليه مرارا وقد اشار اليه ايض الشيخ العارف
محي الدين الاعرابي في فتوحات المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المومنين عليه السلم
انا احبك واتوالى عثمان فقال اما الآن فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر
لعمري ودك من توالي ضدك ولا احبك من عتب غاصبك ولا اكرمك مكرم
من هضمك ولا عظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك مفضل اعاديك
ولا اهتدى اليك مضلل مواليك النهار فاضح والمنار واضح ولنعم ما قيل
تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب قال
المص رفع الله درجته المطلب الثاني في زوجته واولاده كانت فاطمة

المطلب الثاني في زوجته واولاده المعصومين

سيدة نساء العالمين زوجته قال ابن عباس لما زف النبي صلعم فاطمة عليها السلام
كان صلعم قدامها وجبرئيل عن يمينها وميكائيل عن يسارها وسبعون الف ملك
من ورايها يسبحون الله ويقدسونه حتى طلع الفجر فانظر ايها العاقل كيف
يروي الجمهور هذه الروايات ويظلمونها ويأخذون حقها ويكسرون ضلعها و
يجهضون ولدها من بطنها فليحذر المقلد من اتباع هؤلاء فان اخذك منهم
باطل قطعا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من فضائل
فاطمة عليها السلام معلوم محقق ثابت وما ذكر ان الجمهور يروون فضايلها
ويظلمونها فكلام باطل قطعا لانه على تقدير صحة الظلم عليها فان الظالمين
عليها كانوا جماعة غير الراوين لفضايلها فكلامه هذا غير مربوط ولا معقول
كاكثر كلامه في هذا الكتاب انتهى **اقول** ليس مقصود المص ما روى
في هذا الفضل من الرواية الواحدة حتى يقال انه رواية هو ابن عباس وهو
ليس بظالم لفاطمة عليها السلام بل المراد ما روى سابقا ولاحقا من الظالمين
لها الآخذين حقها ولهذا قال كيف يروي الجمهور فظهر ان كلام المص مشتمل
على كمال الربط وان هذا الشقي بالغ في الخبط على ان الظاهر ان ما وقع في زواف
فاطمة عليها السلام من الكرامة التي رواها ابن عباس قد تداولها غيره من
الصحابة بينهم سيما الذين لهم زيادة اختصاص بمجلس النبي صلى الله عليه وسلم
فاتحد الراوي والظالم الغاوي فافهم هذا ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان قول
المص قدس سره يكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها اشارة الى ما نقله
الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من انه قال ان عمر ضرب بطن
فاطمة حتى القت المحسن من بطنها وكان يصيح احرقوا الدار بمن فيها وما كان
فيها غير علي وفاطمة والحسن والحسين انتهى **قال المص** رفع الله درجته
وكان سبطاه الحسنان اشرف الناس بعده روى اخطب خوارزم باسناده
الى ابن مسعود قال قال رسول الله صلعم الحسن والحسين سيدا شباب اهل
الجنة وعن البراء ابن عازب قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
حامل الحسن وهو يقول اللهم اني احبه فاحبه وقال ابو هريرة رايت النبي صلعم
يمص لعاب الحسن والحسين كما يمص الرجل التمر وعن اسامة بن زيد قلت
يا رسول الله ما هذا الذي انت مشتمل عليه فاذا هو حسن وحسين على ركبتيه فقال هذان
ابناي وابنا ابنتي اللهم انك تعلم اني احبهما فاحبهما ثلث مرات وعن
جابر قال دخلت على النبي صلى الله عليه واله وسلم وعلى ظهره الحسن والحسين
وهو يقول نعم الجمل جملكما ونعم العدلان انتما وروى صاحب كتاب
نهاية الطلب وغاية السوال الحنبلي باسناده الى ابن عباس قال كنت

عند النبي صلى الله وعلى فخذه الايسر ابنه ابراهيم وعلى فخذه الايمن الحسين عليه السلم
وهو يقبل هذا تارة وذاك اخرى فهبط جبرئيل ع فقال يا محمد ان الله تع يقرأ
عليك السلام وهو يقول لست اجمعهما لك فافد احدهما بصاحبه فنظر صلعم
الى ابنه ابراهيم وبكى ونظر الى الحسين وبكى ثم قال ابراهيم امه امة اذا مات
لم يحزن عليه غيري وام الحسين فاطمة وابوه علي ابن عمي لحمي ودمي ومتى مات حزنت
عليه ابنتي وحزن ابن عمي وحزنت انا واوثر حزني على حزنهما بقبض ابراهيم
فقد فديت الحسين به فقبض ابراهيم بعد ثلاث وكان النبي صلعم اذا راى
الحسين ع مقبلا قبله وضمه الى صدره ورشف ثناياه وقال فديت من فديته
بابني ابراهيم وفي صحيح مسلم في تفسير قوله تع فما بكت عليهم السماء والارض قال
لما قتل الحسين بن علي بكت السماء وبكاؤها حمرتها وفي مسند احمد بن حنبل ان من
دمعت عيناه بقتل الحسين دمعة او قطرت قطرة بوأه الله عز وجل الجنة
وفي تفسير الثعلبي باسناده قال مطرنا دما ايام قتل الحسين ع وكان مولانا
زين العابدين علي بن الحسين ع اعبد اهل زمانه وازهدهم بحيث ما شيا والمحامل
يساق معه وولده الباقر ع سلم عليه رسول الله صلعم قال لجابر انك تدرك
ولدي محمد الباقر انه يبقر العلم بقرا فاذا رايته فاقراه عني السلم والصادق ع اعلم
اهل زمانه وازهدهم وكان يخبر بالغيب ولا اخبر بشيء الا وقع فلهذا اسموه
الصادق ع وولده ازهد اهل زمانه واعلمهم وكذا اولده الرضا ع والجواد والهادي
والعسكري عليهم افضل الصلوة والسلام فهؤلاء الائمة الاثني عشر لم يسبقهم
سابق ولا لحقهم لاحق اشتهر زهدهم وفضلهم بين المخالف والموالف واقروا
لهم بالعلم ولم يوخذ عليهم في شيء البتة كما اخذ على غيرهم فلينظر العاقل
بعين البصيرة بل ينسب هؤلاء الزهاد المعصومون العلماء الى من لا يتوقى المحارم
ولا يفعل الطاعات انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من
فضائل فاطمة صلوات الله على ابيها وعليها وعلى ساير ال محمد عليه السلام
امر لا ينكر فان الانكار على البحر برحمته وعلى البر بسعته وعلى الشمس بنورها
وعلى الانوار بظهورها وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بسجوده انكار لا يزيد المنكر
الا الاستهزاء به ومن هو قادر على ان ينكر على جماعة هم اهل السداد وخزان
معدن النبوة وحفاظ اداب الفتوة صلوات الله وسلامه عليهم ونعم
ما قلت فيهم منظوما **شعر** سلام على المصطفى المجتبى ❊ سلام على السيد
المرتضى ❊ سلام على ستنا فاطمة ❊ من اختارها الله خير النسا ❊ سلام من
المسك انفاسه ❊ على الحسن الالمعي الرضا ❊ سلام على الاورعي الحسين ❊ شهيد
يرى جسمه كربلا ❊ سلام على سيد العابدين ❊ على الى الحسن المجتبى ❊

وكان الكاظم ع

سلام على الباقر المهتدي ❀ سلام على الصادق المقتدي ❀ سلام على
كاظم الممتحن ❀ رضى السجايا امام التقى ❀ سلام على الثامن المؤتمن ❀
على الرضا سيد الاصفياء ❀ سلام على المتقي التقي محمد الطيب المرتجى ❀
سلام على الاريحي النقي ❀ على المكرم هادي الورى ❀ سلام على سيد العسكري ❀
امام مجهز جيش الصفا ❀ سلام على القايم المنتظر ❀ ابو القاسم القرم نور الهدى
سيطلع كالشمس في غاسق ❀ ينجيه من سيفه المنتضى ❀ ترى يملأ الارض من عدله
كما ملئت جور اهل الهوى ❀ سلام عليه وآبائه ❀ وانصاره ما تدور السماء ❀

اقول نعم ما قال منهم من حيث اشتماله على سلام اساميهم والا ففيه رخاوة وبرودة يعلم منه انه قد تكلف به على نفسه وانه اول مدحه الذي قصد به اخفاء نصبه عن اقرانه لكن ذلك ظاهر من وجنات حاله وفلتات لسانه **قال المص** رفع الله درجته

المطلب الثالث في محبته

> المطلب الثالث في محبته

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسند احمد بن حنبل وقد اخذ بيد حسن وحسين من احبني واحب هذين واحب اباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وعن حذيفة قال قال رسول الله صلعم من احب ان يتمسك بقبضة الياقوت التي خلقها الله تعالى بيده ثم قال لها كوني فكانت فليتول علي بن ابي طالب من بعدي وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو اجتمع الناس حب علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا ينفع معها حسنة وقال رجل لسلمان ما اشد حبك لعلي قال سمعت رسول الله صلعم يقول من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد ابغضني ومن المناقب للخطيب عن ابن عمر قال قال رسول الله صلعم يقول من احب عليا قبل الله منه صلوته وصيامه وقيامه واستجاب دعاءه الا ومن احب عليا اعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة الا ومن احب ال محمد امن الحساب والميزان والصراط الا ومن مات على حب ال محمد جاء يوم القيمة فانا كفيله بالجنة مع الانبياء الا ومن ابغض ال محمد جاء يوم القيمة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى وايات القران دالة عليه قال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى جعل مودة علي وآله عليهم السلام اجر الرسالة رسول الله صلعم وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم احبوا الله لما يغذوكم من نعمه ولما هو اهله واحبوني لحب الله تعالى واحبوا اهل بيتي لحبي وفي مناقب الخوارزمي عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر وقد حارب الله تعالى ورسوله ومنه عن معوية بن وحيدة القشيري قال سمعت النبي صلعم يقول لعلي عليه السلام لا يبالي من مات وهو يبغضك

مات

مات يهوديا او نصرانيا ومنه عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلعم لعلي عم كذب من زعم انه يبغضك ويحبني وعن ابي هريرة قال نظر النبي صلعم عليا وحسنا وحسينا وفاطمة عليهم السلام فقال انا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي صلعم لعلي انت سيد من في الدنيا وسيد من في الآخرة من احبك احبني ومن احبني احب الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي عدو الله وويل لمن ابغضك انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكر في هذا المطلب من وجوب محبة اهل بيت النبي صلعم سيما علي بن ابي طالب فهو امر لا منازع فيه والاخبار والآثار والدلايل على هذا المقصد عند اهل السنة والجماعة كثيرة ولكن ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة ظاهر عليها اثر الوضع والنكر والمجهولية ولكن ما يتعلق بذكر الفضايل لا نتعرض لكونه موضوعا او مجهولا لان ذكر الفضايل مقصود ولا يتعلق بالمذهب ولا يتوجه اليه رد واما ما ذكره من مناقب الخوارزمي نقلا عن ابي ذر انه قال من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر فهذا حديث موضوع منكر لا يرتضيه العلماء واكثر ما ذكره من كتاب مناقب الخوارزمي فكذلك وهذا الخوارزمي رجل كانه شيعي مجهول لا يعرف بحال ولا يعده العلماء من اهل العلم بل لا يعرفه احد ولا اعتداد بروايته واخباره انتهى **اقول** اما ما ذكره من ان المص ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة الخ فمردود بان من جملة الاخبار التي ظن الناصب آثار الوضع والنكر فيها الحديث الذي رواه المص عن النبي صلعم بقوله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وهذا الناصب لم يتعرض له بخصوصه لما رأى ان صاحب كشف الغمة رحمه الله قد شيد اركانه بدفع ما يتوهمه امثال الناصب من القدح فيه ولقد اجاد في ذلك رحمه الله حيث قال اقول ربما توقف على هذا الحديث بعض من يميل الى العناد طبعه ويتبع في الخلاف والنصب زرعه فيرد عليه منه ما يضيق عنه ذرعه فيجزم بخفض مناره عند ما يعليه رفعه ويسارع الى القدح في رواته ومعتقده وينكر على ناقله بلسانه وقلبه ويده وهو لا يعلم انه انما اصيب من قبل طبعه الذميم واوتي من جهة تصوره السقيم ووجه تبيينه ان محبة علي عم فرع محبة النبي صلى الله عليه وسلم وتصديقه في جميع ما جاء به النبي ومحبة النبي صلعم وتصديقه فرع على معرفة الله ووحدانيته والعمل باوامره واجتناب نواهيه والاخذ بكتابه وسنة نبيه صلعم ومن المعلوم ان الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يحب عليا من خالف مذهبه في علمه وحلمه وزهده وورعه وصلوته وصيامه ومسارعته الى طاعات الله واقدامه والاخذ بكتاب الله في تحليل حلال الله وتحريم حرامه ومجاهدته في ذات الله

شار عار بحه شاهر الحسامه وقناعته بخشونة ملبسه وخشونة ماكله وانتصابه
في محرابه يقطع الليل بصالح عمله وهذه الاوصاف لا يستطيعه غيره من العباد
ولكنه ع قال اعينوني بورع واجتهاد وقد وصف شيعته فقال انهم
خمص البطون من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى واما حكمه بجهالة
الخوارزمي فمردود بان الخوارزمي رجل فاضل معروف مشهور وبالجملة من يعرفه
ابن حجر المتاخر الذي روى عنه في كتابه الموسوم بالصواعق المحرقة وكيفيته
ابو بكر وقد اشتهر به وكان اخطب الخطباء في دياره ويعلم من كنيته
الشريفة انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار وقم وكاشان فلا وجه
لانكار معرفته والشك في كونه من اهل السنة فان امثال هذا الحديث
مما اجراه الله تعالى على لسانه اظهار الحق ولو طعن في الحديث بوقوع ابي ذر
الشيعي الخالص من اصحاب علي ع في سلسلة اسناده لكان اولى من
القدح في ابي بكر المذكور واما ما ذكر من انه موضوع فلا يسمع منه لما مر
من الاتفاق على ان الطعن الاجمالي لا يسمع عن ائمة الحديث فضلا عن
هذا الفضول الجاهل بالحديث بكل شيء وما ذكره من انه منكر مردود
بان هذا لا يقدح في صحة الحديث فان كثيرا من الاحاديث الصحيحة لم يرو
الا من طريق واحد كحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث فان راويها
ابو بكر فقط كما لا يخفى واما ما ذكر من انه لا يرتضيه العلماء ففيه ما فيه من ظهور
ان عدم الارتضاء انما هو لاجل اصلاح حال الخلفاء الثلثة مردود بانه
ان اراد به علماء الفريقين فبطلانه ظاهر وان اراد به جماعة علماء اهل السنة
فقولهم وبولهم في مقام الخلاف سواء بل الحديث الذي رواه واحد
من اهل السنة ووافقه في صحته علماء الشيعة يكون من المتفق عليه بين
اهل الاسلام وقد تعصب اهل السنة فيه خصوصا المتاخرين الذين الزموا
الحكم بوضع كل ما يخالف غرضهم وان كان الراوي منهم غير مسموع والوجه
ظاهر ولعل الجماعة الذين لم يرتضوا بمضمون الحديث المذكور زعموا مخالفته
لما ذهبوا اليه الامامة من الفروع او اشبه به على اختلاف عباراتهم لكن
ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عنه ع من قوله من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية فان الجاهل لشيء من الفروع اذا مات على الجهل
به لا يموت كافرا وقد مر الكلام فيه مفصلا فتذكر **قال المص** رفع
الله درجته **المطلب الرابع** في انه صاحب الحوض واللواء والصراط والاذان
روى الخوارزمي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يا
علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي بن ابي طالب

المطلب الرابع في انه صاحب الحوض واللواء والصراط والاذان

وعنه قال

وعنه قال قال رسول الله صلعم اذا كان يوم القيمة امر الله جبرئيل عليه السلام
ان يجلس على باب الجنة فلا يدخلها الا من معه براة من علي بن ابي طالب
وعن جابر بن سمرة قال قيل يا رسول الله من صاحب لوائك في الاخرة قال
صاحب لوائي في الدنيا علي بن ابي طالب وعن عبد الله بن انس قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا كان يوم القيمة ونصب الصراط على شفير
جهنم لم يجز عليه الا من معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب والاخبار في
ذلك اكثر من ان يحصى فلينظر العاقل اذا كانت مثل هذه الاخبار واضعافها
مضاعفة يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والآيات ايضا موافقة
لها ثم يتركونها هل يجوز تقليدهم ومع ذلك فلم ينقلوا عن ائمة الشيعة
منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة والتجاؤا في التقليد الى قوم رووا
عنهم كل رذيلة ونسبوهم الى مخالفة الشريعة في قضايا كثيرة ولنذكر
ههنا بعضها في مطالب انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
من ضروريات الدين ان النبي صلعم صاحب الحوض المورود والشفاعة العظمى
والمقام المحمود يوم القيمة واما ان عليا صاحب الحوض فهذا من مخترعات
الشيعة ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل مطالبه من كتب
اصحابنا لم ينقل هذا منهم وذلك لانه لم يصح فيه عقل عندنا ولكن ما ذكره
لما كان من المناقب والفضائل لمولانا علي بن ابي طالب فنحن لا ننكره
لان كل ما نقل من فضائله وفضائل اهل بيت النبي صلعم ما لم يكن سببا
الى الطعن في افاضل الصحابة فنحن نسلمه ونوافقه فيه لان فضائلهم لا يحصى
والانكار الانكار نور الشمس والقمر واما ما ذكره ان امثال هذه الاخبار عندهم
والآيات ايضا موافقة لها ثم يتركونها هل يجوز لهم تقليدهم فان اهل السنة
يعملون بكل حديث وخبر صح عندهم بشرائطها ولكن كما صح عندهم
الاحاديث الدالة على فضائل علي بن ابي طالب واهل بيت رسول الله ص
كذلك صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل الخلفاء الراشدين فهم
يجمعون بين الاحاديث الصحاح وينزلون كلا منزله الذي انزله الله ولا
ينقصون احدا من صح هذا الحديث والشيعة ينقلون الاحاديث من
كتب اصحابنا مما يتعلق بفضائل اهل البيت ويسكتون عن فضائل الخلفاء
واكابر الصحابة ليتمشى لهم الطعن والقدح وهذا غاية الخيانة في الدين وانه
خيانة اعظم من ان رجلا ذكر نقض كلام احد مما يتعلق لشيء وترك البعض
الاخر مما يتعلق لو بين ذلك الشيء يتمشى به مذهبه ومعتقده ونعوذ بالله
من هذه العقائد الفاسدة ثم ما ذكر ان اهل السنة لم ينقلوا عن ائمة الشيعة

يرويها السنة وهي في الصحاح الاخبار عندهم

منقصة ولا رذيلة البتة فجوابه ان نقول ايها الجاهل الضال العاصي الشيعة
ينسبون انفسهم الى الائمة الاثنى عشر اترى ائمة لاهل السنة والجماعة يقدحون
في اهل بيت النبوة والولاية اتريهم باعمى القلب انهم يفترون مثلك
ومثل اضرابك على الائمة ويفترون المطاعن والمثالب مما يصح جزيل ظاهر عليه
اثار الوضع والبطلان ولا كظهور البدر ليلة الاضحيان ثم ما ذكر انهم
التجاء وا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم الى مخالفة الشريعة
فجوابه انهم لم يرووا ممن تقلدونه رذيلة اصلا بل هو يفترى الكذب عليهم
ومن ههنا يريد ان يشرع في مطاعن ابي بكر الصديق رضي الله عنه
ونحن نقول له انت لما تردى شيا يعتد به الا من صحاحنا ها نحن قبل
شروعك في مطاعن ابي بكر الصديق رضي الله عنه نذكر شيا يسيرا من
فضايله المذكورة في صحاحنا وصحاحنا ليس ككتب الشيعة التي اشتهر عند السنة
انها من موضوعات يهودي كان يريد تخريب بناء الاسلام فعلمها و
جعلها وديعة عند الامام جعفر الصادق عليه السلام فلما توفي عليه السلام
حسب الناس انه من كلامه والله اعلم بحقيقة هذا الكلام وهذا من المشهورات
ومع هذا لا ثقة لاهل السنة بالمشهورات بل لابد من الاسناد الصحيح حتى
يصح الرواية اما صحاحنا فقد اتفق العلماء ان كل رجل ما علم من الصحاح سوى
النقليات في الصحاح الستة لو حلف الطلاق انه من قول رسول الله صلعم
او من فعله وتقريره لم يقع الطلاق ولم تحنث وها نحن نشرع في بعض
فضايل الصديق اظهارا للحق الحقيق بالتحقيق فنقول اول خلفاء الاسلام
ابو بكر عبد الله بن ابي قحافة من اولاد تيم بن مره ونسبه متصل برسول الله
صلى الله عليه وسلم في مرة كان له ولدان تيم وكلاب فالكلاب هو الوجد
جد رسول الله صلعم وتيم هو جد ابي بكر الصديق وكان ابو بكر الصديق قبل
البعثة من اكابر قريش واشرافها وصناديدها وكان قاضيا حكما بينهم وكان
صاحب اموال كثيرة حتى اتفق جميع ارباب التواريخ انه لم يبلغ مال قريش
مبلغ مال ابي بكر وكان رسول الله صلعم يصادقه ويحبه ويجلس في دكانه وهو
كان يحب رسول الله صلعم كان لا ينظر رجال نبوته في اول الامر على الناس
فذكر لابي بكر فصدقه وقال رسول الله صلعم ما دعوت احدا الى الاسلام الا ظهر
ترددا الا ما خلا ابي بكر كما قال ابي بكر كما قال فاخذ ابي بكر رضي الله عنه
يدعو الناس الى رسول الله صلعم فاخذ ذلك اليوم الذي اسلم فيه اتى
بعيون اشراف قبايل مما كانوا الصادقون في مكة وهم عثمان بن عفان
من عيون بني امية وسعد بن ابي وقاص من اشراف بني اسد بن عبد العزى

وغيرهم من الاشراف فبايعوا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على الاسلام
ثم اخذ في الدعوة ولا يقدم رسول الله صلعم على امر بمشاورته وهو يدعوا الناس
وكان عاقلا لبيبا مدبرا مقبول القول وكان يبذل ماله في اعانة المسلمين
وفي تشهير الاسلام روي في الصحيح ان رسول الله صلعم قال ان من امن الناس
علي ما في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر ولكن
اخوة الاسلام ومودته لا يبقين في المسجد خوخة الا خوخة ابي بكر وفيه ايضا
عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلعم انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت
ابا بكر خليلا ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي هريرة
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلعم ما لاحد عندنا يد الا وقد كافيناه ما خلا
ابا بكر فان له عندنا يدا يكافيه الله يوم القيمة وما نفعني مال احد قط ما نفعني مال ابي بكر ولو كنت متخذا
خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم خليل الله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين
وتعذيبهم قام ابو بكر باعباء اذية القريش واعانة المعذبين من الكفار واشترى بلال
ابن ابي رباح وفدى غيره من الصحابة وابتلى بلاء حسنا لا يكون فوقها مرتبة حتى جاء
وقت الهجرة فصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغار ونزل الله تعالى فيه
ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن واثنى الله عليه في كتابه العزيز في مواضع
عديدة مما يطول ذكرها ولولا ان الكتاب غير موضوع لذكر التفاصيل لفصلنا مناقبه
في عشر مجلدات ثم بعد الهجرة اقام بحفظ الدين والجهاد ولم يقدر احد من الشيعة ان
يدعي ان رسول الله صلعم غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر رضي الله عنه حتى توفي واجماع
الامة على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقدمه على اصحابه ويفضله عليهم وهو
لم يفارق رسول الله صلعم قط في غزوات ولا في سفر ولا في غزوة ومن ادعى
خلاف ذلك فهو مفتر كذاب مخالف لضرورات الدين ذكر في صحيح البخاري
عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه واله وسلم
قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر خشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال
ما انا الا رجل من المسلمين انظروا معاشر العقلاء ان امير المومنين على هكذا يذكر الخلفاء
ثم جاء ابن المطهر الاعرابي البوال على عقبيه ويصنع لهم باب المطاعن قاتله الله
من رجل سوء لطاط وايضا عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال كنا في زمن
النبي صلعم لا يعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي صلعم
لا نفاضل بينهم وفي رواية كنا نحن نقول ورسول الله صلى الله عليه واله وسلم
بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله صلعم انه قال لابي بكر
انت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيها عنه قال قال رسول الله صلعم
اول من تنشق عنه الارض ثم ابو بكر ثم عمر ثم اتي اهل البقيع فيحشرون معي ثم

ما لاحد قط ما نفعني

والذهب عند رسول الله صلعم بما هو مشتهر
معلوم للمحتاج الى بيانه وكان
يشتري المعذبين من الكفار

لوحلف بعض الصحاح
لم يقع الطلاق ولم

النفاق والكفر وجامع
الشياطين وحمايلين عدوا

ينتظر اهل مكة حتى تحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلعم اتاني جبرئيل عم واخذ بيدي فاراني باب الجنة التي لايدخل منه امتي
فقال ابو بكر يا رسول الله وددت اني كنت معك حتى انظر اليه فقال رسول الله صلعم
اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة التي من امتي والاخبار في هذا اكثر من ان تحصى
ثم لما قرب وفات رسول الله صلى الله جعله في مرضه اماما للناس ليكون تلويحا
الى الخلافة وهذا كالمتواتر عند المسلمين ولا يتردد احد في ان ابا بكر في ايام مرض رسول
الله صلعم كان يوم الناس وفي الصحاح عن عايشة رضي الله عنها قالت قال
رسول الله صلعم في مرضه ادعي لي ابي بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان
يتمنى ويقول قايل انا اولى ويابى الله تع والمومنون الا ابا بكر وفي الصحاح عن جبير
بن مطعم قال اتت النبي صلعم امراة وكلمته في شيء وامرها ان ترجع اليه قالت
يا رسول الله ارايت ان جئت ولم اجدك كانها تريد الموت قال ان لم تجديني
فاتي ابا بكر والاخبار الدالة على الاشارة بخلافته كثيرة وهي تعارض الاخبار
الدالة على خلافة علي عم والاجماع فضل زايد ودليل تام على صحة خلافته ثم ان الرجل
السوء يذكر لمثل هذا الرجل المطاعن لعن الله كل مخالف طاعن وكنت حين بلغت
باب المطاعن اردت ان اطوي عنه كشحا ولا اذكر منها شيئا لانها يولم خاطر المومن
ويفرح بها المنافق القاصد للدين لان من العلوم ان الذين تام في خلافة هولاء
الخلفاء الراشدين ولما سمع المنافق ان هولاء مطعونون فرح بان الدين المحمدي
لا اعتداد به لان هولاء المطعونين حاشاهم كانوا موسسي هذا الدين وهذه ثلمة
عظيمة في الاسلام وتقوية كاملة للكفر اقدام به الروافض لا افلحوا ولكن رايت
لو اني اترك هذا الباب ولم اجاوبه يظن الناس ان ما اورده من الاباطيل
كان كلاما متينا ونقلا صحيحا لا يقدر على محاربته فعزمت ان اجري على وفق ما جرى
في هذا الكتاب من ذكر كلامه والرد عليه والله الموفق **اقول** فيه نظر
من وجوه اما اولا فلان ما ذكره المع من رواية الحوض قد رواها الخوارزمي وهو من حفاظ
اهل السنة كما مر بيانه ورواه ابن حجر في صواعقه عن احمد قال قال النبي صلى الله عليه وسلم
اعطيت في علي خمسا هن احب الي من الدنيا وما فيها اما واحدة فهو بين يدي الله
حتى يفرغ من الحساب واما الثانية فلواء الحمد بيده آدم ومن ولده تحته واما الثالثة
فواقف على حوضي يسقي من عرف من امتي الحديث انتهى وانما لم يذكر الاثنين
الاخرين لما فيهما من التعرض بخلفاية الثلثة فظهر ان ما ذكره المصلين من مخترعات
الشيعة كما ظنه الناصب والفض قد ساعد على ذلك من مشاهير اهل السنة عم
بن الخضر الملا مولف كتاب وسيلة المتعبدين الى متابعة سيد المرسلين
في سير النبي صلى الله عليه وسلم في مجلد الخامس في فضل الصحابة حيث روى في

جملة حديث خاطب النبي صلعم به عليا عم انه قال له النبي صم وانك على الحوض خليفتي
ومما يساعد ايضا على صحة ابن المغازلي الشافعي في المناقب يرفعه بسنده
الى مجاهد قال قال رسول الله صلعم علي يوم القيمة على الحوض لايدخل الجنة الا من جاء
بجواز من علي بن ابي طالب على ان امام هذا الشقي وشافعيه قد اعترف بذلك
في شان علي عم في شعره المشهور **شعر** رب هبلي من المعيشة سوءلي ✽ واعف
عني بحق آل رسول ✽ واسقني شربة بكف علي ✽ سيد الاولياء زوج بتول ✽ وقال
العلامة الدواني في مدحه عم **شعر** رو رخت طلب بساقي كوثر بكش ✽ وز ساغر
كثرت مي وحدت در كش ✽ لايظماء اصلا ابداشا ربها ✽ رمزيست درين مي ارتو افي
در كش ✽ وقال المولوي المعنوي قدس سره **شعر** در ساقي خويش جنك در زن
مندیش که این سه تا چه دارد ✽ عمري بي زيد وعمر رفتي ✽ زين پس بنگر خدا چه دارد
واما ثانيا فلان ما ارتكبه متاخروا اهل السنة من اشتراط الشرايط انما كان بعد فساد
الهواء واشتداد الوباء بتدوين معد منهم مثالب الثلثة في الكتب والاوراق
ونشرها في الآفاق فلا يعالج بذلك وان ساعدهم طبيب اوراق وانما الجاهم
في احداث تلك الشروط الفاسدة ضيق الخناق واخراج الشيعة بالارعاد و
الابراق زقادهم عن الاحداق وما اشبه حالهم في ذلك بحال المريض الذي قد مسه
الضر والسقم والتقم طاقة السقم فيضع انفه في كل لحظة الى موضع سواه ويزعم
ان ما تحت انفه خال عن الاستواء فان اصل مطالب ذو الثلثة اجوف معتل
وهم يزعمون ان الحديث ضعيف مختل والحاصل ان تدوين اهل السنة للاحاديث
الضعيفة وتاليف الكتب المشتملة عليها في فضايل اهل البيت والصحابة المستحقين
التعظيم كما في فضايل سور القرآن العظيم له وجه لايخفى على الطبع السليم وكذا تدوين
الاحاديث الضعيفة المتعلقة بالاعمال فان له فايدة هي ترجيح بعض الاحاديث
الصحيحة المعارضة بمثله بما يعاضده من الاحاديث الضعيفة وايضا يجوز العمل
عند الاكثرين في الاعمال بالحديث الضعيف اذا خلا عن معارض واما تدوينهم
في بعد قرن احاديث مثالب الصحابة فلا وجه له سوى علمهم بصحتها الا انه لهم عن طرحها
اوخروجهم عن دايرة الاسلام كما صرح به المولى العارف قطب الدين الشيرازي الشافعي
في مكاتيبهم المشهورة حيث قال حكم شيعي وخارجي كه شبهه بر ومستولي شده
يا به تشبه در عقايد كه او را با دست داده صحابه ثلثه را نا بايست گويد وحكم ديگري
كه از اهل سنة خود را داند يكسان نيست چه ايشان و درين مذهب اهل سنة كا
التلازمين اندیش بيني كه ايشان را دشمن دارد درين راه دشمن ميدارد ولا جرم كه
دارد انتهى واما ثالثا فلان ما نسبه الى الصحابة من الجمع بين ما رووه في فضايل الثلثة
غير مطابق لقواعد الاصول لان ما روي من فضايل علي عم مما اتفق عليه الفريقان

الكريم

علي عم وبين ما رووه في فضايل م

و ماروی علیه الثلثه مما لم یتفق علیه فرقة الشیعه ومع هذا قد عورض مارواه اهل السنة
من احادیث فضایلهم بما رووه هم ایضا من احادیث مثالبهم ومطاعنهم فالحق
المطابق للاصول ان یقال یتعارض احادیث المناقب والمثالب ومن البین
ان التعارض یوجب التساقط فیبقی احادیث المناقب علی ع سالمة عن
المعارض کما اراد الله ورسوله وبهذا اندفع ایضا تشنیع الناصب علی الشیعة بانهم
یسکتون عما روی فی فضایل الخلفاء و وجه الدفع ان الحدیث الذی لیس بمتفق
علیه بین الفریقین غیر معتبر وایضا لما عارض ما نقله الشیعه عن اهل السنة من احادیث
مثالب الصحابة احادیث مناقبهم وحصل التساقط کما ذکرنا کان ذکر تلک
المناقب لغوا عبثا وجب السکوت عنها کما لا یخفی واما رابعا فلانا نقول فی دفع
ما ذکره بقوله فجوابه ان نقول ایها الجاهل الخ ایها الشقی الغبی الرجس المارد الغوی
قد نقلتم من خلفائکم الذین تقدموهم علی اهل البیت علیهم السلام مثالب لا یحصی
ومطاعن لا یستقصی کما سیجی نبذ منها فی کلام المص فای استبعاد من نقلکم
مثالب اهل البیت لو وجدتم الیه سبیلا وان کان اضعف قیلا واهون
دلیلا واما خامسا فلان ما اجاب به بقولهم انهم ای اهل السنة لم یرووا المنقصة بقدر
رذیلة اصلا الخ فمدفوع بان الموعد قریب وسیظهر للناظر فی باب المطاعن
ان اینا مفتر کذاب واینا مصیب وله من الصدق نصیب وقد ناقض الناصب
نفسه بعید ذلک بسطر واحد حیث قال ان المص لا یروی شیا یعتقد به الا من
صحاحنا ولنعم ما قیل ان الکذوب لا حافظة له واما سادسا فلان قوله ونحن
نقول له انت لا تروی شیا یعتقد به الا من صحاحنا لیس فیه اعتراض علی المص
قدس سره لظهور انه انما یروی تلک الاحادیث من صحاح اهل السنة لیقوم حجة
علیهم لا لاحتیاجه فی تصحیح ما اعتقده الی التشبث بتلک الاحادیث واما سابعا
فلان ما ذکره من ان صحاحنا لیس لکتب الشیعة التی اشتهر عند السنة انها من
موضوعات یهودی کان یرید تخریب بناء الاسلام الخ فانما اخترعه لیذهب عن
قلوب نخالة ما ذکر الشیعه من ان اکثر المذکور فی کتب اهل السنة المسماة بالصحاح
تسمیة للشی باسم ضده من موضوعات زمان الشجرة الملعونة الامویة القاصدین
لمحو آثار النبی واهل بیته صلعم وهم الذین خربوا بناء الاسلام وسبوا علی علی
منابر الایام وقتلوا وسبوا ذریة خیر الانام و هذا کما لا یخفی علی اهل الاسلام لا یخفی علی
الیهود والنصاری وعبدة الاصنام وانما احتججنا علیکم بنقل ما فیها تحصیلا للالزام
لا لاعتقاد اتصافها بالصحة والاحکام واما ما ذکره من وضع الیهودی کتابه ورد به
عند الامام الصادق ع الخ فهو کذب صریح مخالف لاصول الامامیة نقلا عن
ائمتهم علیهم السلام فان خطط کتب اهل الضلال والرکون الیهم لا ینبغی من

احتججنا

الاقول

الاقوال والاعمال غیر جایز اصلا کما صرحوا به فی کتبهم المتداولة وانما یتمشی مثل ذلک
لاهل السنة الذین یمشون مع الیهود والنصاری ویحکمون بطهارتهم ویاکلون و
یشربون معهم ومن انائهم ویلحسون من فضلاتهم واسآرهم علی ان ذلک انما یفید
فی مقصوده لو کان اقتباس دین الامامیة منحصرا فی کونه من الصادق علیه السلم
وکل عامی سمع بالائمة الاثنا عشر واهل البیت علیهم السلام یعلم انه لیس کذلک
فعلی تقدیر اشتباه حال ذلک الکتاب علی اصحاب الصادق ع کیف امکن
الاشتباه علی وصیه المعصوم المنصوص بعده وهو موسی الکاظم ع وقد روی صاحب
جامع الاصول فی حدیث من یجدد ان مجدد مذهب الامامیة فی المایة الثانیة کان
علی بن موسی الرضا ع ومن البین الذی لا یجحده الا الشقی ان المذهب الذی یکون مجدده
مثل ذلک الامام المعصوم یکون حقا البتة ولعل هذا الشقی المارد اراد بافتراء هذه
القصة الانتقام عن الشیعة بما ذکره مشبهة المغرب فی شان شیخ اهل السنة
ابی الحسن الاشعری حیث حکموا ان ابا الحسن المذکور کان نصرانیا ولما اراد تخریب
دین الاسلام وتضییع عقاید المسلمین فی شان النبی صلی الله علیه وسلم جاء بین
المسلمین واظهر الاسلام فابتدع ما مر من الفضایل والاحکام الذی شنع علیها
عقلاء الانام واما ثامنا فلان ما ذکره من اتفاق اصحابه وشهادتهم علی صحة ما فی صحاحهم
من قبیل استشهاد ابن آوی بذنبه وناهیک فی ذلک ان اصح تلک الکتب
بعد کتاب الله تع عندهم هو الذی جمعه البخاری وقد عرفت فیما سبق حال کتابه
وحماقة صاحبه بما لا مزید علیه فکیف یصح ان یسمی کتابه صحیحا واما ما نقله عن علمایه
انه لو حلف احد بالطلاق ان ما فی تلک الکتب صحاح لا یقع الطلاق ولم
یحنث فمردود بان وقوع الطلاق بالحلف من مبتدعات عمر لا من احکام الله تع
ورسوله فهو صادق فی عدم الحنث وایضا سنبین ان انکحة اهل السنة باطلة
فلا یحصل الحنث لهم بالطلاق ابدا واما تاسعا فلان ما ذکره من اتصال نسب
ابی بکر برسول الله صلعم فی الاب الثامن فلا یوجب شرفه وخروج بنی هشم عنه
ما اشتهر من کونهم ارذل طوایف قریش لما علم ان الله تع قد ضرب ذلة
الرقیة والمعبودیة علی بعض اولاد الانبیاء وجعل اولاد بعضهم انبیاء او ملوکا
واما عاشرا فلان ما ذکره من ان ابا بکر کان قبل البعثة من اکابر قریش واشرافها الخ
مدفوع بما اشتهر من ان ابا سفیان قال لعلی علیه السلام ارضیتم یا بنی عبد مناف
ان یلی علیکم تیمی رذل وقول ابی قحافة فی شانه لما سمع انهم جعلوه خلیفة بعد النبی
اللهم لا رافع لما وضعت ولا واضع لما رفعت وقول فاطمة علیها السلام فی
بعض کلماتها انه من اعجاز قریش واذنابهم وانا اقول انه من ذوی الاذناب واما
الحادی عشر فلان ما ذکره من انه کان قاضیا حکما بینهم مما سوله الناصب له والا فالمشهور

المسایل

شعر
المذكور على لسان الجمهور ما مر من انه كان في الجاهلية معلما للصبيان وقد قيل
كفى المرء نقصان ان يقال بانه * معلم اطفال وان كان فاضلا * واما الثاني عشر
فلان ما ذكره من انه كان صاحب اموال كثيرة الى كذبه البكري المصري الشافعي في سيرة
حيث قال قيل انه لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم سنة ثلث عشرة من العمر
خرج مع عمه ابي طالب الى الشام اقبل سبعة من الروم يقصدون قصده عليه السلم
فاستقبلهم بحيرا وتنبههم بانه رسول من الله تعالى فبايعوه واقاموا معه ورده ابو طالب
وبعث معه ابو بكر بلالا وفيه وهمان الاول بايعوه على اي شيء الثاني ابو بكر لم يكن
حاضرا ولا كان في حال من يملك ولا ملك بلالا الا بعد ذلك بنحو ثلثين عاما انتهى
والعجب دعواهم الانفاق لرجل قد عرف انه كان بالفقر وسوء الحال ومن اطلع
على النقل والآثار واشرف على السير والاخبار لم يخف عليه فقر ابي بكر وصعلكته
وحاجته ومسكنته وضيق معيشته وضعف حيلته وانه كان في الجاهلية
معلما وفي الاسلام خياطا وكان ابوه سيء الحال ضعيفا يكابد فقرا مهلكا ومعيشة
ضنكا لكسبه اكثر عمره من صيد القماري والدباسي لا يقدر على غيره فلما عمي وعجز ابنه
عن القيام به التجأ الى عبد الله بن جدعان من رؤساء مكة فنصبه ينادي على مائدته
كل يوم لاحضار الاضياف وجعل له على ذلك ما يقوته من الطعام فمن اين
كان لابي بكر هذا المال وهذه حاله وحال ابيه في الفقر والاختلال وايضا قد روي
ان بنته اسماء كانت تنقل النوى من ارض الزبير التي اقطعه رسول الله صلى الله عليه وسلم
على راسها وهي من منى على مقدار فرسخ كما اخرجه البخاري ايضا فهي اولى بالصدقة
والنفقة التي ذكروها عن ابي للمسلمين اذ لا صدقة وذو رحم محتاج والحاصل ان ابا بكر
لو كان ذا مال لواعى صلة الرحم بكفالة حال ابيه وبنته وليس فليس الا ان يقال
انه ايسر بعد ذلك فنقول ايساره يحتاج الى دليل كاخراج الصدقة على المسلمين
وايضا ينافي ما ذكروه بخل ابي بكر بدرهم او درهمين يقدمه بين نجوى النبي صلى الله عليه وسلم
كما مر سابقا واما الثالث عشر فلان ما ذكره من انه كان يعين رسول الله صلعم
بماله واسبابه انه مدخول بما ذكرناه في الثاني عشر ومن عجيب مناقضتهم ما رووه
بقولهم عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى قال
ابن عباس اغناه بان جعل دعوته مستجابة فلو شاء ان يصير الجبال ذهبا لصارت
باذن الله تعالى فمن يكون كذلك كيف يحتاج الى مال ابي بكر وكيف يقال في بعض
تفسيرهم لهذه الآية ان ابا بكر اغناه وايضا يتوجه عليهم من انفق المال العظيم على
رجل محال ان لا يعرف موطنه وحيث انفقه ولسنا نعرف ان رسول الله صلعم
موطنا غير مكة والمدينة فان زعموا ان ابا بكر انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة
قيل لهم ما انفق هذا المال وفيم صرفه هل كان لرسول الله صلعم بمكة من الخدم والعيال

ما انفق عليهم

ما انفق عليهم هذا المال كله ما اسلم ابو بكر الى وقت هجرته فهذا من ابين المحال ام
يقولون من رسول الله صلى الله عليه وسلم جهز الجيوش بمكة بذلك المال فيظهر
فضائحهم اذ كان رسول الله صلعم باجماع الامة لم يشهر سيفا بمكة ولم يامر به ولا
اطلق لاصحابه محاربة احد من المشركين بها وانما كان اسلم معه اذ ذاك
اربعون رجلا فلما اشتد عليهم الاذى من قريش وشكوا ذلك الى رسول الله صلعم
ولى عليهم جعفر بن ابي طالب واخرجهم معه الى ارض النجاشي ملك الحبشة فكانوا
هناك الى ان هاجر رسول الله صلعم وفتح كثيرا من فتوحه فقدموا عليه بعد سنتين
من الهجرة ولقد كان رسول الله صلعم بشهادة الخاص والعام اغنى قريش بعد
تزويجه بخديجة رضي الله عنها وكانت خديجة باقية عنده الى السنة الهجرة لا يحتاج
مع مالها الى مال غيرها حتى لقد كان من استظهاره بذلك ان ضم علي بن ابي طالب ع
الى نفسه تخفيفا بذلك عن ابي طالب في المؤنة وما وجدنا في شيء من الاخبار
ان رسول الله صلعم بعد تزويجه بخديجة احتاج الى احد من الناس فان اهل الاثر
مجمعون على ان خديجة كانت ايسر قريش واكثرهم مالا وتجارة واما بعد الهجرة
الى المدينة فقد علم اهل الاثر ان ابا بكر ورد المدينة وهو محتاج الى مواساة
الانصار في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسوله صلعم عن قريب من غنائم الكفار
وبلدانهم ما كان بذلك اغنى العرب على ان اما الحق من اكابر محدثي اهل
السنة قد روى ما يكذب ذلك حيث روى ان النبي صلعم لم يركب بناقة
حتى قام بثمنها من ماله ممن لم يستحل غيرها واما الرابع عشر فلان ما رواه عن النبي صلعم
ما دعوت احدا الى الاسلام الا اظهر ترددا ما خلا ابي بكر اجد تسليم صحته مدخول
بان عدم تردده عند النبي صلعم انما كان لما ذكرناه سابقا من ان سلمان
قد صرف اياه ما قبل ذلك باثبات حقية النبي صلعم ووعده باحسان النبي صلعم
اياه عند ظهور شوكة الاسلام واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان ابا بكر
اخذ يدعو الناس الى رسول الله صلعم انه لو سلم لا يجدي نفعا اذ ليس الكلام
في انه لم يظهر من ابي بكر اثر في الاسلام اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك
عن صدق نية واخلاص بل كان لطمعه في جاه النبي عم لما سمع من الاحبار والرهابين
من استيلائه صلعم على اقطار الارض وملوك الايام وان فرض انه صدر عنه
ذلك على وجه الصدق والاخلاص فقد صدر عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم
من غصب الخلافة وغيره من انكار الغواية والجلافة ما احبط عمله في سالف
الايام واما السادس عشر فلان قوله وطلحة بن عبد الله من اشراف تيم محل
تامل واني كان في تيم شريف حتى يكون طلحة من اشرافهم واما السابع عشر
فلان الحصر الماخوذ في قوله ان رسول الله صلعم لا يقدم على امر الا بمشاورته ممنوع

ركوب ناقة غيره من غير عطاء ثمنها فكيف يستحل م

وله صلعم فجاز ان يكون ذلك لتاليف قلبه وتطييب خاطره لا للحاجة الى رايه كما يعترف
به الناصب في دفع ما يتجه من الطعن بقول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني فلا فضيلة
فيه غاية ان يكون من مولفة القلوب والحاصل ان النبي المويد بالوحي الالهي
والنفس القدسي الذي يتمكن من مطالعة اللوح المحفوظ اعلى شانا من ان يحتاج الى
مشورة رعيته سيما من مضى اكثر عمره في الكفر والجاهلية وبالجملة المشاورة لا يستلزم
الاستظهار والاستعانة براي احد والعمل بذلك ولهذا ورد في مشاورة النساء
شاوروهن وخالفوهن وفي الاية التي امر الله تع فيها بالمشاورة اشارة الى ذلك
حيث قال تع فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من
حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله
ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على ان الضابط للمخاطبين فيها والجامع لهم
على نبوته لين جناحه وتلطفه بهم دون حكم النبوة وطاعة الرسالة وانه لولا ذلك
لما حصلت الالفة والمتابعة وقوله تع لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من
حولك دليل على نقصانهم وانه لو كان كذلك لما صبروا على نبوته ولا قاموا على
حكم رسالته وقوله تع فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرتضه
الله ولا رسوله منهم وان كونهم بتلك الصفات من جملة الجنايات التي يحتاج
الى عفوه عنهم وقوله وشاورهم في الامر بيان لنقصهم وضعف دينهم وانهم من
المولفة الذين يحتاجون الى التاليف وقوله فاذا عزمت فتوكل على الله ولم يقل
فاذا قالوا لك دليل على ان اعتماده عم في مقام المشورة على ما ظهر له بالوحي والالهام
لا على اقوال هولاء الانام بل هو شاهد عليهم بسخافة الراي وضعف الاحلام ومن
كان بهذه الصفة لا يصلح لان يكون مدبرا ومشيرا للرسول عم في الوقايع والاحكام
واعترض الفاضل التفتازاني في التلويح بما حاصله انه لو كان ذلك لتطييب قلوبهم
فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فقد ثبت المطلوب
واقول فيه نظر لانا نختار الشق الاول ونقول ان الاستهزاء انما يحصل لو صرح لهم
بعدم عمله برايهم دائما وبدون ذلك فلا وايضا الغالب عند تامل جمع كثير في استخراج
امر من الامور وترجيحه على ما عداه انه لا يوافق راي بعضهم بعضا فجاز ان يكون
راي بعض الصحابة موديا الى ما علمه النبي صلعم بالوحي وراي الاخرين مخالفا له فيظهر
لهم النبي صلعم اختيار الراي الموافق للوحي وليس في ذلك استهزاء والا لزم ان
يكون القرار في مقام المشورة على ما راه البعض دون ما راه البعض الاخر استهزاء لذلك
البعض الاخر وهذا لو قاله احد لا يستهزي به ويمكن ان يكون المشاورة لامتحان
باطن حالهم وتميز الناصح من الغاش والمخلص من المنافق ولا يتوجه اعتراض الفاضل
التفتازاني على هذا الاحتمال وقد شيد اركانه شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه

حيث قال اعلم ان الله تع اعلم نبيه صلى الله عليه وسلم ان في امته من يبتغي له الغوايل
ويتربص به الدواير ويستر خلافه ويبطن مقته ويسعى في هدم امره وينافقه في دينه
ولم يعرفه اعيانهم ولا دله عليهم باسمائهم فقال تع ومن اهل المدينة مردوا على
النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب عظيم وقال
جل اسمه اذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يريكم من احد ثم انصرفوا صرف
الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون وقال تع يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا
عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم
ولكنهم قوم يفرقون وقال جلت عظمته واذا رايتهم يعجبك اجسامهم وان يقولوا
تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم
الله انى يوفكون وقال عز قايلا ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا
قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا ثم
قال تبارك وتع بعد ان نباء عنهم في الجملة ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم
ولتعرفنهم في لحن القول ثم امره بمشورتهم ليصل بما يظهر منهم الى علم باطنهم فان
الناصح يبدو نصيحته في مشورته والغاش المنافق يظهر ذلك في مقالته فاستشارهم
صلعم لذلك ولان الله تع جعل مشورتهم الطريق له الى معرفتهم الا ترى انهم لما
اشاروا بدر عليه في الاسرى فصدرت مشورتهم عن نيات مشوبة في نصيحتهم
كشف الله تع ذلك وذمهم عليه وابان عن ادغالهم نبيه فقال جل فيه فقال
قايلا ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا
والله يريد عرض الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم فوجه التوبيخ اليهم والتعنيف على رايهم وابان لرسول الله صلعم
عن حالهم فيعلم ان المشورة لهم لم يكن للفقر الى ارائهم وانما كانت لما ذكرنا
هذا واما ما روي عن النبي صلعم من انه قال بزعمهم في يوم بدر لو نزل علينا عذاب ما نجا منه
الا عمر فهو من جملة موضوعاتهم كما بينه صاحب كتاب الاستغاثة في بدع الثلثة
حيث قال لا اظن عند ذوي الفهم اجهل ولا اضل ولا اعمى قلبا ممن استجاز
رواية هذا واستحسن نقله منهم اذ كان ذلك يوجب هلاك الرسول بالعذاب
ونجاة ابن الخطاب الذي يقول لولا علي لهلك عمر ولولا معاذ لهلك
عمر فكيف يسلم من الهلكة من كان بزعمهم يهلك بالعذاب دونه ومع هذا
فمن قولهم المنكوس ان ابا بكر افضل من عمر فقد اوجبوا هلاكه لو نزل العذاب
ونجاة عمر فالذي كان يسلم وينجو من العذاب لو نزل يجب ان يكون افضل
ممن يهلك به وهذا الخبر يوجب ان يكون عمر افضل من الرسول ومن ابي بكر وجميع
الخلق فلما كان اولياءهم المخالفين له في تفضيل ابي بكر عليه كانوا قد صرحوا

وقال

في م

بتكذيب علماء بعض المتخرصين لهم هذا الخبر وما يثبت كله من اخبار الملحدين ولا يسعد الله
الا من ظلم وقال بما لا يعلم واما الثامن عشر فلان ماذكره من حديث لو كنت متخذا
خليلا الخ مع انه ليس بمتفق عليه مدفوع بما مر من دلالة لكلمة لو على انه لم يقع فكيف يقابل
بما روي اتفاقا من اتخاذه صلعم لعلي اخا والاخوة افضل من الخلة واما التاسع عشر
فلان ماذكره من حديث خوخة ابي بكر فليس بمتفق عليه بل قد روي من طريق اهل
السنة ايضا ما يدل على نفيه وكذبه كما مر بيانه ومع هذا فغلق الخوخة لا يوازي فتح
الباب المتفق عليه بين الخصم والاصحاب واما العشرون فلان ماذكره بقوله ثم
لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين قام ابو بكر باعباء اذية قريش والذب عن رسول الله صلعم
وانه ابتلى بلاء حسنا كلها كلمات مموهة لا حقيقة لها الا ان يريد باعباء اذية قريش
ما مر من ان نوفل بن خويلد قد اوثقه مع طلحة بحبل وعذبهما او ما مر من انهم صفعوه
مرة ونتفوا لحيته قدم الاول في قول المص المطلب الثاني في الجهاد اهـ والثاني
قدمنا قال صاحب الاستيعاب روى سفيان بن عيينة عن الوليد بن كثير عن
ابن عبدوس عن اسماء بنت ابي بكر انهم قالوا لها ما اشد ما رايت المشركون
بلغوا من رسول الله صلعم فقالت كان المشركون قعودا في المسجد الحرام فتذاكروا
رسول صلعم ما يقول في آلهتهم فبينا هم كذلك اذ دخل رسول الله صلعم المسجد
فقاموا اليه وكانوا اذا سالوا عن شيء يصدقهم فقالوا الست تقول في آلهتنا
كذا وكذا قال بلى فتشبثوا باجمعهم فاتى الصريخ الى ابي بكر فقيل له ادرك صاحبك
فخرج ابو بكر حتى دخل المسجد فوجد رسول الله صلعم والناس مجتمعون عليه فقال
ويلكم اتقتلون رجلا ان يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم قالت فلهوا
عن رسول الله صلعم واقبلوا على ابي بكر يضربونه قالت فرجع الينا لا يمس شيئا من
غدايره الا جاء معه وهو يقول تباركت يا ذا الجلال والاكرام انتهى والاظهر انه لم يكن
له قدرة على اعباء اذية قريش بمعنى مدافعتهم كما قصده الناصب ههنا وكذا
عن رسول الله صلعم بمعنى دفع الخصم عنه بالسيف والسنان او اليد والرجل
كذب صريح لا يخفى على من تتبع الاثار الا ان يريد بالذب عنه صلعم النظر من بعيد الى
رسول الله عند ايذاء القوم له والتماس الكف عن ايذائه كما وقع منه ذلك
مرة وكذا الكلام في قوله وابتلى بلاء حسنا فان هذه العبارة انما يستعمل فيمن قابل
في معركة الجهاد لا فيمن ينظر ايذاء النبي صلعم ويسكت ويدعي الحزن على ذلك واما الحادي
والعشرون فلان ماذكره من ان ابا بكر كان يشتري المعذبين من الكفار واشترى
بلال بن رباح وفدى غيره من الصحابة الخ فكلها ايضا فرية بلا مرية كما يدل عليه كلام
صاحب الاستيعاب في ترجمة بلال حيث روى عن عبد الله بن مسعود انه قال
كان اول من اظهر الاسلام سبعة رسول الله وابو بكر وعمار وامه سمية وصهيب

وبلال والمقداد فاما رسول الله صلعم فمنعه الله بعمه ابي طالب واما ابو بكر فمنعه الله
بقومه واما سايرهم فاخذهم المشركون فالبسوهم ادراع الحديد وصيروهم في
الشمس فما منهم انسان الا وقد اتاهم على ما ارادوا الا بلال فانه هانت عليه نفسه
في الله وهان على قومه وكانوا يطوفون به والحبل في عنقه الخ فان هذه الرواية
صريحة في ان ابا بكر لم يشتر بلالا عن الكفار المعذبين له بل يدل على انه قد اشتراه
قبل ذلك فوقع لاسلامه في عذابهم ولم يكن يقدر ابو بكر على خلاصه منهم ولو كان ابو بكر
ممن فدى الصحابة المسلمين لفدى عمارا وامه او مقدادا او صهيب ولو فدى لذكره ابن
مسعود بل كلامه صريح في انهم انما خلصوا عن عذابهم باتيانهم بما ارادوا منهم واما ما رواه
صاحب الاستيعاب بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا وثوق به لان سعيدا كان
شقيا ناصبيا كما اوضحناه سابقا واما الثاني والعشرون فلان ماذكره من
مصاحبة ابي بكر لرسول الله صلعم في الغار لا يدل على فضيلته لانه صلعم قد لقيه
في الطريق فاستصحبه خوفا من ان يظهر سره على الاغيار وفي هذا المعنى قال المتنبي
في بعض قصايده ع ويستصحب الانسان من لا يلائمه ع وقد ساعد على
المقدمة الاولى محمد بن جرير الطبري اث فهي في الجزء الثالث من تاريخه حيث
روى ان ابا بكر اتى عليا فساله عن رسول الله صلعم فاخبره انه لحقه بالغار من ثور
وقال له ان كان لك فيه حاجة فالحقه فخرج ابو بكر مسرعا ولحق ورسول الله صلعم
في الطريق فسمع جرس ابي بكر في ظلمة الليل فظنه من المشركين فاسرع رسول الله صلعم
في المشي فانقطع شراك نعله فانفلق ابهامه بحجر فكثر دمها واسرع المشي وخاف
ابو بكر ان يشق على رسول الله صلعم فلحقه وانطلقا ورجل رسول الله يسيل دما حتى انتهى
الى الغار مع الصبح انتهى وكان ذلك الدم كما قال بعض الاكابر اول دم سفك من
رسول الله صلعم بعد الهجرة بجناية ابي بكر عليه ولو كان قد توصل في ذلك باشارة
يعرف بها رسول الله صلعم انه صاحبه لما اسرع في المشي ولا خاف منه ولا جرى
دمه واما المقدمة الثانية فقد ساعد عليها ابو القاسم بن الصباغ من مشاهير
علماء اهل السنة في كتاب النور والبرهان فقال في باب ما انزل الله تع على نبيه
صلى الله عليه وسلم قم فانذر واصدع بما تؤمر واما ضمن رسول الله صلى الله عليه وسلم
لمن اجابه وصدقه رفع الحديث عن محمد بن اسحق قال حسان قدمت مكة معتمرا وناس
من قريش يقذفون اصحاب رسول الله صلعم فقال حسان ما هذا الفض فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا فنام على فراشه وخشي
من ابن ابي قحافة ان يدلهم عليه فاخذه معه ومضى الى الغار انتهى والحاصل
ان آية الغار لا يوجب فضلا لابي بكر بل هي شاهدة عليه بالنقص واستحقاق الذم
ولذلك انه النبي صلى الله عليه وسلم اخذه معه للانس به من بعض الظن فان
الله تع انسه بالملائكة ووحيه ويصحح اعتقاده انه ينجز له جميع ما وعده وانما اخذه

لانه لقیه فی طریقه فخاف ان یظهر امره من جهته فاخذه احتیاطا فی تمام سیره
وکیف یتوهم حصول منقبة له فی حضور الغار وقد ظهر فی الغار خطاؤه وزلله لانه لما حل
فی ذلک الحرز الحریز والمکان المصون بحیث یامن الله تعه علی نبیه صلعم ما ظهر له
من الآیات من تعشیش الطایر ونسج العنکبوت علی بابه لم یسق بالسلامة
ولا صدق بالآیة واظهر الحزن والمخافة حتی غلب بکاؤه وتزاید قلقه وازعاجه
وبلی النبی صلعم فی تلک الحال الی مقاساته ودفع الی مداراته ونهاه عن الحزن
وزجره ونهی النبی صلعم لا یتوجه فی الحقیقة الا الی الزجر عن القبیح ولا سبیل الی صرفه
الی المجاز بغیر دلیل لا سیما وقد ظهر من جزعه وبکاؤه ما یکون من مثله فساد الحال
فی الاختفاء فهو انما نهی عن استدامة ما وقع منه ولو سکن نفسه الی ما وعد
الله نبیه صلعم وصدقه فیما اخبره من نجاته لم تحزن حیث یجب ان تکون آمنة
ولا انزعج قلبه فی الموضع الذی یقتضی سکونه فای فضیلة فی الغار یفتخر بها
لابی بکر لولا المکابرة واللداد هذا وقال شیخنا المفید قدس سره فی بعض مجالسه
ان الله سبحانه لم ینزل السکینة قط علی نبیه صلعم فی موطن کان معه فیه احد من
اهل الایمان الا عمهم بنزول السکینة وشملهم بذلک کما فی قوله تعه ویوم حنین
اذ اعجبتکم کثرتکم فلم تغن عنکم شیا وضاقت علیکم الارض بما رحبت ثم
ولیتم مدبرین ثم انزل الله سکینته علی رسوله وعلی المومنین وقال الله تعالی
فی موضع آخر فانزل الله سکینته علی رسوله وعلی المومنین ولما لم یکن مع النبی
فی الغار الا ابو بکر فرد الله سبحانه نبیه صلی الله علیه وسلم بالسکینة دونه وایده
بجنود لم تروها فلو کان الرجل مومنا لجری مجری المومنین فی عموم السکینة لهم
ولو لا انه احدث بحزنه فی الغار منکرا لاجله توجه النهی الیه من استدامة
لما حرمه الله تعه من السکینة ما یفضل به علی غیره من المومنین الذین کانوا مع رسول
الله صلی الله علیه وسلم فی المواطن علی ما جاء فی القرآن ونطق به محکم الذکر
بالبیان وهذا بین لمن تامله وههنا زیادة تدقیق وتحقیق ذکرناها فی کتابنا
الموسوم بمصایب النواصب واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة بقوله تعه
ثانی اثنین اذ هما فی الغار علی فضیلة الرجل لان قوله تعه ثانی اثنین بیان حال
للرسول صلعم باعتبار دخوله الغار ثانیا ودخول ابی بکر اولا کما نقل فی السیر فجعل
ذلک وصفا لابی بکر والنداء به علی رؤس المنابر موقعا فی اوهام العوام انه ثانی
اثنین النبی صلعم فی الفضل والشرف ایضا کما غالط به فخر الدین الرازی ایضا فی تفسیره
وهم علی وهم لما عرفت من انه کان متقدما علی النبی صلعم فی دخول الغار ولان
وان المراد بثانویة النبی صلعم تاخره عنه فی الدخول واما التفاوت بحسب الفضل
والرتبة فلم یشتمل الآیة علیه ولا هو لازم منها والا لکان اول بالصحة ان یقال

دخول

لان

ان النبی صلی الله علیه وسلم ثانی اثنین ابی بکر فی الفضل والشرف وهذا کفر صریح
کما لا یخفی وقد علمنا فی تفسیر هذه الآیة وتحقیقها رسالة منفردة فلیطالعها من اراد
الزیادة علی ما ذکرناه ههنا واما الرابع والعشرون فلان ما ذکره من الله تعه اثنی علی
ابی بکر فی کتابه العزیز فی مواضع عدیدة الح ان اراد به انه اثنی علیه فی ضمن العمومات
التی اثنی فیها علی عامة المومنین او طایفة منهم کقوله تعه لقد رضی الله عن المومنین
اذ یبایعونک تحت الشجرة الآیة فهذا بعد تسلیم کونه داخلا فی المومنین یشترک معه فیه
کثیر من المومنین فلا یفید افضلیته علی غیره حتی یستحق بذلک تقدمه علی غیره فی الخلافة
وان اراد به اختصاصه بالثناء فذلک مبنی علی ما افتراه ورواه اولیاؤه فی شان نزول
تلک الآیات وتلک الروایات لیست بمتفقة علیها بین اهل الاسلام
مع انهم قد خالفوا ذلک بانفسهم بذکر روایات اخری دالة علی خلافه فان اشهر
ما زعموا نزولها فی شان ابی بکر قوله تعه فی سورة اللیل وسیجنبها الاتقی الذی یوتی ماله
یتزکی وما لاحد عنده من نعمة تجزی الا ابتغاء وجه ربه الاعلی فقد ذکر بعضهم
انها نزلت فی شان ابی ذر رضی الله عنه وبعضهم انها نزلت فی حق ابی الدحداح
وقد روی هذا ابو الحسن علی بن احمد الواحدی فی تفسیره الموسوم باسباب النزول
باسناده المرفوع الی عکرمة وابن عباس هذا حال اختلافهم فی شان نزول الآیة
واما دلالة الآیة علی مطلوب القوم منها فقد علمنا فی دفع استدلالهم بها سیما
ما ذکره فخر الدین الرازی فی تفسیره رسالة منفردة ضمناها من الدقایق جما غفیرا
واذا رایت ثم رایت نعیما وملکا کبیرا واما الخامس والعشرون فلان ما ذکره من انه
لولا ان الکتاب غیر موضوع لذکر المناقب لفصلنا مناقبه فی عشر مجلدات
لان المذکور فی جامعی البخاری ومسلم من صحاح الاحادیث المرویة فی ابواب
العقاید الدینیة والاحکام الشرعیة من الاوامر والنواهی والقصص والاخبار
والمواعظ والزواجر والوعد والوعید والمناقب والمثالب الی غیر ذلک قد
جمعها مجلدتان مع دخول اکثر ما فی احد الجامعین فی الآخر فمن این یتاتی للناصب
ان یفصل مناقب ابی بکر وحده فی عشر مجلدات مع انه لا یعتبر الاستدلال علی
شیء من المطالب الا بما فی کتابین کما سبق منه قرارا فالظاهر انه اراد غیر مجلدا
من الموضوعات وحینئذ هو مقصر فی اقتصاره علی العشر کما لا یخفی واما السادس
والعشرون فلان قوله ولم یقدر احد من الشیعة ان یدعی ان رسول الله صلعم غزا
غزوة وتخلف عنه ابو بکر الا مسلم لکنهم یقولون کما قاله ابن ابی الحدید المعتزلی انه
هرب او تستر وقد ظهر بهذا ان ما ذکره بعید ذلک من انکار فراره فی غزوة فرتة
من غیر مرتة کیف وقد اعترف بذلک امام اهل السنة فخر الدین الرازی فی کتابه
الموسوم بالاربعین وغیره من الکتب الکلامیة سیما فی فتح خیبر فانه سلم

فی کتاب الاربعین ما روی من انه بعث النبی صلی الله علیه وسلم ابا بکر الی خیبر
فرجع منهزما فبلغ ذلک رسول الله صلعم فبات لیله مهموما فلما اصبح خرج
الی الناس ومعه الرایة فقال لاعطین الرایة رجلا یحب الله ورسوله ویحبه الله
ورسوله کرارا غیر فرار الی اخر الحدیث فلیطالع هناک واما السابع والعشرون
فلان ما ادعاه من اجماع الامة علی ان رسول الله صلعم کان یقدم ابا بکر علی اصحابه
فلعله اراد به اجماع الناصبة وقد عرفت حال دعوی اجماعهم علی اصل خلافة ابی بکر
فما ذا یکون هذا الاجماع مع التزامهم المفضولیة فی مواعظ عجزوا فیها عن اثبات
افضلیته وتجویزهم لتفضیل المفضول علی خلاف المعقول وبهذا یعلم حال
ما رواه البخاری عن محمد بن الحنفیة رضی الله عنه فان المعلوم من طریقة اهل البیت
علیهم السلام خلاف ذلک علی ما مر وسیجیء واما الثامن والعشرون فلان وصفه
ههنا للمصنف ابن المطهر بالاعرابی البوال علی عقبیه یخالف ما وصفه به سابقا
بالنبط قاصد اللعن علی فصاحته فقاتله الله من کذوب لا حافظة له ومن حضر نوال
فی قعر البیت به تمیمی من بوله احیاء المیت وابقاء ماء وجه اسلافه المطوین
بکیت وکیت واما التاسع والعشرون فلان ما رواه عن عبد الله بن عمر
من ان تفضیل ابی بکر وعمر مع کونه مردودا بتهمة جلب النفع لنفسه
ولابیه وشیخه معارض بتفضیل اسامة وتقدیمه علیهم وتقدیم اسامة فعل
وذلک قول وهو مقدم وتولیته وتقدیمه متفق علیه متواتر وذلک احاد
ان قیل یمکن ان یکون تقدیمه علیهم فی ذلک الجیش لکونه اعلم فی کل امر
بقیادة الجیش قلت لما کانت الامامة هی الحکومة فی جمیع الامور بالنسبة
الی الجمهور فیجب ان یکون اعلم فی کل امر من کل احد فیکون حاکما علی منهج الحق
سیما امر قیادة الجیش فانه علی طریقة المخالفین من اهم فواید الامام واعظمها
وقد اعترف الناصب بذلک فی اوایل هذا المبحث فاذا لم یکونوا فی امر
الجیش اعلم من کل احد لا یجوز کونهم حاکمین علی الکل فی هذا الامر فلا یکونوا
ائمة واما الثلثون فلان ما ذکر من انه لما قرب وفات رسول الله صلعم
جعل ابا بکر فی مرضه اماما للناس تلویحا الی خلافته انما رواه الحسن البصری
عن عائشة وقال انه نص حق علی امامة ابی بکر والحسن البصری ممن قدح فیه
الشیعة واما فیه حیث نقل عنه ابو المعالی الجوینی انه قال فیه کلام واما
عائشة فمع ظهور عداوتها لامیر المومنین ع وکذبها عند الشیعة متهمة فی خصوص
هذه الروایة لما فیها من جر نفع لها ولابیها وبالجملة الشیعة لا یسلم ان النبی
صلی الله علیه وآله وسلم امر بذلک وانما امر به عائشة فقالت للموذن مر
ابا بکر فلیصل بالناس اخطأ ان النبی صلعم امرنا بذلک لم تغطن النبی صلعم

بذلک خرج متکیا علی علی ع وفضل بن العباس ونحی ابا بکر عن المحراب وصلی
مع الناس وقد صرح بذلک ابن ابی الحدید المعتزلی فی قصیدته الکبیرة المشهورة
حیث قال فی مدح علی ع تعریضا بابی بکر ولا کان معزولا غداة براءة
ولا فی صلوة ام فیها موخرا واهل السنة یوافقون فی خروج النبی صلی الله علیه وسلم
علی الوجه المذکور لکن یقولون انه صلی خلف ابی بکر وقد صرح بذلک الشارح
الجدید للتجرید حیث قال واستخلفه فی الصلوة فی مرضه وصلی خلفه انتهی وفیه
ان النبی صلعم لو عجز عن الصلوة فکیف خرج وصلی خلفه ولو لم یعجز فلم استخلفه
اللهم الا ان یقال للدلالة علی خلافته کما نوح به الناصب وقد بینا
ن وهن هذه الدلالة سابقا وذکرنا ان الامامة الصغری بمعزل عن الامامة الکبری
بدلیل انها یجوز خلف قریش وغیرهم اتفاقا والامامة الکبری لا یصح فی غیر
قریش علی قول اهل السنة بل عندهم انه یجوز الصلوة خلف کل مفضول بل کل بر
وفاجر وهو مما ضحک به السید شریف الجرجانی علی لحیتهم انه قال فی شرحه للمواقف
واما ما روی البخاری باسناده الی عروة عن ابیه عن عائشة ان النبی صلعم امر ابا بکر
ان یصلی بالناس فی مرضه فکان یصلی بهم قال عروة فوجد رسول الله صلعم
فی نفسه خفة فخرج الی المحراب فکان ابو بکر یصلی بصلوة رسول الله صلعم
یصلون بصلوة ابی بکر ای بتکبیره فهو انما کان فی وقت آخر انتهی وفیه ما فیه
فتامل فیه علی ان الاستخلاف لا یقتضی الدوام اذ الفعل لا دلالة علی التکرار
والدوام ان ثبت خلافته بالفعل وان ثبت بالقول فکذلک کیف وقد جرت
العادة بالتعقبه مدة الغیبة والانعزال عند مجیء المستخلف وایضا ذلک معارض
بانه صلعم استخلف علیا ع فی غزوة تبوک فی المدینة وما عزله واذا کان خلیفة
علی المدینة کان خلیفة فی سایر وظایف الامامة لانه لا قایل بالفصل والترجیح
معنا لان الاستخلاف علی المدینة اقرب الی الامامة لانه متضمن لامور الدین والدنیا
بخلاف الاستخلاف فی الصلوة کما مر واما الحادی والثلثون فلان ما ذکرنا
ثانیا روایة عن عائشة انها قالت لنا رسول الله صلعم ادعی لی ابا بکر الخ مردود
بمثل ما مر فی روایتها السابقة من ظهور عداوتها لامیر المومنین ع وکذبها عند الشیعة
واتهامها بجر النفع والفخر لابیها ولنفسها فی خصوص هذه الروایة وایضا لو کان
المقصود من الحدیث الوصیة بخلافة ابی بکر کما فهمه الناصب لعلمت ذلک
عائشة وسعت فی دعوة ابیها وبالغت فی اظهار ذلک عند الحاضرین ولاحتج
به ابو بکر یوم السقیفة وما بعده فلم ینقل ذلک علی انه یحتمل ان یکون قایل ویابی
الله والمومنون الا ابا بکر وحینئذ یجوز ان یکون المراد من المتمنی وابا بکر و
بالقایل عمر وموافقیه ومشاوریه فی اخذ الخلافة لابی بکر فی الحدیث حجة لا علینا

کذوب

الس... لا یجوز امامة الصلوة عند اهل
لانهم ... صلوا خلف
کل بر وفاجر ... دون الیها و
امامة الصلوة لا یجعل الفاجر
ولا الجاهل عالما ولا الظالم عدلا
ولا الجاهل ... علینا

بذلک

فافهم واما الثاني والثلثون فلان ما ذكره من ان الاخبار المروية في شان خلافة
ابي بكر يعارض الاخبار الدالة على خلافة علي ع مدخول بما مر من ان الاخبار
المروية في شان خلافة علي ع مما اتفق عليها اهل الاسلام دون المروية في
شان خلافة ابي بكر فان الشيعة لا يقبلها ويحكم بوضعها واختلاقها فكيف
يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله والاجماع فصل زايد
لغو لا فايدة في ذكره لما عرفت سابقا من اعتراف علماء اهل السنة بعدم
ثبوت الاجماع في خلافة ابي بكر وان خلافته انما ثبت باختيار عمر فتذكر
واما الثالث والثلثون فلان ما ذكره من انه لما سمع المنافق هولاء الخلفاء
الثلثة مطعونون فرح بان الدين المحمدي لا اعتداد به مدفوع بان المنافقين
لا يفرحون بطعن جماعة اخرى من المنافقين ولا يقع بذلك ثلمة في الدين لانهم
يعلمون ان هذا ليس اول قارورة كسرت في الاسلام ويتذكرون بان مثله
قد جرى في دين موسى ع من ارتداد اصحابه من بني اسرائيل ومتابعتهم للسامري
الحمار وعبادتهم للعجل الذي له خوار ومع ذلك لم يقدح في نبوته وحقية دينه ع
فكذا ما جرى على دين الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبي ع واخذ الخلافة
من اهل بيته الطاهر الكرام ولنعم ما قيل شعر نيست نقصي ز زدار باب كمال
اي دل اگر : از فضولي ناقصي بر مسند حيدر نشست : بر كمالات سليماني نيابد
منقصت : چند روزي ديو اگر بر جاي آن سرور نشست : ولقد ظهر بحمد الله
عما قررناه انه لو ترك الناصب المرتاب جواب جميع الابواب لكان
اقرب الى ستر عوار ذوي الاذناب وسلامة آذانهم والاذناب فانه ما ازادهم
بذلك الا حرجا وما اذاقهم من اقداح ماء الملام الا قدحا قال المص
رفع الله درجته المطلب الاول في المطاعن التي رووها السنة في ابي بكر قالوا
انه سمى نفسه خليفة رسول الله صلعم وكتب الى الاطراف بذلك وهذا كذب
صراح لان رسول الله صلعم اختلف الناس فيه فالامامية قالوا انه مات عن
وصية وانه استخلف امير المومنين ع اماما بعده وقالت السنة كافة انه مات
بغير وصية ولم يستخلف احدا وان امامة ابي بكر لم يثبت بالنص اجماعا بل ببيعة
عمر بن الخطاب ورضاء اربعة لا غير وقال عمر ان لم استخلف فان رسول الله
لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف
النبي صلعم وقد كان الاول ان يقال ان خليفة عمر لانه هو الذي استخلفه
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما اجهل هذا الرجل باللغة فان
الخليفة فعيلة بمعنى الخالف وخليفة الرجل من ياتي خلفه ولا يتوقف اطلاق
الخليفة المضافة الى شخص باستخلافه اياه بمعنى خليفة رسول الله صلعم

المطلب الاول في المطاعن التي في ابو بكر

الذي تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه او لم يستخلفه فلو سلمنا ان ابا بكر هو
سمى نفسه بهذا الاسم فانه لا يكون كذبا لما ذكرنا ثم انه لا شك ان عليا ع
خاطبه ايام خلافته بخليفة رسول الله ولو كان كذبا لما تكلم به ولا خاطبه به
ولكن للشيعة في امثال هذه المضايق سعة من التقية والظاهر ان القوم خاطبوه
بذلك ولو انه سمى نفسه بهذا الصحيح كما ذكرنا فلا طعن انتهى اقول
ما اغوى هذا الناصب الشقي الجاهل بما عرف الشايع المستفيض فانه الخليفة وان
سلم انه كان في اصل اللغة من يخلف غيره لكن العرف خصوصا عرف الشرع
قد خص هذا الاسم بمن استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعالى
او النبي او غيرهما الا ترى في قوله تعالى في شان آدم ع اني جاعل في الارض خليفة وفي
شان داود انا جعلناك خليفة وفي شان هرون من موسى اخلفني في قومي
وفي شان المنصوص من خلفاء نبينا صلعم ولنستخلفنهم كما استخلف الذين
من قبلهم وكذا الحال في معاملة العامة حتى انه لا يطلق اسم الخليفة على من يعيد
صبيان المكتب دروسهم اليه الا اذا استخلفه معلم الصبيان ولهذا روي انه لما جاء
عربي وقال لابي بكر انت خليفة رسول الله انطق الله لسانه بالحق حتى قال لا قال
فما انت قال انا الخالفة بعده والخالفة هو الذي لا غناء عنده ولا خير فيه كذا
الخالف وقيل هو الكثير الخلاف كذا قال صاحب النهاية في تفسير الاثر
فتدبر وبالجملة اذا استخلف واحد رجلا واجتمع على استخلافه جماعة لم يبعد ان يصير
ذلك الرجل المستخلف خليفة حاكما عليهم وهل هذا الا مثل ان يشتري واحد عبدا
فاذا اشتراه صار مولاه والمشتري عبدا له ويدل على تخليطهم في ذلك ايضا ما رواه
ابن حجر في صواعقه من ان ابا بكر كان يكتب من ابي بكر خليفة رسول الله صلعم فلما كان
عمر بن الخطاب ارادوا ان يقولوا خليفة خليفة رسول الله فقال عمر هذا يطول
الى آخر الرواية ووجه التخليط انه لو لم يعتبر في اطلاق الخليفة تعين السابق له كما ذكرنا
بل كان يطلق على كل من تخلف غيره لما احتيج الى ان يقولوا لعمر انه خليفة خليفة رسول
الله كما لا يخفى ومن لطايف هذا المقام استدلال بعض مفسري الامامية من ههنا
على ان امر الخلافة يتعلق بالله تع وباختياره وبالنص منه وليس لغيره الخيرة في ذلك
فان الله تع كلما ذكر امر الخلافة في كتابه الكريم اضافه الى نفسه واشار الى كونه من عنده
كما عرفت والحاصل ان مضمون الآيات التي ذكرناها قبيل ذلك رد على القايلين
بان الخلافة يثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد منهم كما مر من تمثيل
صاحب المواقف لذلك بثبوت خلافة ابي بكر باختيار عمر ان قيل الخلافة
الواقعة باختيار الامة راجعة الى الخلافة من الله تع لان الكل واقع بقضائه وقدره
قلنا الكلام في فعل الفاعل اللغوي وهو من له الفعل في الظاهر فانه المعنى الحقيقي للفظ

اتفاقا واما فاعلية بالمعنى الذي ذهب اليه المجبرة فهو مجاز اتفاقا والمصير اليه
خلاف الاصل وايضا البناء على راي المجبرة مع ما عرفت انهدامه سابقا يستلزم
ان لا يحصل الفرق بين خلافة الثلثة وخلافة يزيد والوليد المستهدف
للمصحف المجيد بل وكل جبار عنيد وهذا النقص وهو ان ليس عليه مزيد واما ما ذكره
الناصب من ان عليا ع خاطب ابي بكر في ايام خلافته بخليفة رسول الله انه
مجاب بانه ع كان يخاطبه بذلك لكن بالمعنى الذي ذكره الناصب وهو من
يخلف غيره ويجلس مقامه بعده ولو كان بالغصب والتغلب فانه لا نزاع
في صدق الخليفة لهذا المعنى على كل من تقمص الحكومة بعد غيره ولو كان متغلبا كعبد
الله بن زبير ونحوه من الاموية والعباسية لانه لا دلالة للخليفة بهذا المعنى على
قرب وفضيلة من الله تعالى ورسوله وانما المعنى المتنازع فيه الذي يدل على فضيلة
ويتنافس فيه المتنافسون كون الشخص خليفة لله تعالى ورسوله باستخلافهما اياه و
تعينهما له وهو المعنى العرفي الذي عرفته على ان الخطاب بخليفة رسول الله كان
نادرا وانما كان المتعارف الخطاب بامير المومنين وكان علي ع يخاطبهم بذلك
مرادا به اصل معناه التركيبي الصادق على المتغلب ايضا لا معناه العلمي الغالب
على الامام الحق النايب عن رسول الله صلعم **قال** المص رفع الله درجته
ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه رسول الله صلعم معه ولم يزل النبي صلعم
يكرر الامر بالخروج ويقول جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عن جيش
اسامة طلبا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول كان رسول الله صلعم
يبعث جيش اسامة لقصاص زيد وليبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يعتقد
المدينة بعد وفاته ولهذا كان يبالغ في بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله
من تخلف عن جيش اسامة فهذا من ملحقات الروافض فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر
لم يكن مخالفا لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه سيما وقد ارتد جميع العرب
فانفذ ابو بكر جيش اسامة امتثالا لامر النبي صلعم وهو بنفسه قام بتجهيز باقي الجيوش
وقتال اهل الردة وحفظ الحوزة ومع ذلك استاذن عن اسامة وهو الامير في
التخلف فاذن له فيا معشر المسلمين من كان يعلم هذه الاحوال هل يجعل تخلف الخليفة
القايم بتعبية الجيوش وجر العساكر واقامة وظايف الدين طعنا فيه هذا وقد صح
ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة وقد قال الشيخ الجزري من ادعى ابا بكر كان في جيش
اسامة فقد اخطأ لان النبي صلعم بعد ما انفذ جيش اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس
ولو كان مامورا بالرواح مع اسامة لم يكن رسول الله صلعم يامره بالصلوة بالامامة
انتهى **اقول** ما ذكره الناصب في وجه مبالغة النبي صلعم في تجهيز جيش اسامة
ان اراد به ان ذلك من جملة وجوه المبالغة فمسلم ولا يفيده لانه لا يصير عذرا

ملايما

لابي

لابي بكر واخويه في التخلف وهو ظاهر ان اراد انه منحصر فيه فمع عدم كونه مفيد الهم ايضا
ممنوع بل كان الغرض المهم الاصلي من تنفيذ جيش اسامة وجعل الثلثة تحت رايته
بعدهم عن المدينة عند وفات النبي صلعم لئلا يتواثبوا على الامامة بعد النبي صلعم ولهذا
جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا ع واما قوله صلعم لعن الله من تخلف عن جيش
اسامة فقد ذكره رئيس الاشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل
عند ذكر الاختلافات الواقعة حال مرض النبي صلعم حيث قال الخلاف الثاني
في مرضه انه صلعم قال جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عن جيش اسامة
فقال قوم يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم
قد اشتد مرض النبي صلعم فلا تسع قلوبنا المفارقة والحالة هذه فنصبر حتى ايش
يكون من امره انتهى فليطالع ثمه حتى يعلم انه من الاصول المسلمة لا من الملحقات
ثم لا يخفى ان حاصل استدلال المص بالحديث ان الخلفاء الثلثة تخلفوا عن جيش
اسامة وكل من تخلف عنه يكون ملعونا فيكون الثلثة ملعونين غير لايقين بخلافة
سيد المرسلين ويمكن الاستدلال منه على بطلان خلافة الثلثة بوجوه اخر الاول
ان انكار كل ما علم بالضرورة انه مما امر به النبي صلعم سيما في الامور الدينية كفر بالاتفاق
وصرح به صاحب المواقف وقد تخلفت الثلثة عن امر النبي صلى الله عليه واله وسلم
لهم بمتابعة اسامة فيكونون كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة
والامامة والثاني ان النبي صلعم لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فما امر به
من متابعة اسامة يكون وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقد تخلفت الثلثة فلا يكون مستحقين
للامامة الثالث ان رد كلام النبي صلعم يكون ايذاء له قطعا وايذاؤه يوجب استحقاق
اللعنة من الله تعالى لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا و
الاخرة فلا يكونوا صالحين للامامة الرابع النبي صلعم قد جعلهم تابعا لاسامة
بالاقدام على ما امرهم به فما لم يتم ذلك الامر كان عليهم ان يكونوا تابعا
محكوما لاسامة لمحكومتهم على اسامة في ذلك الوقت لم يكن مشروعا اذ لم
يكونوا حاكما على اسامة فلا يكون لهم الخلافة التي هي الحكم على عامة المكلفين والحال
ان ابا بكر قبل اتمام ذلك الجيش جلس على مسند الخلافة وطلب البيعة من اسامة
فرد عليه اسامة ودعاه الى متابعة امر النبي صلعم ومتابعة نفسه والدخول تحت رايته
واذا بطل خلافة ابي بكر بطل خلافة اخويه لئلا يلزم خلاف الاجماع المركب
فتامل واما ما ذكره الناصب بقوله فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملايما لامر
الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه ففيه ان الكلام والطعن والملام في
تخلفه في زمان حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وعند مبالغته في ايام مرضه بتجهيز جيش

اسامة كما صرح به الشهرستاني لا على تخلفه بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم
فقط وعند ادراكه للخلافة التي كان تخلفه وتاهله لاجلها واما قوله سيما وقد ارتد
جميع العرب الخ فكذب صريح ولو كان كذلك لكان تجهيز النبي صلعم للجيش
عليهم اولى لقربهم من المدينة وتوقع سرعة فسادهم بل لم يكن هناك
مرتد اصلا كما سبق بيانه انفا وانما كان هناك طوايف قليلة باقية على
كفرهم الاصلي لاضلال مسيلمة الكذاب وسجاح لهم واما عدة من الطوايف
الاخر الذين سموهم ايضا اهل الردة فهم الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لانكارهم
استحقاقه بخلافة النبي صلى الله عليه وسلم كما مر فهم لم يكونوا في زمان رسول الله صلعم
في مقام المخالفة ولا في ايام اشتغال ابي بكر بالخلافة حتى يجعل مخالفتهم عذرا في تخلفه
عن جيش اسامة فلا معنى لقول الناصب وهو بنفسه قام لتجهيز باقي الجيوش
وقتال اهل الردة الخ واما ما نقله عن الشيخ الجزري من ان ابا بكر لم يكن في جيش
اسامة فهو بظاهره كلام صادق لا يفيد الناصب ولا يضرنا لان اسامة واكثر اهل
العسكر قد خرجوا عن المدينة قبل وفات النبي صلعم بايام وكانوا ينتظرون لحوق
ابي بكر وعمر وعثمان واخوانهم وهم كانوا متخلفين متوقفين في المدينة يترقبون
حال النبي صلعم فيصدق قوله ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة ولو سلم النقل
وسلم ان الجزري اراد ما فهمه الناصب من انهم لم يكونوا داخلين في ذلك الجيش
بحسب امر النبي صلعم فيصير مناقضا لما جزم به الناصب قبيل ذلك في قوله ومع
ذلك استاذن عن اسامة وهو الامير في التخلف فاذن له انتهى مع ان
ذلك معارض بما ذكره خاتم المحدثين قدس سره في كتاب روضة الاحباب
حيث نص على ان الثلثة كانوا داخلين في جيش اسامة وبما مر من شعر ابن ابي
الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة مادحا لعلي متعرضا على ابي بكر بقوله شعر
والاكان في بعث بن زيد مومرا عليه فاضحى لابن زيد مومرا واما الاستدلال
على عدم دخول ابي بكر في جيش اسامة بان النبي صلعم بعد ما انفذ جيش اسامة
قال مروا ابا بكر فليصل بالناس الخ فمردود بانه ان اراد بانفاذ الجيش خروج
جميع من كان داخلا في ذلك الجيش الى تحت راية اسامة فكذبه ظاهر من
كلام الشهرستاني وغيره وقد مر وان اراد الانفاذ في الجملة مع بقاء ابي بكر
واخوانه في المدينة فلا ينافي حضوره في مسجد المدينة وصيرورته مامورا بالصلوة
فيها على ان كونه مامورا بالصلوة من جانب النبي صلعم انه حاضر في المسجد غير خارج
الى معسكر اسامة ممنوع عند الشيعة كما مر وانما المسلم عندهم انه بعد تخلفه كان
يحضر المسجد خفية لاستخبار حال النبي صلعم فامره عايشة بذلك ولما اطلع
النبي صلعم بذلك تكلف للخروج الى المسجد ونحى ابا بكر عن المحراب وام بنفسه

ولعل تخلفه صلى الله عليه وآله وسلم للسرعة في الخروج وتبعيد ابي بكر عن المحراب
انما كان لاجل تالمه صلعم عنه وغضبه عليه في تخلفه عن جيش اسامة فتفطن ##
قال المص رفع الله درجته ومنها انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان
استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني فكيف يجوز نصب من يرشد
العالم ثم يطلب الرشاد منهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
هذا ليس من روايات اهل السنة بل من روايات الروافض وان سلمنا صحته
فان لكل انسان شيطانا كما قال رسول الله صلعم فسال عنه وانت ايضا يا رسول الله
فقال وانا ايضا الا انه اعانني الله تعالى عليه فاسلم وهذا من باب انصاف الصديق
واما طلب الرشاد فهو من طلب المشورة وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بهذا في قوله تعالى وشاورهم في الامر ولم يكن هذا استرشادا بل استعانة في الراي
وتاليفا للقلوب التابعين وكلام الصديق ان صح الرواية من هذا الباب
اقول اولا ان الحديث مما اتفق عليه الفريقان فلا مجال لمنع صحته ويشعر
بتسليمه ايضا لصحته تعليل ذلك بقوله فان لكل انسان شيطانا الخ وثانيا انا
لو سلمنا ما روى من ان لكل انسان شيطانا فهذا لا يقدح في مقصود المص لانه
استدلال باعتراف ابي بكر باعتراء الشيطان له والاعتراء انما يتحقق بصدور
المعصية فهذا اعتراف من ابي بكر بان شيطانه مسلط عليه بايقاعه اياه في
المعصية وعدم انفكاكه عنه واما حمله الشرطية المذكورة على ما تحمل فيه من
طلب المشورة طلب الرشاد فمع ما مر من ان بناء استدلال المص ليس عليهما
مردود بان طلب الاشارة والارشاد في احكام الحلال والحرام الذي يجب
فيها استقلال الامام يدل على قصور طالبه عن تلك المرتبة والمقام
خصوصا اذا اصدر بذلك الاسلوب من الكلام الذي ينادي على قايله بالعجز
التام قال المص رفع الله درجته ومنها قول عمر كانت بيعة ابي بكر
فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ويلزم منه خطاء
احد الرجلين لارتكاب احدهما ما يوجب القتل انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول لم يصح عندنا رواية هذا الخبر وان صح كان تحذيرا من غير ان يفرد
الناس بلا حضور العامة بالبيعة ولهذا اسماه فلتة وكان ذلك لضرورة داعية
اليه وذلك ان النبي صلعم توفي من غير استخلاف وانما لم يستخلف النبي صلعم
ليعلم ان نصب الامام ليس من اصول الشرايع بل هي من الواجبات على الامة
فالواجب عليهم ان ينصبوا بعده ولهذا وكل امرها فلما توفي رسول الله صلعم
اراد الانصار في سقيفة بني ساعدة ان ينصبوا بينهم اميرا منهم وكان هذا سبب
الاختلاف الذي كان وقوعه سببا لذهاب الاسلام لضعف القلوب وزيغها

ان لي شيطانا يعتريني

اعتراف الناصب بان الانصار كانوا يريدون نصب امام منهم

عن الاسلام بسبب وفات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وارتداد العرب
فسارع ابو بكر وعمر الى السقيفة لرفع الاختلاف وقع البيعة ولو كانا يؤخران البيعة
الى حضور جميع الناس واتفاق كل الآراء لكان يخاف منه وقوع الفتنة والاختلاف
فتسارعوا الى عقد البيعة واتفقوا باجماع اهل الحل والعقد في الخلافة هم العساكر
وامراؤها فهذه الضرورة دعت الى استعجال البيعة فلما تم هذا الامر اراد عمر
ان تبين للناس ان بيعة ابي بكر كانت فتنة دعت الينا لضرورة فلا يعاودوا
الى مثله ولا تجعلوه دليلا فلا يتصور في هذا الكلام طعن لا في ابي بكر ولا في عمر واما قوله
يلزم خطاء احد الرجلين لارتكاب احدهما ما يوجب القتل فهذا الكلام باطل لان
الارتكاب في حال الضرورة لا ينافي تركه في غير حالها انتهى اقول يتوجه عليه
اولا ان الرواية في جميع الكتب هو الفلتة بالفاء واللام لا بالفاء والتاء والنون
وانما ارتكب الناصب ابدال الحروف وخان في النقل ليبني عليه ما يشاء من
المقال وثانيا ان قوله ان النبي صلعم توفي من غير استخلاف ممنوع اما عند الشيعة
فلما بينا من نصه على خلافة علي عم واما عند اهل السنة فلما مر نقلا عن فخر الدين
الرازي انه قال ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وان لم يستخلف احدا بالتعيين
ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فتامل وثالثا ان قوله
نصب الامام ليس من الاصول مدخول من وجوه ذكرناها سابقا ومن جملتها
اعتراف القاضي البيضاوي في بحث الاخبار من منهاجه في الاصول بانه من اعظم
مسائل اصول الدين ومن ههنا يعلم توجه المنع على قول الناصب ولهذا وكل
امرها اليهم انه ورابعا انه من اين علم الناصب ان الانصار لو امروا على انفسهم
اميرا كان ذلك سبب ذهاب الاسلام وكيف علم انه لو صار سعد بن عبادة
من كبار اصحاب النبي ورئيس الانصار خليفة لوجب تلك المفسدة مع ان الناصب
حصر العسكر واهل الحل والعقد في الانصار ومن البين انهم اذا رضوا به لم يقدر غيره
على ذلك على المخالفة واثارة الفتنة والفساد فظهر ان مسارعة ابي بكر الى السقيفة
انما كان لحب الجاه والطمع في الخلافة لا للتمحلات يتكلفها له اهل الخلافة واي فساد
كان يتصور فانه بعد ما سارع الى السقيفة لمنع الانصار ان يقرر معهم انتظار حضور
بني هاشم وغيرهم من اصحاب النبي صلى الله عليه واله وسلم واما فساد مخالفة
بعض طوايف العرب فانما نشاء لانكارهم صحة خلافة ابي بكر وطعنهم في
استحقاقه لذلك كما قدمنا بيانه عند استدلال المصنف على امامة امير المؤمنين عليه السلام
بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الآية فلو انصفوا اعترفوا بانه كان الواجب
عليهم في ذلك اليوم ان يجتمعوا في باب دار النبي صلى الله عليه وسلم مشتغلين
بمصيبته وتعزية اهل بيته الى ان يتفرغوا للنظر في حال الامام على تقدير عدم النص

اهل الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم الانصار لانهم كانوا العسكر م

من النبي عليه السلام وايضا المبادرة الى تعيين الامام بحيث تركوا اهم الاشياء كتجهيز النبي عم
وتعزيته ينافي ما ذكره عمر عند مرض النبي عم حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول
لو كان صادقا في قوله هذا لكان الواجب عليه ان لا يبكر الى سقيفة بني ساعدة
لمدافعة الانصار ولو جوزنا بكوره ومسارعته اليها كان الموافق لما اعترف به
من كفاية كتاب الله ان يقول لهم لا حاجة لنا ولكم الى تعيين امير حسبنا كتاب الله
لا ان يقول حسبنا ابو بكر احسن التامل فان هذا من خواص هذا التعليق وهو بذلك
حقيق وايضا كيف لم يسارعوا لاجل الدين يوم بدر ويوم احد ويوم حنين وغيرها
من ايام غزوات النبي صلعم وقد قرروا يوم الاحزاب في خيامهم وعمرو بن عبد ود
يناديهم ويطلبهم للبراز فصمتوا وخمدوا جميعهم فلم يقم اليه احد منهم وكذلك
يوم مرحب انهزموا اقبح هزيمة فلما لم يظهر منهم المسابقة والمسارعة في تلك
الشدائد لنصرة الدين علم ان مسارعتهم يوم السقيفة انما كانت لنيل الرياسة
طلبا للجاه وحبا للدنيا وحسدا لآل محمد عليهم السلام كما صرح به الغزالي في كتابه
الموسوم بسر العالمين ولله در القايل في شان علي عم ومن سبقه في الخلافة شعر
وعلى الخلافة سابقوك وما سبقوك في احد ولا بدر * وتلخيص الكلام ان كل من
يستحق ان يخاطب يعلم ان اهل السقيفة لو اتفقوا مع اهل البيت في واقعتهم وتوافقوا
فيما اصابهم من مصيبتهم حتى يدفن رسول الله صلعم وتسكن نايرة حرقتهم في فجيعتهم
واجتمع المهاجر والانصار من اهل الحل والعقد وافاضل القرابة واكابر الصحابة
مثل علي والعباس وعقيل وسلمان وابي ذر وعمار والمقداد وحذيفة بن اليمان
رضوان الله عليهم لكان خيرا لهم واصوب والى الصلاح والرشاد اقرب
ومن الشبهة والريبة ابعد لان الامر كان امرا عظيما وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق
بمثلها في العالم فلما ذا تعجلوا ولم يعباؤا بهم ولم يلتفتوا اليهم مع قرابتهم
ومنزلتهم من رسول الله صلعم بل لغاية حرصهم على الملك صاروا عن مصيبة
رسول الله صلعم غافلين وعن موافقة اهل بيته في فجيعته ذاهلين كان لم يقع
في الاسلام وقيعة ولم ينزل لهم مصيبة فلا جرم ظهر الفساد وكثر العناد
ووقع الخلاف والاختلاف والنفاق والشقاق حتى قال قايلهم بايعوا عمر
وابا عبيدة وقال عمر بل بايع ابا بكر وقال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم
وعلي فيكم وقال بعضهم منا امير ومنكم امير وقال اخرون نحن الامراء وانتم
الوزراء وقال احدهم قتلتم سعدا وقال الآخر قتله الله وسل الزبير سيفه
وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني هاشم ان يليكم
تيم رذل الى غير ذلك وكان قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها
اشارة الى هذه الفتن الممتدة الرواق المشيدة النطاق القائمة باهلها على ساق

فصارت هذه الفلتة فی البیعة لامیر المومنین علیه السلام حجة علی اهل النکث حتی
احتج علیهم و قال علیه السلام لم تکن بیعتکم ایای فلتة ولم یکن امری و امرکم واحدا انی اریدکم
لله وانتم تریدونی لانفسکم ایها الناس اعینونی علی انفسکم وایم الله لانصفن للمظلوم
ولاقودن الظالم بخزامته حتی اورده منهل الحق وان کان کارها مع ان رسول الله صلعم
قضی ما علیه وبلغ ما انزل الیه وبصرهم ثم بشرهم وانذرهم ثم حذرهم و اتخذ
علیهم الحجة واوضح لهم المحجة وقدم الیهم بالوعید وانذرهم بین یدی عذاب
شدید کما علم من حدیث الحوض وغیره مما وقع فیه الخوض وخامسا انه اذا سلم
الناصب الشقی فی تاویل کلام عمر ان بیعة ابی بکر کانت فلتة دعت الیها
الضرورة فکان مثل ذلک مما دعت الیه الضرورة ایضا فای معنی لمنع المعاودة
الیه معللا بان الارتکاب حال الضرورة لاینافی ترکه فی حال غیرها فظهر ان ما ذکره
من الطامات انما کان للمغلطة وتفویت حقیقة المرام عن الناظر فی الکلام کما هو
شان المبهوت المحجوج الذی انحل زمامه واختل نظامه بل نقول ان حضور
الثلثة فی المدینة وتخلفهم عن جیش اسامة صار منشاء الاختلاف بین
المسلمین کما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبی صلی الله علیه واله وسلم
کان اعلم منهم بعاقبة الامر بعده وانهم لو لم یتخلفوا وساروا مع اسامة
لایتوجه خلل ولایحدث فتنة بین اهل المدینة وان توجه یندفع باهل بیته
وباقی المهاجرین والانصار فالقول بان الضرورة دعت الی الاستعجال فی
امامة ابی بکر تعسف وتمحل لایخفی علی اولی النهی ومن مضحکات تاویلهم لکلام
عمر هذا ما نقله الشارح الجدید للتجرید حیث قال واجیب بان المعنی انها
کانت فجاءة وبغتة وقی الله شر الخلاف الذی کاد یظهر عندها فمن عاد
الی مثل تلک المخالفة الموجبة لتبدیل الکلمة فاقتلوه انتهی وارتکاب هذا
القدر من الطویل فی مقام التاویل مما لایصدر الا عن المتحیر المبهوت او عن
ملاحظة الموت **قال المص** رفع الله درجته ومنها قول ابی بکر اقیلونی
فلست بخیرکم وعلی فیکم فان کان صادقا لم یصلح للامامة والا لم یصلح لها ایضا
انتهی **قال** الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا الکلام فهو من باب
التواضع وتالیف قلوب التابعین وحق الامام ان لایفضل نفسه علی
الرعیة ولایتکبر علیهم وقد قیل انه قال هذا بعد ما شکی بعض اصحاب
رسول الله صلعم استبداره للخلافة من غیر انتظار لحضورهم فقال اقیلونی
فانی لا ارید الخلافة ولیس هی عندی شیء لا اقدر علی طرحها وهذا من باب
الاستظهار بترک الایالة والحکومة کما روی ان امیر المومنین ع کان یقول
لایسوی الخلافة عندی نعلا مخفوفا ومن حمل امثال هذا الکلام علی خلاف

ماذکرنا وجعلها من المطاعن فهو جاهل بعرف الکلام انتهی **اقول** یرد
علیه اولا ان الروایة صحیحة رواها ابو عبید القاسم بن سلام مصنف کتاب
الاموال عن هشام بن عروه عن ابیه وهی مذکورة فی التجرید مسلمة عند شارحیه
من اهل السنة وفی ما نقله الناصب ههنا فی وجه قول ابی بکر لذلک دلالة علی
ثبوتها فما اتی به من التشکیک بقوله ان صح غیر صحیح ومن خواص هذا التعلیق
ما سنح لی ههنا من ان قول ابی بکر هذا دلیل علی عدم جواز تفضیل المفضول
رغما لانف اولیائه المجوزین له وثانیا ان التواضع وهضم النفس فی امر الدین و
الخلافة غیر معقول فکیف ولایبقی حینئذ وثوق کلامه لعدم العلم بقصده ولنفی
القول المذکور کما اشار الیه الناصب انما وقع من ابی بکر عند تعریض الناس
علیه بانه لایلیق بالامامة مع وجود علی ع فلو کان غرضه التواضع وهضم النفس
لما خص الخیریة بعلی ع بل قال اقیلونی فان کل واحد منکم خیر منی کما قال
عمر کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی البیوت وان کان هذا منه ایضا اعترافا
بالواقع فتدبر وثالثا ان قوله وقد قیل هذا بعد ما شکی الخ مجرد تمویه وتلبیس
اتی به لترویج باطله لظهور انه لاربط بین اظهار عدم التعلق بالریاسة والخلافة
علی الاطلاق وبین طلب الاقالة والفسخ معللا بان غیره اخیر وافضل منه
وما نقل عن علی لو صح فهو من قبیل الاول فالاستشهاد به لایصلح الا المغلطة
الصبیان او اخوان الناصب من اهل العمیان او اخوان الناصب ثم من
جملة ما فعله من التمویه والتلبیس تغییره قول ابی بکر فانی لست بخیرکم وعلی
فیکم بقوله فانی لا ارید الخلافة ولیس هی عندی شیء لا اقدر علی طرحها فان
هذا الکلام مباین لما قاله ابو بکر وانما هذا الکلام آخر صدر عن عمر عند ملاقاة اویس
القرنی رض وملاحظة تجرده ورفع تعلقاته فاراد ان یتشبه به فی المقال فقال
لاویس رض من الذی یشتری منی الخلافة بخبز واحد فقال اویس له لایفعل
ذلک عاقل ولم تبیعها اطرحها حتی یاخذها من یریدها هذا حاصل ما ذکره
الشیخ العارف فرید الدین العطار قدس سره فی کتاب تذکرة الاولیاء
ولایخفی ان کلام اویس رض صریح فی طعن عمر وانه فی ارتکاب الخلافة واعتقاد
جریان البیع والشری فیها قد خالف العقل لان العقل یحکم بان نصب
الامام یکون من الله وشراءه من ابی بکر وبیعه من عثمان مخالف للعقل والنقل
وفیه تصریح ایضا بانه لا یخرج منه ترک الخلافة وان تکلم به فی تلک الدعوی
لایوافق لسانه والا فالخلاص منها لایتوقف علی بیعها وایضا لو کان صادقا
فی ارادة بیعها لاشتراها کل من طلحة والزبیر ومعویة بجوامع الجنان
والارکان فضلا عن خبز مهان لکن لما علموا ان عمر لیس فی بیع الخلافة

راسخا كما ان ابا بكر لم يكن في اقالتها ساتقا صادقا وان صدور ذلك منهما كان
خدعة ورياء للناس لا جرم لم يسارعوا الى اشتراء ما من عمر فليضحك قليلا
وليبك كثيرا **قال المص** رفع الله درجته ومنها قوله عند موته ليتني كنت
سالت رسول الله صلعم هل للانصار في هذا الامر حق وهذا ايشك في صحة ما كان
عليه وبطلانه وهو الذي دفع الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير بقوله
الائمة من قريش فان كان الذي رواه حقا كيف حصل له الشك والا فقد
دفع بالباطل انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من
باب الاحتياط وزيادة الايقان وانه لما دفع الانصار عن الخلافة كان تقواه
تدعو الى طلب النص فاما حديث الائمة من قريش فلم يروه ابو بكر بل رواه
غيره من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد وكان يتمنى ان يسمع هو بنفسه
عن رسول الله عدم حقية الانصار في الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه
على تحصيل زيادة العلم والايقان انتهى **اقول** قول ابي بكر في ذلك
التمني صريح في شكه ولا يعهد طلب زيادة الاطمينان بمثل تلك العبارة
كما لا يخفى وما ذكره من ان ابا بكر كان لا يعتمد على الخبر الواحد مخالف لاصول
اهل السنة فانهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزال يتهمون الشيعة بتفردهم
في مخالفة ذلك وبالجملة قول ابي بكر صريح في قيام احتمال بطلان خلافته
عنده مع ان استحقاقه للخلافة يتوقف على الجزم بذلك الاستحقاق فيكون
تقمصه للخلافة تصدرا من غير استحقاق وترؤسا لسوء الاتفاق ثم اقول ان الانصار
لم يدعوا الخلافة بل التمسوا امارة واحد من قومهم على قومهم فقط كما يدل عليه
قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك وجه للشك في انه هل كان للانصار
حق في امر الخلافة والامامة اولا حتى يدعوه تقواه الى طلب النص عليه والسوال
عنه ولعل اظهاره الشك في حق الانصار انما كان ليوقع في الاوهام انه كان
جازما في عدم تعلق حق اهل البيت عليهم السلم بذلك لئلا ينازعوا بعده
في خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون **قال المص**
رفع الله درجته ومنها قوله في مرضه ليتني كنت تركت بيت فاطمة لم اكشفه
وليتني في ظلة بني ساعدة كنت ضربت يدي على يد احد الرجلين فكان
هو الامير وكنت الوزير انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
ان صح هذا فهو من باب التبري عن الايالة والخلافة وكما هو داب العارفين
بالله ويكون تحذيرا لمن ياتي بعده ليعلموا ان امر الخلافة صعب ولا يطمع
فيه كل متهوس وهذا من باب الشفقة على الامة سيما الخلفاء وارباب
الرايات ولا يتصور فيه طعن واما ما ذكر من امر كشف بيت فاطمة فلم يقع

بهذا رواية قط انتهى **اقول** تخصيص ابي بكر بضرب اليد على يد احد
الرجلين يدل على انه اعتقد ان المستحق للخلافة كان احد الرجلين دونه فندم
والا فقصر المسافة على نفسه في حال المرض وقال ليتني لم اتقلد الخلافة و
تمنيه ثانيا لكونه وزيرا لاحدهما يدل على انه لم يخرج عن قلبه حب الرياسة
ولم يعد امر الخلافة صعبا ولم يكن غرضه ما ذكره الناصب من تقليده لداب
العارفين في تنبيه من ياتي بعدهم لظهور ان الوزارة اصعب من الامارة لان وزر
الامير على الوزير ايضا كما لا يخفى واما قصة كشف البيت فقد كشف العلماء نقاب
الخفاء عنها واعترف بها ابن قتيبة من اهل السنة في كتاب السياسة وابن
ابي الحديد المعتزلي في شرح النهج وغيرهما في غيره فالانكار بارد والمنكر جس
بارد **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه النبي صلى الله عليه واله وسلم
لم يوله شيئا من الاعمال وولى غيره وانفذه لاداء سورة البراءة ثم رده فمن لم
يستصلح لاداء آيات كيف يستصلح للرياسة العامة المتضمنة لاداء
جميع الاحكام الى عموم الرعايا في ساير البلاد انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول دعوى عدم توليته دعوى زور باطل مخالف للمتواتر فانه لا نزاع
بين احد في ان ابا بكر كان وزير رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصدر في شيء
ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته وكان امير المؤمنين علي عم يقول كثيرا
ما سمعت رسول الله صلعم يقول ذهبت انا وابو بكر وعمر وجيت انا وابو بكر
وعمر وقمت انا وابو بكر وعمر فلا امر في الاسلام ولا تولية ولا عزل الا براي
ابيهما ومشاورتهما ثم ان في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية
المهاجرين وكان في غزوة تبوك آخر غزوة غزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما اجتمع له من العساكر غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب
الراية الكبرى ابا بكر الصديق ثم انه تولى الحج في سنة تسع من الهجرة واما بعث
علي بقراءة سورة البراءة ونبذ العهود فقد ذكرنا سببه ثم نقول لهذا
الرجل العامي الجاهل بالاخبار والآثار كان ابو بكر يستصلح لاقامة الدين
من اول نشو امر الاسلام الى آخره واظهار آثار النبوة اتزعم انه لم يقدر
على قراءة عشر من القران على العرب بعد الفتح وهو امير الحاج ونايب
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحج ومن غاية الجهل بالاخبار انك
تدعي انه لما لحقه علي رجع قبل الحج فيا ايها الجاهل من حج تلك السنة ان حج
ابو بكر اتدعي ان عليا كان امير الحاج تلك السنة وتخالف الخبر المتواتر
ام تدعي انه لم يحج في سنة تسع احد وكل هذا من جهلك وبغضك اما
تستحي من ناظر كتابك يا سفيه البطاط ثم من تولى الامامة والصلوة بالمسلمين

ايام مرض رسول الله صلعم اتدعى انه لم يصل بالناس اولم يامره رسول الله صلعم
بالصلوة فى ايام المرض وكل هذا مما يدعيه باطل ومخالف لصحاح الاخبار
الجارية مجرى المتواترات واى ولاية الصلوة وقد قال ابن عباس ان
رسول الله صلعم لم يصل خلف احد من امته ما خلا عبد الرحمن بن عوف فى
ركعة من السفر الا ابو بكر الصديق ثم انك لا يصلح بولاية امر من الامور
اف وويل لك يا اعرابى الجاف الجاهل انتهى اقول فيه نظر
من وجوه اما اولا فلان دعواه عدم النزاع من احد فى وزارة ابى بكر لرسول الله
مدفوعة بنزاع غير احد من الشيعة فى ذلك وقوله انه صلعم لا يصدر فى شيء
ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته غير مسلم وانما المسلم انه كان يشاورهم
تاليفا لقلوبهم واستعلاما لما فى باطنهم من الوفاق والنفاق لا لحاجة الى ارائهم
واستعانة بنتايج عقولهم كما مر مفصلا فتذكر واما ثانيا فلان قوله وكان امير
المومنين على عليه السلام يقول كثيرا ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول انه كذب من الناصب على النبى ووليه عليهما السلام ومن العجب انه يكذب
على رسول الله صلعم ثم يروى ذلك عن على ع لئلا ينازع فيه الشيعة والدليل
على اعمال الناصب ههنا للكذب والافتراء انه ترك فى ساير المواضع تلقى
ذكر على بقوله ع وههنا لما اراد ان يوضع الحديث على لسانه قرن ذكره
بقوله ع ليظن الناظر ان الناصب حيث انه يعظم عليا ع يستبعد ان يكذب
عليه وهذا الظن انما يتوقع من حمقاء اهل السنة واما اذكياء الشيعة فحاشاهم
ان يذهب عنهم مثل هذه التمحلات مع ان كان ذهاب النبى صلى الله عليه وسلم
معهم الى عيادة مريض او متابعة جنازة او تنزه حديقة فلا اختصاص لمثل
هذه المعية بهم وان كان فى مبارزة عدو ودفع صايل ونحو ذلك فمن البين
انهم لم يبارزوا احدا فى عمرهم قط لا منفردا ولا مع مشاركة غيرهم
بينا كان او صاحبا او غيرهما وكذا الكلام فى قوله حيث اما وابو بكر واما قوله
ثلث انا وابو بكر فاشكل من الاولين اذ لا يظهر وجه اجتماع قوله صلعم معهما
فى الاحكام الشرعية لانه كان بالوحى الالهى وكذا فيما يتعلق بتلك الاحكام
من الامور الدينوية والمشاركة فى غير ذلك مما لا فضيلة فيه وكيف يشارك
مع النبى صلى الله عليه واله وسلم فى القول من لم يعرف الكلالة والاب ويعرف
بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات فى الحجال واما ثالثا فلان قوله فى معظم
الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين كاذب كغيره مما تقدم على ما
يرشد اليه كتاب روضة الصفا وروضة الاحباب وغيرهما من كتب السير
والمغازى نعم فى بعض الغزوات بخيبر قد امتحنهم النبى صلى الله عليه وسلم

باعطاء

باعطاء الراية فرموا بها وانهزموا كما عرفت سابقا واما قوله كان فى غزوة
تبوك صاحب الراية الكبرى ولو صح فانما كان لما ذكره صاحب كشف الغمة
وغيره من انه تعالى اخبر النبى صلعم بانه لا يحتاج فيها الى حرب ولا يمنى بقتال عدو
وان الامور تنقاد له بغير سيف فخرج النبى صلعم بنفسه مع العسكر الكثير كما وصفه
الناصب واستخلف عليا ع فى اهله وولده وازواجه ومهاجريه فى المدينة
فلو كان الراية فى هذا الغزاة بيد غير على ع جاز ولم يكن فضيلة ولو علم الله
ان نبيه صلعم يحتاج فى هذه الغزوة الى حرب لم ياذن فى تخلف على عليه السلم
ولم يرض بلبثه عنها وتوقفه واما رابعا فلان ما ذكره من تولى ابى بكر للحج فقد مر
بيان كذب ذلك مع بيان منشاء توهمهم فيه وبيان ان ما ذكره من تولى
سبب بعث على ع لا يوصل الى طايل ولا يرجع الى حاصل واما خامسا فلان
قوله كان ابو بكر يستصلح لاقامة الدين اله فان اراد باقامة الدين وقوعه اولا
وفى مكة فى قيد الكفرة وتنفقهم للحجة كما مر فهذا مسلم لكن الظاهر ان امثال ذلك
لا يسمى فى العرف اقامة وان اراد به صرف ماله فى سبيل الله فقد عرفت
ان هذا ايضا من موضوعات اوليائه وان اراد به انه كان ابا لعايشة او من
جملة سواد عسكر النبى صلى الله عليه واله وسلم فلا تقوية للدين بمجرد ذلك
لان الانبياء والملوك ربما يتكلمون فى الارذال لمصلحة دعت اليها المقام
والحال وكونه من سواد العسكر يشرك فيه ابو هريرة ونحوه من مولفة القلوب
واما سادسا فلان ما ذكره بقوله اتزعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن
الخ فمدخول بان المعصوم لا يزعم ذلك اصلا لعلمه بانه لولا اقتدار ابى بكر
على قراءة العربى لما جعله قريش معلما لصلبيا منهم وانما يعتقد ان الله تعالى
ورسوله لم يعلماه امينا فى اداء ذلك وعلموا انه ربما خان فى الاداء
كلا او بعضا مواضعة مع الكفار واخل بالمصلحة او لانه ربما استخفه قريش
لجبنه ورذالة قومه ولم يمكنوه من الاداء او لانه ربما سال احد عن معنى
بعض تلك الايات فيعجز عن بيان ذلك ويفتضح كما عجز عن بيان معنى
الكلالة والاب وغيرهما وكان ذلك موجبا لاهانة سيد المرسلين
صلوات الله عليه واله واما سابعا فلان قوله من حج تلك السنة
ان رجع ابو بكر اتدعى ان عليا كان امير الحاج مدخول بانا ندعى ذلك قوله
وتخالف الخبر المتواتر قلنا اين الخبر فضلا عن تواتره وكان الناصب
نسى ما ذكره سابقا من الخبر المتواتر فى الدنيا منحصر فى واحد او اثنين و
توضيح هذا انا قد بينا سابقا ان ما رواه المصنف انفا عن جامع الاصول وغيره
من الروايات المعتبرة صريحة فى رجوع ابى بكر عن الطريق وان الوقت

لم يكن متسعا لاداء ايام الموسم بعد ذلك لان الانفاذ مع علي عليه السلام كان
اول يوم من ذي الحجة واداها علي ع يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر
بعد رجوعه من اثناء الطريق وبينا منا توهم امارته للحج وفاده فنبقي
ان يكون امير الحج ايضا في تلك السنة علي ع او عتاب بن اسيد الذي كان
في السنة السابقة اميرا ثم ما ذكره من ان اداء البراءة كان هينا بعد فتح مكة زعمه
مردود بان قصة البراءة وان وقعت بعد فتح مكة لكن المشركون قد استولوا
بعد ذلك ونقضوا العهد كما صرح به الرازي في تفسيره حيث قال روي النبي صلعم
لما خرج الى تبوك وتخلف المنافقون وارجفوا الاراجيف جعلوا المشركون
ينقضون العهد انتهى واذا كان الامر على هذا الوجه جاز كما ذكرنا سابقا ان الله تعم
لما علم ان ابا بكر رجل ضعيف القلب ربما يخاف على نفسه في اداء الآيات
ولم يأت بما هو حق الاداء او لغير ذلك من الوجوه التي ذكرناها وليس مراد المص
انه استرجع لعدم الوثوق عليه بمعنى انه كان يسرق بعض الآيات كما فهمه الناصب
واما ثامنا فلان قوله ان ادعى انه لم يصل بالناس انه تكلم بلسان الامامية
فلا وجه للاستفهام الانكاري وذلك لما مر مرارا ان صلوة ابي بكر بالناس
لم يكن بامر النبي صلعم وانما كان بامر عائشة وانه لما استشعر النبي صلى الله عليه وسلم
تكلف للخروج الى الصلوة بنفسه ونحى ابا بكر عن المحراب وقد سبق ما يدل على هذا
مما رواه شارح المواقف وذكره ابن ابي الحديد في قصيدته المشهورة بقوله
مصرع ولا في صلوة ام فيها مؤخرا * فتذكروا ما روايات صحاح فهي سقام عندنا
بل في نفس الامر كما اشبعنا الكلام فيه سابقا واما تاسعا فلان ما ذكره بقوله واي
ولاية اتم من الولاية الصلوة مدخول بما مر ايضا من ان الامامة الصغرى بمعزل عن
الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قريش وغيرهم بل عندهم انه يجوز
خلف كل بر وفاجر كما مر والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول الخصم
وايضا قد صح عند الخصم ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم عبد الرحمن بن عوف
حين خلفه ومضى يصلح بين قبيلتين من الانصار فعاد وقد فاتته المغرب وقد
قدم الناس عبد الرحمن بن عوف فلما اتى النبي صلى الله عليه واله وسلم
صلى خلفه وهذه على تقدير صدقها ابلغ من تقديم ابي بكر ولم تدع احد الامامة
بعبد الرحمن بن عوف وفاقا وايضا فانها معارضة بتأمر علي ع على المدينة
ولم يعزله وهذا التأمير ادل على الامامة من الصلوة لانها جزئي في ضمن كلي وايضا
قد نقل المص سابقا الرواية المشتملة على رده من مسند احمد بن حنبل فدل على ان
الرواية المخالفة المذكورة في كتب المتأخرين عنه موضوع لان قصة البراءة
من المتواترات فلا يجوز ان يكون خفيا على مثل احمد مع تقدمه على غيره من

المحدثين

المحدثين في الزمان والفضل ويكون في مدة عمره معتقدا لذلك وبالجملة لو كان
الحديث الدال على عدم الرد موجودا لذكره احمد ايضا كما ذكر حديث الرد وليس
فليس واما عاشرا فلان ما رواه عن ابن عباس غير مروي من طريق الشيعة فلا
يقوم حجة عليهم كما مر مرارا فتبا وتعسا للناصب الانوك الاحمق الجاهل بان
حديث الشخص لا يقوم حجة على خصمه فتامل قال المص رفع الله درجته
ومنها انه منع فاطمة ارثها فقالت له يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث
ابي واحتج عليها برواية تفرد بها عن جميع المسلمين مع قلة رواياته وقلة علمه
وكونه الغريم لان الصدقة تحل عليه فقال لها ان النبي صلعم قال نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة والقران مخالف لذلك فان صريحه يقتضي دخول النبي
صلعم بقوله تعم يوصيكم الله في اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون فقال الله تعم
وورث سليمان داود وقال عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي
عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب وناقض فعله ايضا
هذه الرواية لان امير المؤمنين ع والعباس اختلفا في بغلة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسيفه وعمامته وحكم بها ميراثا لامير المؤمنين ع ولو كانت صدقة لما حلت
على علي ع وكان يجب على ابي بكر انتزاعها منه ولكان اهل البيت الذين حكى
الله تعم عنهم بانهم طهرهم تطهيرا مرتكبين ما لا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات
الردية والاعتقادات الفاسدة واخذ فدك من فاطمة عليها السلام وقد وهبها
اياها رسول الله صلعم فلم يصدقها مع ان الله تعم طهرها وزكاها واستعان بها
النبي صلعم في الدعاء على الكفار على ما حكى الله تعم وامره بذلك فقال له قل تعالوا
ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فكيف يامر الله تعم
بالاستعانة وهو سيد المرسلين بابنته وهي كاذبة في دعواها غاصبة لما غيرها نعوذ
بالله من ذلك فجاءت بامير المؤمنين ع وشهد لها فلم يقبل شهادته وقال انه يجر
الى نفسه وهذا من قلة معرفته بالاحكام ومع ان الله تعم قد نص في آية المباهلة
انه نفس رسول الله صلعم فكيف يليق لمن هو بهذه المنزلة واستعان به رسول
الله صلعم بامر الله تعم في الدعاء يوم المباهلة ان يشهد بالباطل ويكذب و
يغصب المسلمين اموالهم نعوذ بالله من هذه المقالة وشهد له الحسنان عليهما السلم
فرد شهادتهما وقال هذان ابناك لا اقبل شهادتهما لانهما يجران نفعا بشهادتهما
وهذا من قلة معرفته بالاحكام مع ان الله تعم قد امر النبي صلى الله عليه وسلم
بالاستعانة بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع هذا شهادتهما بالزور
والكذب وغصب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك ثم جاءت بام ايمن
فقال امرأة لا يقبل قولها مع ان النبي صلعم قال ام ايمن امرأة من اهل الجنة

فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت ان لا تكلمه وصاحبه حتى
تلقا اباها وتشكوا اليه فلما حضرتها الوفاة اوصت ان تدفن ليلا ولا يدع
احدا منهم يصلي عليها وقد رووا جميعا ان النبي صلعم قال يا فاطمة ان الله يغضب
لغضبك ويرضى لرضاك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
لا بد في هذا المقام من تحقيق خبر فدك ليتبين حقيقة الامر فنقول كانت فدك
قرية من قرى خيبر ولما فتح الله تعالى خيبر على رسول الله صلعم جلا اهل فدك
ففتحت فكان مما افاء الله عليه من غير ايجاف خيل ولا ركاب فصار من
اقسام الفيء وكان تحت يد رسول الله صلعم كما يكون اموال الفيء تحت ايدي
الائمة وكان رسول الله صلعم ينفق منها على عياله واهل بيته ثم يصرف ما يفضل
عن نفقة عياله في السلاح والكراع فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
وترك ازواجا واهل بيت ولم يكن يحل لازواج النبي صلعم التزوج بعده لانهن
كن امهات المؤمنين ولم يكن سعة في اموال الفيء حتى ينفق الخليفة على ازواجه
من سائر جهات الفيء وترك فدك لفاطمة واولاده فعمل ابو بكر في فدك
مثل عمل النبي صلعم فكان ينفق منها على ازواج النبي وفاطمة واولادها وما كان
يفضل عن نفقتهن يصرفها في السلاح والكراع لسبيل الله كما كان يفعل رسول الله صلعم
فلما انتهى الخلافة الى عمر بن الخطاب حصل في الفيء سعة كثرت خمس الغنائم
واموال الفيء والخراج فجعل عمر لكل واحد من ازواج النبي صلعم عطاء من بيت
المال ورد كذا كان في الاصل فضرب عليه الخط وكتب بدله سهم بني النضير
الى علي وعباس وجعلها فيهم ليعملوا بها كيف شاءوا وقد ذكر في صحيح
البخاري ان عليا وعباسا تنازعا في سهم بني النضير ورفعا امرهما الى عمر
بن الخطاب فذكر عمر ان امركم كان هكذا ثم ذكر انه تركها لهم ليعملوا بها
كيف شاءوا وهذا ما كان من امر حقيقة فدك واما دعوى فاطمة رضي الله عنها
ارث فدك وانها منحولة لها من رسول الله صلعم فلم يثبت في الصحاح وان
صح فكل ما ذكر من المطاعن في ابي بكر بحكمه في فدك فليس بطعن واما ما ذكر انه
احتج برواية الحديث وعارض به النص فان الحديث اذا صح بشرائطه فهو يخصص
حكم الكتاب واما ما ذكر ان ابا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين سائر المسلمين
فهذا كذب صراح فان عمر قال بمحضر علي وعباس وجمع كثير من الصحابة انشدكم
بالله هل سمعتم رسول الله صلعم يقول نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة فقالوا جميعا اللهم نعم كما رواه البخاري في صحيحه وروى ايضا في الصحيح
فقال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج
عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يقتسم ورثتي

دينارا او ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث فكيف
يقول هذا الفاجر الكاذب ان ابا بكر تفرد برواية حديث عدم توريث رسول
الله صلعم فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الآية
قلنا حجية هذا الحديث لا خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا لان ابا بكر
كان حاكما بما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا اشتباه عنده في سنده
وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها
اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب
الارث واما ما ذكر ان ابا بكر لا يسمع عنه هذا الخبر لانه كان غريما لان الصدقة تحل
عليه فما اجهله بالفرق بين الشهادة والرواية فان الشهادة لا يسمع عن الغريم
الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك وهذا معلوم عند العامة ومجهول عنده
واما ما ذكر من النصوص على ان الانبياء يورثون لقوله تعالى وورث سليمان داود
فالمراد منه ميراث العلم والنبوة والحكمة واما دعاء زكريا فاتفق العلماء ان المراد منه
النبوة والحبورة والا لم يستجب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا
فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرث منه واما ما ذكره انه ناقض فعله في توريثه
علي من السيف والعمامة فالجواب انه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح والصدقة
في هذا الحديث لا يراد بها الزكوة المحرمة على اهل البيت بل المراد انها من جملة بيت
مال المسلمين وقد يطلق الصدقة بالمعنى الاعم وهي كل مال يرصد لمصالح المسلمين
والجنود وبهذا المعنى يشتمل خمس الغنائم والفيء والخراج ومال من لا وارث له من
المسلمين والزكوة وقد يطلق ويراد به الزكوات المفروضة والصدقة المسنونة
المتبرعة بها وهاتان الاخيرتان كانتا محرمتين على اهل بيت رسول الله صلعم
فاعطى ابو بكر سيف رسول الله وعمامته عليا لانه كان من جملة مال من لا وارث
له من المسلمين ولو كان ميراثا لكان العباس وارثا ايضا لانه كان العم
واما قوله لكان اهل البيت الذين حكى الله عنهم بانه طهرهم مرتكبين ما لا يجوز فنقول
اهل البيت على هذا التقدير كانوا مدعين بحقهم والامام يفترض عليه ان يعامل الناس
بالاحكام الشرعية ولو ان ملكا من الملائكة يدعي حقا له مع وجوب عصمته وتيقن
صدقه فليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب
بل الواجب عليه ان يطلب الحجة في قوله اما سمعت ان امير المؤمنين ادعى
على يهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فاتى بالحسن بن علي فما قبل
شهادته وقال انه فرع فقال امير المؤمنين لست اهلا للقضاء الا نعلم ان هذا الدعوى
لحق بيت المال وههنا يسمع شهادة الفرع والغرض ان الامام والقاضي يجب
عليهما مراعات ظاهر الشرع وهو ان لا يسمع قول المدعي الا بالحجة وان تحقق عنده

عصمته من الكذب فلو تم الحجة حكم والا توقف ولو صح قصة مرافعة فدک فابو بکر
عمل فيه ما كان يجب عليه من طلب الحجة من المدعي وان اعتقد عصمته من الكذب
واما ما ذكر ان الحسنين شهدا لها ولم يسمع ابو بكر فان صح فربما كان لصغرهما وعدم
سماع شهادة الفرع كما فعل شريح وهذا لا طعن فيه كما ذكرنا لانه مراع لقواعد الشرع
والشريح حكم بطلب الحجة واتمامها على وجه يرتضيه الشرع فلا طعن واما عدم
شهادة ام ايمن ان صح فلانها كانت قاصرة عن نصاب الشهادة فانها شهدت
مع علي وهو من باب شهادة رجل وامرءة وكان لابد من التكميل ولا طعن على
الحاكم اذا راعى ظاهر الشرع في الاحكام وابو بكر ليس اقل قدرا من شريح وقد عمل
مع امير المومنين في ايام خلافته مثل هذا وهو كان قاضيا لامير المومنين فكيف
يتصور الطعن فاما غضب فاطمة فهو من العوارض البشرية والبشر لا يخلو
من الغضب والغاضب على الغير قد يغضب لغرض ديني لقصور المغضوب
عليه في اداء حق الله تع وهذا الغضب من باب العداوة الدينية وما ذكر من
من الحديث ان الله تع يغضب لغضب فاطمة فالظاهر ان المراد هذا الغضب
انتهى **اقول** اولا قال ان ما ذكره من ان فدک كان من قرى خيبر مكذوب
بما رواه صاحب جامع الاصول عن مالك ابن اوس قال كان فيما احتج به عمر
ان قال كان لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثلث صفايا بنو النضير وخيبر
وفدک فاما بنو النضير وخيبر وفدک فاما بنو النضير فكانت الى آخر الحديث
قال ياقوت الحموي الشافعي في كتاب معجم البلدان ان فدک قرية بالحجاز
بينها وبين المدينة يومان وقيل ثلاث افاها الله تع على رسوله في سنة سبع
صلحا وذلك ان النبي صلعم لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق الا ثلث واشتد
بهم الحصار وارسلوا الى رسول الله صلعم يسألونه ان ينزلهم على الجلاء وفعل وبلغ
ذلك اهل فدک فارسلوا الى رسول الله صلعم ان يصالحهم على النصف من
ثمارهم واموالهم فاجابهم الى ذلك فهي مما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب
فكان خالصة لرسول الله صلعم وفيها عين فوارة ونخيل كثيرة وهي التي قالت فاطمة رض
عنها ان رسول الله صلعم نحلنيها فقال ابو بكر اريد بذلك شهودا ولها قصة ثم ادى
اجتهاد عمر بن الخطاب بعده لما ولي الخلافة وفتحت الفتوح واتسعت على المسلمين
ان يردها الى ورثة رسول الله صلعم فكان علي بن ابي طالب والعباس بن عبد المطلب
رضي الله عنه يتنازعان فيها فكان علي يقول ان النبي صلعم جعلها في حياته لفاطمة
وكان العباس يابى ذلك ويقول هي ملك لرسول الله صلعم وانا وارثه فكانا
يختصمان الى عمر فيابى ان يحكم بينهما ويقول انتما اعرف بشأنكما اما انا فقد
سلمتها اليكما فاقتصلا فيما يوتي واحد منكما من قلة معرفة فلما ولي عمر بن عبد العزيز

الخلافة

الخلافة كتب الى عامله بالمدينة يامره برد فدک الى ولد فاطمة فكانت في ايديهم
ايام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك قبضها فلم يزل في ايدي بني امية
حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فدفعها الى الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب
فكان هو القيم عليها يفرقها في بني علي بن ابي طالب فلما ولي المنصور وخرج عليه
بنو الحسن قبضها عنهم فلما ولي المهدي بن المنصور الخلافة اعادها عليهم ثم قبضها
موسى الهادي ومن بعده الى ايام المامون فجاءه رسول من علي فطالبها فامر ان
يسجل لهم بها فكتب السجل وقرئ على المامون فقام دعبل وانشد **شعر**
اصبح وجه الزمان قد ضحكا ... برد مامون هاشم فدكا ... وفي فدک اختلاف كثير في امرها
بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن رواة خبرها بحسب الاهواء وشدة المراء انتهى
كلام المعجم والغرض من نقل كلامه بيان ان فدک الذي ادعاها فاطمة عليها السلم
ماذا فان الناصب لم يعرف المتنازع فيه فكتب اولا في اصل نسخته بخط
المشوم ان عمر رد فدک الى علي وعباس ثم ضرب الخط على لفظ فدک وكتب
بدله سهم بني النضير واما ما ذكره هو وصاحب المعجم من ان عمر رد فدكا الى علي و
عباس فهو كاذب مناقض لما ذكره صاحب المعجم في ترجمة صنعاء اليمن من
حديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس بن الحدثان حيث ذكر فيه ان عمر
قال لعلي وعباس نجيت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا
ميراث امراته من ابيها الخ فان هذا كما يدل على سوء ادبه بالنسبة الى رسول الله صلعم
وبالنسبة الى علي وعباس عليهم السلام يدل على شناعته في ذلك وامتناعه
عن رد فدک اليهما ولعل البخاري لما اطلع على توجه الطعن على عمر فيما اتى به من
تلك العبارة المشتملة على سوء الادب بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى عد ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من حماقات عمر وشنع غيره
عليه ايضا ما دل اصلاح ما افسده الدهر وحذف تلك العبارات الدالة على سوء
الادب وغلظة الشناعة عن عمر كما ارتكب مثل ذلك في كثير من الاحاديث ولهذا
صار كتابه معتبرا بينهم كما ذكرناه وشدة المراد وايضا يناقض ذلك ما رواه الشيخ
جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ العلماء من ان فدكا كان بعد ذلك حيوة
ابي بكر ثم عمر ثم اقتطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز قد رد فدكا الى بني هاشم
وروى ايضا انه ردها الى اولاد فاطمة عليها السلام انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان
رسول الله كان ينفق على ازواجه وساير عياله ومصالحه من فدک كذب صريح بل كان
ذلك من غيرها مما اصطفاه الله تع لنبيه ولو كان كذلك لكذبت الازواج فاطمة ع
في تلك الدعوى فقلن لها انه كان ينفق منها علينا وعليك الى حين وفاته
فكيف تدعي الهبة والنحلة وليس فليس فنعلم ان فاطمة عليها السلام كانت

صادقة في دعواها وصح ما روي من ان فدكا كانت بيد وكيل فاطمة وان ابا بكر اخذها من يده وثالثا ان قوله واما دعوى فاطمة ع ارث فدك وانها منحولة لها من رسول الله صلعم فلم يثبت في الصحاح مردود بان دعواها عليها السلام للارث مذكور في اواخر باب غزوة خيبر من كتاب البخاري حيث روى باسناده الى عائشة انها قالت ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله صلعم قال لا نورث ما تركناه صدقة والذي يدل اجمالا على ثبوت دعوى فاطمة فدكا وبطلان انكار الناصب لذلك انه لم يكن هناك شيء سوى فدك بيد اهل البيت عليهم السلام حتى يحتاج ابو بكر في اخذه عمن يدعيه منهم الى ذكر ذلك الحديث فافهم واما دعوى النحلة فقد مر نقلا عن كتاب المعجم وقد روي من عدة طرق من طريق غيره ايضا والظاهر انها عليها السلام ادعت النحلة اولا ثم لما رأى انهم عكسوا قضية الشرع في شأنها وطلبوا منها البينة على ان ما في يدها منحولة اياها قالت لهم ان لم تقبلوا النحلة فالارث ثابت فدفعوا ذلك بما اخترعوه من قولهم نحن معاشر الانبياء لا نورث ورابعا ان ما ذكره من ان الحديث اذا صح بشرائط تخصيص حكم الكتاب ممنوع في تخصيص الحديث اذا صح بشرائط تخصيص حكم الكتاب ممنوع في غير الحديث المتواتر والمشهور كما وافق فيه ابو حنيفة واما الخبر الواحد فهو اذا كان مخالفا لكتاب الله تعالى يكون مردودا لقوله صلعم اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه والا فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في هذا الحديث مثل هذا الخبر الواحد الذي تفرد به ابو بكر دون السنة المتواترة والاحاد المشهورة ولعل من جوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد بنى فيه على فعل ابي بكر وقد عرفت ما فيه على انه يجوز ان يكون ذلك الحديث الذي تفرد ابو بكر بروايته من قبيل الغرانيق العلى الذي جوز اهل السنة القاء الشيطان له على لسان النبي صلعم وكيف يستبعد ذلك مع ما روي سابقا عن ابي بكر من انه قال ان لي شيطانا يعتريني الخ وخامسا ان ما رواه عن عمر من انه ذكر حديث منع الارث بمحضر جمع من الصحابة فصدقوه وما بعده من حديث ابي هريرة مردود بان تكذيب وبان لا يقوم ان حجة علينا وانما الذي يقوم حجة في هذا المقام هو الحديث المتفق عليه بين الفريقين كما مر والدليل على ذلك ان المنصف المتامل يجزم بانه لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابي بكر حتى نساء النبي صلعم وعلي وفاطمة عليهما السلام مع انهما كانوا مداومين في ملازمته النبي صلعم وبالجملة كيف لم يبين رسول الله صلعم هذا الحكم لغير ورثته وخفيه عمن يرثه ولا يوقظ اليهم بذلك حتى يقعوا في الدعوى الباطل والتماس الحرام مع انه ع كان مامورا خصوصا بانذار عشيرته الاقربين

وقد اخرج في جامع الاصول حديث شهر بن حوشب عن الترمذي وابي داود ان النبي صلعم قال ان الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله تعالى ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فيجب لهما النار فاي ضرر اعظم من ان يكون النبي صلعم كتم ذلك عن وصيه وورثته واودعه اجنبيا لا فائدة له فيه وحاشاه من ذلك اذ هو رحيم رؤف بالاباعد فضلا عن الاقارب ان قلت كفى تعريفا واعلاما بذلك الخبر الذي ذكره النبي صلى الله عليه وسلم لابي بكر من كبار اصحابه قلت الكفاية ممنوعة لان ابا بكر انما غلب على فاطمة عليها السلام بذلك الخبر من حيث انه صار خليفة وقاضيا وادعى ان علمه قد حصل بذلك من الخبر المذكور وعلم القاضي كاف في اجراء الحكم ومن البين انه لو لم يصر ابو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره لما كان لذلك الخبر الواحد حجة عنده في اثبات كون تركة النبي صلعم صدقة اما عند الخليفة على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شهادة الواحد مردودة فضلا عن روايته في مقام الشهادة واما عند المدعية عليه اعني فاطمة عليها السلام فلما ظهر من انها قد انكرت ذلك الخبر وغضبت على ابي بكر في حكمه بما ذكر ولا يجوز ان يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم لما عين ابا بكر للخلافة لم يحتج الى اظهار ذلك لغيره لان هذا خلاف ما عليه جمهور اهل السنة من عدم النص والتعيين لاحد وقد اعترف به الناصب فيما مر فتذكر على ان ما ذكر في حديث ابي هريرة من قوله لا يقتسم ورثتي دينارا الخ لا يدل على عدم الميراث غايته ان يكون وصية بعدم الاقتسام وصرفه الى غيرهم تنزها وتبرعا ويؤيد هذا قوله ورثتي فافهم ولو سلم دلالته على عدم الميراث فلا يدل على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة عليها السلام في يوم وفاته فقد خرج عن مدلول قوله وما تركت الخ في هذا الحديث كما خرج عن مدلول الخبر الذي رواه ابو بكر بقوله ما تركناه صدقة اذ لا يصدق على ما انتقل من مال النبي صلعم وذلك ظاهر جدا وسادسا ان ما ذكره من السؤال بقوله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الآية فهو شيء لا يسأل عند الشيعة اما الاول فلان الخبر الواحد اذا رواه عدل غير متهم في دينه حجة عند الشيعة فهم انما يسألون عن وجه صحته مع تفرد الراوي المتهم في روايته كما مر وحينئذ لا يصير ما ذكره من الجواب جوابا واما السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول وانما المعقول المذكور في هذا المقام السؤال عن تخصيص الآية بالخبر وقد عرفت ما فيه ايضا واما ما ذكره من ان ابا بكر علم ايضا دلالات على ما حكم عليه من المعنى الخ فمردود بانه كيف يدعي علم ابي بكر بمدلول ذلك مع ما اشتهر من جهله وعدم علمه بكثير من مدلولات الكتاب كالكلالة والاب وغيرهما سيما وقد احتمل فيما نحن فيه ان يكون قوله

ازعاج هذا التقدير كان فدكا تحت فاطمة عليها السلام

بالهبة والنحلة في ايام حياته الكاملة الغير انه مما تركه النبي صلعم

صدقة تميز او يكون معنى الحديث ان ما تركناه على وجه الصدقة لا يورثه
احد وقد وهم الراوي وهو ابو بكر في ذلك لاحتمال ان النبي صلى الله عليه وسلم
قد وقف على لفظ الصدقة فظنه ابو بكر موقوفا على الرفع بالخبرية لا على
النصب بكونه تميزا والتميز انما هو شان اهل الاستبصار لا كل قاصر بكثير
منه الغثار ولعل الناصب اراد بقرينة الحال الذي علم بها ابو بكر
انتفاء الاحتمالات الآخر في ذلك الحديث قرينة حال ابي بكر وعمر في ارادتهما
الظلم على اهل البيت عليهم السلام وهذا مسلم لا شك فيه وثانيا ان
ما ذكره من ان الشهادة لا تسمع عن الغريم الذي تجر النفع والرواية ليست كذلك
غير مسلم بل الاهتمام بشان الرواية ينبغي ان يكون اكثر لما ذكره صاحب النقوذ
وغيره من ان الرواية مثبتة الشرع عام وهي لكونها متعلقة بالدينية سيما
العامة محل الاهتمام على ان غرض المص احتمال ارادة ابي بكر في رواية ذلك
جر نفع لنفسه يوجب تهمة بالكذب فيها فلا يقبل منه ولم يقل احد بان
التهمة لا يوجب رد الرواية وهذا معلوم عند اولى التحصيل وقد خفي عليه
واما كون ما ذكره الناصب معلوما عند العامة فلا استبعاد فيه لانها من
موضوعات رئيس العامة فلا بعد في كونها معلومة للعامة دون الخاصة
فافهم وثالثا ان ما ذكره من الميراث في قوله تعالى وورث سليمان داود الاية
ميراث العلم والنبوة مردود بان الميراث حقيقة في ارث المال لغة وشرعا
فاطلاقه على غيره مجاز لا يصار اليه الا بالقرينة وليس فليس وايضا لو كانت
النبوة والعلم مما يورث لم يكن على وجه الارض الا الانبياء والعلماء
اذ الميراث لا يجوز ان يكون لواحد من الورثة دون اخر فاول خلق الله
كان نبيا هو ادم ع فلو ورث ولده نبوته وعلمه لوجب ان يكون جميع
ولد ادم انبياء وعلماء وكذلك اولاد اولاده الى يوم القيمة ويلزم
ايضا قايل هذا ان يحكم بان ورثة محمد صلى الله عليه واله وسلم قد ورثوا نبوته
فهم انبياء فلا يجوز تقديم ابي بكر عليهم وان صح خلافته كما ذكروه في
انكار تجويز تقدم المهدي على عيسى عليهما السلم والعجب من الناصبة انهم
لا يثبتوا على طريقة واحدة لانهم اذا قال لهم الامامية ينبغي ان يكون الخلافة
لعلي ع ايلا يخرج سلطان محمد صلعم من داره وقعر بيته قالوا هذه سنة هرقلية
لا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وههنا يثبتون مذهبهم الهرقلي
ويقولون ان النبي يتولد منه النبي ويرث منه النبوة وتاسعا ان ما ذكره
من اتفاق العلماء على ان المراد من دعاء زكريا النبوة والحبورة والا لم يستجب
دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا الخ مردود بما في تفسيره

النيسابوري

النيسابوري وغيره حيث رووا عن ابن عباس والحسن والضحاك ان المراد
به وراثة المال فكيف يصح دعوى الاتفاق وكذا دعواه الاجماع على ان يحيى
قتل قبل زكريا مردود بما في الكشاف وتفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من
التصريح بخلافه وايضا لو تم ما استدل به بقوله لو كان المراد وراثة المال لما
استجاب دعاءه لدل على عدم استجابة دعاءه مطلقا لان يحيى لما قتل
قبل زكريا فلم يصل اليه ميراث نبوة زكريا ايضا والحاصل ان الميراث ان
كان يقتضي البعدية عن المورث في حيازة النبوة في حيازة المال فكذلك
يقتضي البعدية عن المورث في حيازة النبوة والحل ان استجابة الدعاء انما
يلزم لو مات يحيى قبل زكريا باجله المسمى واما على تقدير قتله فلا يلزم ذلك
اذ لو لم يقتل لبقي وورث من زكريا كما هو الحق في مسئلة الاجال ويمكن
ان يقال ان استجابة الدعاء ليس من شرايط النبوة خصوصا في كل امر
حتى يقدح ذلك في نبوة زكريا ع ولهذا اما اجابه سبحانه وتعالى الا بقوله يا زكريا
انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا الاية فافهم على انه لا مجال
يحمل الآية على ارث النبوة لان الموالي في قول زكريا اني خفت الموالي من ورائي
هم الذين يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالاجماع ولان الموالي
التي يخاف عنهم ما كانوا صالحين للنبوة لانهم كانوا اشرارا فلم يجعلهم
الله انبياء فالمراد بقوله خفت الموالي انه خفت تضييع الموالي مالي وانفاقهم
اياه في معصية الله عز وجل ولانهم لو كانوا قابلين لها لما كان معنى للخوف
عن وصول ارث النبوة اليهم وطلب غيرهم لان نبي الله عالم بان الله تعالى
لم يعط النبوة الا لمن يكون اهلا لها وعاشرا ان ما اجاب به مناقضة فعل
ابي بكر في توريث علي في السيف والعمامة بانه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح
الخ مدخول بان المروي ان عليا والعباس اختلفا في تلك الاشياء من
حيث الميراث وحكم بها ابو بكر لعلي ع من حيث الميراث اما لان ابن العم
اذا كان اباه عم الميت من الاب والام اولى من العم الذي كان عم
الميت من جانب الاب فقط لان المتقرب الى الميت بسببين اولى
من المتقرب اليه بسبب واحد واما لعدم توريث العم مع البنت كما هو
مذهب اهل البيت عليهم السلم ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن كتاب المعجم
وذكره صاحب جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي وابو داود
والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر مجيئة حين
تعالى النهار والحديث في الفيء وسهم رسول الله صلعم وفيه قول عمر للعباس
وعلي تجيئني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاءني هذا يطلب

ميراثه من امراته وفيه من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وبما ذكرنا اتضح
ايضا فساد قول الناصب ولو كان ميراثا لكان العباس وارثا ايضا لانه
كان العم ولو كان تلك الاشياء من بيت المال لكان على ابى بكر
ان ياخذها منهم في اول خلافته وتخلف على عن بيعته وقبل منازعة على و
عباس فيهما ولما كان للنزاع على وعباس فيهما مرتين في زمان خلافة ابى بكر
وزمان خلافة عمر كما يظهر من جامع الاصول وجه فتوجه وايضا لو كان من
بيت المال وكان اعطاؤها لعلي عم من باب المصالح فان كان السيف
لم يكن صالحا للعباس لكون على عم اشجع فقد كان العمامة صالحة له وكان
العدول وتطييب خاطرهما يقتضى فصل النزاع بينهما بتوزيعها بينهما
على الوجه الذي اشرنا اليه واذ لم يقع ذلك علم ان حيازتهما كان على وجه
الميراث والحادي عشر ان قوله ليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج
الى البينة لعصمته من الكذب الخ مناقشة ضعيفة اخذها من كلام صاحب
المواقف والشارح الجديد للتجريد حيث قال ليس على الحاكم ان يحكم بشهادة
رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعى والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم
يشهد به شاهد انتهى وفساد الماخوذ كالماخوذ عنه ظاهر لانه اذا فرض العصمة
فيحصل العلم الضروري للحاكم بان المدعى صادق وايضا قال ان للحاكم ان يحكم
بما علمه فكان يلزمه الحكم مع ان المال يثبت بشاهد ويمين وكان فدك
مالا في تصرف فاطمة عليها السلام بلا منازع فيكون اخراج وكيلها عنه
ومنعها منه وطلب الشهود فيه وعدم قبول تلك الشهود باطلا وايضا المدعى
انما افتقر الى الشهود لارتفاع العصمة عنه وجواز ادعائه بالباطل فاستظهر
بالشهود على قوله لان لا يطمع كثير من الناس في اموال غيرهم وجحد الحقوق
الواجبة عليهم واذا كانت العصمة مغنية عن الشهادة وجب القطع
على قول فاطمة عليها السلام وعلى ظلم مانعها وطالب البينة عليها ويشهد
على صحة ما ذكرناه ان النبي صلى الله عليه وسلم استشهد على قوله في قصة الناقة
الاعرابي فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له النبي صلعم من اين علمت يا خزيمة
ان هذه الناقة لي اشهدت ابتياعي لها فقال لا ولكني علمت انها لك
من حيث علمت صدقك وعصمتك فاجاز النبي صلى الله عليه واله وسلم
شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل الصدق وتغني
عن الشهادة لما صوب النبي صلى الله عليه واله وسلم شهادة خزيمة على ما لم
يره ولم يحضره باستدلاله عليه بدليل صدقه وعصمته ويحتمل هذا قال ان لك

بان لي

بن انس على ما نقل عنه ابن حزم من انه اذا ملكت الوديعة او ادعى من اودعت عنده
ردها الى المودع فلا يمين عليه اذا كان ثقة واذا وجب قبول قول فاطمة عليها السلام
بدلايل صدقها واستغنت عن الشهود لها ثبت ان الذي منعها حقها واوجب عليها
الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله وآذى الله تعالى ورسوله صلعم بايذاء
فاطمة عليها السلام وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا وبالجملة اطلاق آية الشهادة وعمومها
ما خصه فعل النبي صلعم بمن عدا المعلومين عصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلايل
عصمة فاطمة عليها السلام ما اتفق على نقله الامة من قوله صلى الله عليه وسلم
من آذى فاطمة فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله تعالى فلولا ان فاطمة عليها السلام
ما اتفق على نقله الامة من قوله صلعم كانت معصومة من الخطاء مبراة من الزلل
لجاز منها وقوع ما يجب اذاها به بالادب والعقوبة ولو وجب ذلك لوجب
اذاها ولو جاز اذاها لجاز اذى رسول الله صلعم والاذى لله تعالى فلما بطل ذلك دل
على انها عليها السلام كانت معصومة حيث ما ذكرنا ومن افحش تعصبات
صاحب المواقف في هذا المقام انه بعد ما منع عصمة فاطمة عليها السلام حمل
قوله صلعم بضعة مني على المجاز قال وايضا عصمة النبي قد تقدم ما فيه انتهى فلينظر
العاقل المؤمن الى هذا الرجل المتعصب انه يقدح في عصمة النبي صلى الله عليه وسلم
وبضعته لئلا يلزم قدح في ابي بكر واي عصبية وظلم ازيد من هذا قاتلهم الله انى
يؤفكون واما الثاني عشر فلان ما نقله من مرافعته مع اليهودي عند شريح فهو
مما افتراه الخصوم لهدم حجة الشيعة فلا يكون مسموعا وكفى في بطلان حكم شريح
قول علي عليه السلام انت اهل للقضاء الخ واما قوله الغرض ان الامام والقاضي يجب
مراعاتهما للظاهر اذا لم يحصل العلم لهما بالباطن يقينا والعلم الضروري حاصل بصدق
المعصوم كما مر وبهذا يعلم ان ابا بكر لم يعمل في قصة فدك بما كان يجب عليه
واما الثالث عشر فلان قوله ولا يسمع ابو بكر شهادة الحسنين لصغرهما
ولعدم سماع شهادة الفرع مردود بانه كيف خفي على امير المؤمنين باب مدينة
العلم ان شهادتهما غير مقبولة للفرعية او للصغر ولو كان عالما كيف
اقامهما شاهدين على ان عدم استماع شهادة الفرع انما ذهب اليه مستند
العمل ابي بكر فلا حجة فيه واما الرابع عشر فلان ما ذكر من ان شهادة ام
ايمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدخول بان الحكم بالشاهد واليمين
قد دل عليه الخبر وليس نسخا لمقتضى الآية كما توهم اما اولا فلان الآية دلت على
جواز الحكم بالشاهد او الشاهد والمرءتين وان شهادتهما حجة وليس فيها
ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه فرفعه

عليهما مراعاة ظاهر الشرع الا مدفوع بانه انما يجب

ليس بنسخ فجاز بخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان تخيير بين استشهاد رجلين او رجل وامرأتين والحكم بشاهد واليمين نسخ لهذه الآية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا قد علم بهذا ان الحكم بقصور شهادة الرجل والمرأة على نصاب الشهادة شيئ توهمه بعض الجمهور من مفهوم الآية او اختلقوه لتهدم الهدم ما هو الحق في المسئلة مع ان اكثر الجمهور يقول بموافقتنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور المذكور في كتبهم وبالجملة لا كلام في ان هذه المسئلة كمسئلة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد خلافية بل الخلاف ههنا مرجوح جدا حتى قال شارح الينابيع ان ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب الخلفاء الاربعة وغيرهم فلم يكون وجه لو توع قرعة راى ابى بكر على الطرف الذى اوجب تضييع حق اهل البيت عليهم السلام واخذ ضياعهم وعقارهم الا لقصد اضرارهم والاهتمام في فقرهم وافتقارهم واما قول الناصب وابو بكر ليس اقل قدرا من شريح الخ ففيه ان على تقدير مساواة ابى بكر مع شريح يتوجه عليه من الطعن ما طعن به امير المؤمنين ع على شريح بقوله لست اهلا للقضاء لا يكون اهلا للقضاء للخلافة واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان غضب فاطمة كان من العوارض البشرية الخ يدل على اعتقاده ان غضب فاطمة عليها السلام مع استدامته الى حين وفاته كان غضبا باطلا وان الغضب الباطل مستثنى من قوله صلعم ان الله يغضب لغضب فاطمة وفيه ان الله تعالى وكذا رسوله يجب ان يغضب لكل مسلم ومعاهد اذا اغضب بغير الحق وان هذا الحديث وحديث يؤذيني ما آذاها اوردهما العلماء في باب مناقبها ع فوجب اختصاصهما فيه بمنقبة ليست لغيرها بسبب اطلاق النبي ص في الحديثين وايراد كلمة من او ما المفيدتين للعموم لا تقرر في الاصول فدل على انها ع لا يصدر عنها غضب باطل وهو من اقوى الادلة على عصمتها ع وطعن من غضب عليها وبعد اللتيا والتي نقول ان ذهب شرع الاحسان والتكرم ولم لم يعامل ابو بكر مع فاطمة عليها السلام في فدك ما عامل النبي صلعم مع زينب بنته في التماسه ص عن المسلمين في ايام اسرهم ان يردوا اليها المال العظيم الذى بعثته لفداء زوجها ابى العاص حيث اسر يوم بدر كما فصل ابن ابى الحديد الكلام في ذلك في شرح نهج البلاغة وبالجملة لو استنزل ابو بكر المسلمين عن فدك واستوهبه عنهم كما استوهب رسول الله صلعم المسلمين عن فداء ابى العاص بان قال هذه بنت نبيكم ص تطلب هذه النخلات افتطيبون عنها انفسها الكانوا منعوا ذلك وحيث لم يتأسوا بالنبي ص في شرع الاحسان والتكرم فلا اقل من ان يستحقوا اللعنة بمعنى البعد عن مرتبة الابرار ان قلت

زيادة في التحرير وهي ليست بنسخ ومن قال ان الحكم بالشاهد واليمين

يتوجه على ما ذكره ابن ابى الحديد انا نمنع امكان استيهاب ابى بكر فدكا من المسلمين على قياس ما امكن للنبي ص استيهاب ما بعثته زينب لاجل فداء ابى العاص لان المال الذى بعثتها كان مشتركا بين جمع محصور من المسلمين وهم غزاة يوم بدر فامكن الاستيهاب منهم بخلاف فدك فانه كان صدقة مشتركة بين سائر المسلمين الغير المحصورين قلت لو سلم كثرة المسلمين الموجودين في صدر خلافة ابى بكر فنقول من البين ان تلك الصدقة لم يكن صدقة واجبة محرمة على اهل البيت ع بل انما كانت الصدقة المستحبة المباحة عليهم ايضا والصدقة المستحبة مما يجوز للامام تخصيصها ببعض المسلمين دون بعض كما روي من سيرة الثلثة سيما عثمان من انه اعطى حكم بن العاص طريد رسول الله ص ثلث مال افريقية وقبل ثلثين الفا فلو كان ابو بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد الانام لخص فدكا بفاطمة ع ولما جوز ايذاءها المستعقب للطعن والملام الى يوم القيام والذى يدل على استحباب تلك الصدقة ان من جملة تركة النبي ص السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة النبي صلعم صدقة واجبة لكان كل ذلك داخلا في التركة معدودا من الصدقة الواجبة حراما على امير المؤمنين ع فكيف جاز لهم ترك ذلك عنده وكيف استحل امير المؤمنين ع التصرف في ذلك مع علمه بانه مما حرمه الله عليه وايضا يدل عليه ما رواه جماعة منهم ابن حجر المتاخر في صواعقه من ان العباس رافع عليا الى ابى بكر في مطالبته بالميراث عن رسول الله صلعم من الدرع والبغلة والسيف و العمامة وزعم انه عم رسول الله صلعم وانه اولى بتركة الرسول ص من ابن العم فحكم ابو بكر بها لعلي ع وكذا يدل عليه ما رواه جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك حيوة ابى بكر ثم عمر ثم اقتطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز قد رد فدكا الى بني هاشم انتهى وانت خبير بان جعل ابى بكر وعمر فدكا حيوة لانفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي يدل على انهما لو ارادا اعطاءها لفاطمة عليها السلام لما نازعهما احد من المسلمين ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية فراموا بذلك الغصب والظلم فقراء اهل البيت وهضم شوكتهم وانقضاض مواليهم وتشتت اشياعهم واتباعهم من حواليهم ليامنوا بذلك على خلافتهم الباطلة هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله صلعم حتى ينفضوا وسيعلم وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون ثم ان ههنا حكاية مناسبة لهذا المقام فلا باس علينا لو اطلنا بذكرها الكلام وهي ان يحيى بن خالد البرمكي سال عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام ابى عبد الله جعفر الصادق عليه السلم بحضرة هرون الرشيد فقال خبرني يا هشام عن الحق هل يكون في جهتين

قد بان فتح البلاد وبسط الاسلام كثرة لا تدفع تحت ضبط ابى بكر

مختلفين قال هشام الظاهر لا قال فخبرني عن نفسين اختصما في حكم في الدين وتنازعا و
اختلفا هل يخلوا من ان يكونا محقين او مبطلين او ان يكون احدهما محقا والآخر
مبطلا فقال هشام لا يخلوا من ذلك قال له يحيى بن خالد فخبرني عن علي والعباس
لما اختصما الى ابي بكر في الميراث ايهما كان المحق من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا
محقين ولا مبطلين قال هشام فنظرت فاذا انني ان قلت ان عليا ع كان مبطلا
كفرت وخرجت عن مذهبي وان قلت ان العباس رحمة الله عليه كان مبطلا ضرب
الرشيد عنقي ووردت علي مسئلة لم اكن سئلت عنها قبل ذلك الوقت
ولا اعددت لها جوابا فذكرت قول ابي عبد الله ع وهو يقول يا هشام لا تزال
مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك فعلمت اني لا اخذل وعنّ لي الجواب
في الحال فقلت له لم يكن لاحدهما خطاء حقيقة وكانا جميعا محقين ولهذا نظير قد نطق
به القرآن في قصة داود ع حيث يقول الله عز وجل وهل اتيك نبأ الخصم اذ تسوروا
المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض فاي الملكين كان مخطيا واتهما
كان مصيبا ام تقول انهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يحيى
لست اقول ان الملكين اخطاء بل اقول انهما اصابا وذلك انهما لم يختصما في الحقيقة
ولا اختلفا في الحكم وانما اظهرا ذلك لينبهها داود ع في الخطيئة ويعرفاه الحكم
ويوقفاه عليه قال قلت له كذلك علي ع والعباس رض لم يختلفا في الحكم ولا اختصما
في الحقيقة وانما اظهرا الاختلاف والخصومة لينبها ابا بكر على غلطه ويوقفاه على
خطائه ويدلاه على ظلمه لهما في الميراث ولم يكونا في ريب من امرهما وانما كان ذلك
منهما على حد ما كان من الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب قدس المصنف
رفع الله درجته ومنها انه طلب هو وعمر بن الخطاب احراق بيت امير
المؤمنين وفيه امير المؤمنين ع وفاطمة وابناهما وجماعة من بني هاشم لاجل ترك
مبايعة ابي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال اتى عمر بن الخطاب منزل علي ع
فقال والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة وذكر الواقدي ان عمر جاء
الى علي في عصابة فيهم اسيد بن الحصين وسلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها
عليكم ونقل ابن خيرانه في غررت قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع
عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة ان يبايعوا فقال
عمر لفاطمة اخرجي من في البيت ولا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة
والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي صلى الله عليه واله وسلم فقالت فاطمة
تحرق على ولدي قال اي والله او ليخرجن وليبايعن وقال ابن عبد ربه وهو
من اعيان السنة فاما علي والعباس فقعدا في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا
فقاتلهما فاقبل بقبس من نار على ان يضرم عليهما النار فلقيته فاطمة فقالت

يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه روى مصنف كتاب المحاسن
وانفاس الجواهر فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هولاء ان كان نقلهم
صحيحا عن المتهم وانهم قصدوا بيت النبي صلعم لاحراق اولاده على شيئ لا يجوز
فيه هذا الانتقام ولا يحل بسببه هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي عليه السلام
لهم وكان ذات يوم يخطب فعبر الحسن ع وهو طفل صغير فنزل من منبره وقطع
الخطبة وحمله على كتفه واصعده المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسين ع في حجره
وهو صغير فزعقوا به فقال ع لا تزرموا على ولدي بوله مع ان جماعة لم يبايعوا فهلا
امر بقتلهم وباي اعتبار وجب الانقياد الى هذه البيعة والنص غير دال عليها ولا العقل
فهذا البعض ما نقله السنة من الطعن في ابي بكر والذنب فيه على الرواة من
السنة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من اسمج ما افتراه الروافض
هذا الخبر وهو احراق عمر بيت فاطمة وما ذكر ان الطبري ذكره في التاريخ
فالطبري من الروافض مشهور بالتشيع حتى ان علماء بغداد هجروه لغلوه في الرفض
والتعصب وهجروا كتبه ورواياته واخباره وكل من نقل هذا الخبر فلا يشك انه
رافضي متعصب يريد ابداء القدح والطعن على الاصحاب لان العاقل المومن
الخبير باخبار السلف ظاهر عليه ان هذا الخبر كذب صراح وافتراء بين لا يكون
اقبح منه ولا ابعد من اطوار السلف وذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت
فاطمة كانت متصلا ببيوت ازواج النبي ومتصلا بالمسجد وقبر النبي وهل كان
عمر يحرق بيوت النبي والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا الاعتقاد والثاني
ان بيوتهم كانت متلاصقة معمولة من الكين والسعف اليابس فاذا
اخذ الحريق في بيت كان يحترق جميع البيوت والمسجد والقبر الكريم اكان
عمر يقدم على احراق جميع هذا ولا يخوف لوم لايم واعتراض معترض من
تامل هذا علم انه من المفتريات الصريحة الثاني ان عيون بني هاشم واشراف
بني عبد مناف وصناديد قريش كانوا مع علي وهم كانوا في البيت وعندهم
السيوف اليمانية واذا بلغ امرهم الى ان يحرقوا في البيت اطاهم طرحوا الغيرة
وتركوا الحمية رأسا ولم يخرجوا بالسيوف المسئلة فيقتلوا من قصد احراقهم
بالنار الثالث دفع الصايل على النفس واجب وترك الدفع اثم واي صولة
على النفس اشد من صولة الاحراق فكان يجب على علي ان يدفعه والا قدح
في عصمته الرابع لو صح هذا لدل على كمال عجز علي حاشاه عن ذلك فان غاية
عجز الرجل ان يحرق هو واهل بيته وامراته في داره وهو لا يقدر على الدفع
ومثل هذا العجز يقدح في صحة الامامة الخامس ان امراء الانصار واكابر الصحابة
كانوا مسلمين منقادين محبين لرسول الله صلعم اتراهم سكتوا ولم يكلموا

ابا بكر في هذا وان احراق اهل بيت النبي لا يجوز و لا يحسن السادس لو كان هذا
امرا واقعا لكان اقبح واشنع من قتل عثمان وقتل الحسين ولكان ينبغي ان يكون
منقولا في جميع الاخبار لتوفر الغرايم والرغبات على نقل امثال هذا وما رأينا
احدا روى هذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري ونحن ما رأينا هذا في تاريخه وان كان
في تاريخه فلا اعتداد به لانه من الواقعات العظيمة المشهورة وفي امثال هذه
لا يكتفى برواية واحد لم يوافقه احد واهل الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ لان
الوقايع العظيمة يتوفر الدواعي الى نقلها وحكايتها فاذا نقل مثل هذه الواقعة
احد من الناس او جماعة من المجهولين المتعصبين فهي غير مقبولة عند اهل الحديث
السابع انه ينافي هذا رواية الصحاح فان ارباب الصحاح ذكروا في بيعة علي
لابي بكر ان بني هاشم لم يبايعوا ابا بكر الا بعد وفات فاطمة ولم يتعرض ابو بكر
لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويدخلون في المشاورات
والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفيت فاطمة ع بعث امير المومنين علي
الى ابي بكر وقال ايتني وحدك فجاءه ابو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي
لابي بكر انك استاثرت هذا الامر دوننا ما كنا نمنعك عن هذا الامر و لا نجد
ذلك غير اهل لهذا ولكن كان ينبغي ان تؤخره الى حضورنا فقال ابو بكر يا ابا الحسن
كان الانصار يدعون هذا الامر لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا اميرا
منهم وكان يخاف منهم الفتنة فتسارعت الى اطفاء الفتنة واخذت بيعة
الانصار وان كان لك في هذا الامر رغبة فانا اخطب الناس واقيل
بيعتهم وابايعك والناس فقال امير المومنين ع الموعد بيني وبينك بعد صلوة
الظهر فلما صلوا الظهر رقي ابو بكر المنبر وقال اقيلوني فلست بخيركم و علي
فيكم فقام علي وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيئ فانه استاثر
هذا الامر دوننا ولم يتوقف بحضورنا وهو اولى للخلافة ثم قال ابسط يدك
لابايعك فبايعه في محضر الناس وبايع بنو هاشم وتم الامر هذا رواية الصحاح
في بيعة علي لابي بكر وهكذا كان اطوار الصحابة وهم لم يكونوا للملك طالبين
ولا في الحكومة راغبين وكان اميرهم كفقيرهم فان ابا بكر لم يغتنم نفسه
ايام ابا بكر لياكل من اموال الناس ويتنعم باللذايد فان اصحاب الصحاح من الروايات
اتفقوا على انه لما ولي الخلافة اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها
فجاءه اصحاب رسول الله صلعم وقالوا يا خليفة رسول الله اتدع الناس
فوضى وتعمل في السوق فقال ان لي عيالا ولو لم اعمل في السوق لضاعوا والى
متصل بكم في اوقات الصلوة واقيم بامر الخلافة واعمل في السوق لقوت
عيالي فجلس امير المومنين علي واكابر الصحابة كعمر بن الخطاب والعباس

وعثمان في المسجد قالوا عينوا شيئا لابي بكر من بيت مال المسلمين ليبذله
في عياله ويترك عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا له كل سنة الفي
درهم فاخذ في السنتين من ايام خلافته اربعة الاف درهم من بيت المال
فلما قرب وفاته قال لعائشة بيعوا جميع ما في تحت يدي واردوا ما اخذت
من بيت المال الى عمر ليصرفه في مصالح المومنين فاني لا اريد ان اخذ بهذا
العمل شيئا فلما ادى ما اخذه من بيت المال بعث الى عمر اجانة وحلب السلمين
واثوابا عتيقة كانت عنده فلما راها عمر بكى وقال لقد اتعب من بعده
واوصى ابو بكر ان يكفن في اثوابه التي لبسها في ايام حيوته وقال ان الحي
بالجديد احدر هكذا كان سيرتهم في الخلافة ثم ان ابن المطهر الاعرابي اخذ
يكتب لهم المطاعن فلعن من ميشوم طاعن هذا ما ذكره من مطاعن الصديق
وشيخ المهاجرين والحمد لله الذي وفقنا لابطال مطاعنه على وجه تقضيه
المومن الموافق ويتلمه المخالف المنافق لظهور حجته وبهور برهانه
ثم بعد هذا يذكر مطاعن عمر الفاروق ونحن على ما وعدنا نقبل هذا نذكر
اولا شيئا يسيرا من فضايل امير المومنين عمر حسبما ثبت في الصحاح فنقول
وبالله التوفيق امير المومنين عمر بن الخطاب من عدي بن كعب بن لوي
ونسبه يتصل برسول الله صلى الله عليه واله وسلم في كعب بن لوي وهو
كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها وامه كانت مخزومية اخت
وليد بن المغيرة وكان عمر في الجاهلية مهيبا معظما مقبول القبول وكان رياسة
شبان قريش والاستيلاء والقوة انتهت الى عمر والى جهل والى الحكم
بن هشام ولما بعث رسول الله صلعم واستولى الكفار على المسلمين ضعف
امر الاسلام واختفى رسول الله صلعم في بيت الارقم مخافة سطوة الكفار
ولم يقدر احد ان يظهر الاسلام دعى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فوقع الدعاء
له فاسلم عمر صبيحة ليلة دعا فيها رسول الله صلعم ودخل على رسول الله صلعم
وهو كمل الاربعين لان باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين وقال لرسول
الله صلعم يا رسول الله اللات والعزى يعبدان علانية ونعبد الله تعم
سرا فخرج هو والنبي صلعم وساير الاصحاب ويقدمهم حمزة وعمر حتى دخلوا
المسجد وصلوا في الحرم وطافوا وخرجوا الى بيتهم وقال اصحاب رسول الله صلعم
ما زلنا في عز منذ اسلم عمر ثم كان وزير رسول الله صلعم طول حياته لا يصدر
عن امر الا برايه ومشاورته وكان ينطق السكينة على لسانه كما روي في الصحاح
عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان الله تعم وضع

الحق على لسان عمر وقلبه وفي الصحاح عن عقبة بن عامر قال قال النبي صلعم لو كان
بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب وكان مهيبا تخافه المنافقون والكفار وارباب
الفساد وروي في الصحاح عن سعد بن ابي وقاص قال استاذن عمر بن الخطاب
على رسول الله صلعم وعنده نسوة من قريش بكلمة عالية اصواتهن فلما
استاذن عمر قمن فبادرن الحجاب فدخل عمر ورسول الله صلعم يضحك
فقال النبي صلعم يضحك فقال اضحك الله سنك يا رسول الله مم تضحك
فقال النبي صلعم عجبت من هولاء اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن
الحجاب قال عمر يا عدوات انفسهن اتهبنني ولا تهبن رسول الله صلعم
فقلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله صلعم يا ابن الخطاب والذي
نفسي بيده ما لقيك الشيطان سالكا فجا قط الا سلك فجا غير فجك
وهذا حديث نقله جمهور ارباب الصحاح ولا شك في صحته لاحد وهذا حجة
على الروافض حيث يقولون ان بيعة ابي بكر كان باختيار عمر بن الخطاب
فانه لو صح ما ذكروا انه كان باختياره فهو حق لا شك فجا يسلك الشيطان بدليل نهذا الحديث بلا سلک
فجا غيره وكل فج يكون مقابلا ومناقضا لفج الشيطان فهو فج الحق لا شك
وهذا من الالزاميات العجيبة التي ليس لهم جواب عن هذا البتة وفضايل
عمر لا تعد ولا تحصى وقد كان راسخا في العلم متصلبا في الدين من الاشداء
على الكفار كما هو مشهور معلوم لا ينكره الا الروافض الجهلة روي في الصحاح
عن رسول الله صلعم انه قال بينا انا قايم رايت الناس يعرضون علي و
عليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك وعرض علي وعمر
بن الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما اولته يا رسول الله قال الدين
ثم انه اقدم بصحبة رسول الله صلعم وحضر معه في جميع غزواته وكان صاحب
المشاورة وكثيرا ما كان يقول لرسول الله صلعم افعل ولا تفعل وكان رسول
الله صلعم يعمل برايه وينزل القران على تصديقه روي في الصحاح عن رسول الله
انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فان يك في امتي احد فانه
عمر وفي قصة اسارى بدر انه لما شاور رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
ابا بكر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله صلعم الى قول
ابي بكر واختار الفداء وانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى
يثخن في الارض يريدون عرض الحيوة الدنيا والله يريد الاخرة والله
عزيز حكيم فصار في المشاورة قول عمر مختارا عند الله ثم ان الاعرابي
ابن المطهر لم يصوب رايه في اختيار خلافة ابي بكر ثم لما توفي رسول الله صلعم
كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش واقامة مراسم الدين والجهاد فلما

انتهت اليه الخلافة اقام باعبائها عشر سنين وفتح جميع اقطار البلاد واخذ
الملك من قيصر وكسرى وعمل ما هو اغنى من ان يذكر ولولا عمر لم يكن قواعد الاسلام
والسنة قايمة وسيرته في الخلافة غنية عن الذكر والتعريف حتى ان بعض العلماء
قال سير عمر في الخلافة كثيرة واجلها انه لبث في الخلافة مدة عشر سنين ولم يمر عليه
يوم واحد الا وقد فتح الله للمسلمين مدينة او عسكرا فلم يمض يوم جديد الا عن
فتح جديد وغنيمة جديدة ومع هذا لم يغير عمر سيرته وطريقته ولبس الخشن واكل
الخشن وكان كاحد من المسلمين في تواضعه وتردده في الاسواق ولبس الابنية
الخلقة وكان يحمل الطعام على رقبته الايام الغزاة واولاد الشهداء وبالجملة
الاخبار في هذا اكثر من ان يحصى ثم جاء في آخر الزمان اعرابي يكود النجس
ابن المطهر فوضع عليه المطاعن وها نحن نجري على عادتنا في نقل كلامه والرد
عليه فنقول وبالله التوفيق ومنه الاعانة وعليه التكلان انتهى اقول
توجه على ما ذكره ما لا يحصى من الرد والايراد منها سماجة افتراء على المصنف نسبة
احراق بيت فاطمة عليها السلام الى عمر لظهور ان المص لم يخبر بتحقق الاحراق بحقق
بل بقصد الاحراق وجمع اسبابه واخافة اهل البيت وتهديدهم بذلك
وهذا ليس بفرية بل هو مما رواه المص عن جماعة من ثقات اهل السنة كما ترى
وقد روى ذلك ايضا الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من علماء
المعتزلة ومنها ان هذا الناصب الشقي مع ادعاء الاطلاع على التواريخ
واحوال العلماء والتصنيف فيه وكونه من الشافعية لم يعرف بعد ان محمد
بن جرير الطبري الشيعي غير محمد بن جرير الطبري الشافعي فان هذا صاحب التاريخ
الكبير والتفسير وذاك صاحب كتاب الايضاح وغيره في الامامة وهذا
محمد بن جرير بن كثير بن غالب وذاك محمد بن جرير بن رستم وقد كتب النواوي
الشافعي في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء ورقتين في ترجمة محمد بن جرير
صاحب التاريخ فقال محمد بن جرير تكرر ذكره في الروضة وهو الامام البارع
في انواع العلوم وهو ابو جعفر بن محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري وهو
في طبقة الترمذي والنسائي سمع عبد الملك بن ابي الشوارب واحمد بن
منيع البغوي ومحمد بن حميد الرازي والوليد بن شجاع وابا كريب محمد بن العلا
ويعقوب بن ابراهيم الدورقي وابا سعيد الاشج وعمرو بن علي ومحمد بن
بشار وغيرهم من شيوخ البخاري ومسلم حدث عنه احمد بن كامل ومحمد بن
عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلايق قال الحافظ ابو بكر الخطيب البغدادي
في تاريخ بغداد استوطن الطبري بغداد فاقام بها حتى توفي وكان احد الايمة
العلماء يحكم بقوله ويرجع الى رايه لمعرفته وفضله وكان قد جمع من العلوم

مالم يشاركه فيه احد من اهل عصره وكان حافظا لكتاب الله تعالى عارفا بالقران بصيرا بالمعاني فقيها في احكام القران عالما بالسنن وطرقها صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفا باقوال الصحابة والتابعين فمن بعدهم في الاحكام عارفا بايام الناس واخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور وكتاب في التفسير لم يصنف احد مثله انتهى ما اردنا نقله وسيكذب هذا الناصب نفسه و يعترف في ما سيجي من قصة نفي عثمان لابي ذر الى الربذة بان الطبري كان من ارباب صحة الخبر بل يكذب نفسه بعيد ذلك باسطر حيث قال وما راينا احدا روى هذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري انتهى فان هذه العبارة مشعرة بان الطبري ليس من الروافض فافهم واما الواقدي فهو على ما ذكره السمعاني في كتاب الانساب ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المديني قال السمعاني هو مولى اسلم سمع ابن ابي ذيب ومعمر بن راشد ومالك بن انس ومحمد بن عجلان وربيعة بن عثمان وابن جريج واسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري وجماعة كثيرة سوى هولاء روى عنه كاتبه محمد بن سعد ابو حسان الزيادي ومحمد بن اسحاق واحمد بن عبيد بن ناصح والحرث بن ابي اسامة وغيرهم ... طبق شرق الارض وغربها ذكره ولم يخف على احد عرف ... عرف الناس امره وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات واخبار النبي صلى الله عليه واله وسلم والاحداث التي كانت في وقته وبعد وفاته صلعم وكتب الفقه واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك وكان جوادا كريما مشهورا بالسخاء ولي القضاء بالجانب الشرقي منها وذكر انه ولد سنة ثلاثين ومائة ووفاته في ذي الحجة سنة سبع ومائتين وقيل انه لما انتقل من بغداد من جانب الشرقي الى الغربي حمل كتبه على عشرين ومائة وقر وقيل كان له ستمائة قمطر من الكتب وقيل ان حفظه كان اكثر من كتبه انتهى وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن خيرانة فظهر ان الانكار تعنت وعناد تدبر ومنها ان ما ذكره سود الله وجهه في الوجه الاول من ان بيت فاطمة عليها السلام كانت متصلا ببيوت ازواج النبي صلعم لكن كونه متصلا بالمسجد وقبر النبي صلعم غير مسلم لما روي ان بيت فاطمة عليها السلام كان في وسط البيوت فلا يلزم من احراق بيت فاطمة احراق المسجد واما ما ذكره من ان البيوت فلا يلزم من احراقها كانت معمولة من السعف اليابس فان اراد ان السعف اليابس كان ماخوذا في بعض ادوات الطينية والجريدة تقدير الاحراق

البيت فهو مسلم ولا يلزم منه ذلك مع كثرة ما هناك من الادوات

فالمسجد

الى المسجد والقبر مع احتمال عمر لو استحى عن ذلك لاقام هناك من يدفع التعدي بالماء والتراب وان اراد انها كانت مبنية من مجرد الخشبات والسعف فنكذبه ظاهر من الاخبار على ان من لا يبالي باحراق فاطمة التي هي بضعة من النبي صلى الله عليه واله وسلم واولادها الذين هم افلاذ كبده صلعم لا يبالي باحراق صورة قبر النبي صلعم ومسجده بل نقول ان غصب الخلافة واخذ الفدك ظلما اشد من جميع ذلك بمراتب فمن لا يخاف لومة لايم في ذلك فبالطريق الاول ان لا يخاف في هذا مع ان ما ذكره المصنف هو قصد الاحراق لا الوقوع كما مر ومنها ما ذكره في الوجه الثاني والثالث والرابع غير متوجه لان الامر الى وقوع ذلك الاضرام والاحراق وانما وقع مقدماته كما مر ولو كان يبلغ الامر الى وقوع ذلك لاخذتهم الغيرة والحمية كما قال ودفعوا الصايل على كل حال ومع هذا كانوا في هذا السكوت مراعين لما وصى به النبي صلعم عليا عم من الصبر وعدم منابذة الثلثة اتقاء في ذلك على المسلمين المستضعفين وحفظا للدين ليلا يرجع الناس الى الجاهلية الاولى وتثور القبايل مرتدين بالفتنة في طلب ثارات الجاهلية الى غير ذلك من المصالح الخفية والجلية كما نقله ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة على ان ذلك ... ض بفعل عثمان يوم الدار فانه لما دخل عليه محمد بن ابي بكر رض واخذ بلحيته ليقتله وضرب بنصول قبضة سهامه على وجهه سلم عثمان نفسه للقتل ولم يطل يدا ولا سل سيفا على محمد رض ومنها ان ما ذكره في الوجه الخامس من ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين الخ مردود بما سبق من ان الكثرة والغلبة انما كانت في طوايف قريش ومواليهم الذين اتفقوا على اخذ الخلافة عن علي عم لما كان في صدورهم من ضغاين ثارات الجاهلية وكان الانصار مغلوبين في ذلك الزمان ولهذا لم يتمكنوا من نصب امير منهم على انفسهم ومع هذا قد احتال قريش في تفريق كلمة الانصار وجددوا بين الاوس والخزرج العداوة القديمة التي كانت منهم وقد اصلحها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولهذا لم يتمكنوا اخذ لوا رئيسهم سعد بن عبادة يوم السقيفة وانتهى امره من العجز الى ان هرب الى الشام كما مر وقد روي ان بعد بيعة اوس على ابي بكر قال الخزرجي لرئيس اوس ما حملك على ما صنعت الاحدا على ابن عمك سعد واما التكلم في ذلك فقدم وقوعه من سلمان وابي ذر ومقداد وبريدة ومالك بن نويرة الحنفي وغيرهم من المهاجرين والانصار ولكن كان لمعاندي قريش قلوب لا يفقهون واذان لا يسمعون كما قيل

شعر

لقد اسمعت لو ناديت حيا ۞ ولكن لا حيات لمن تنادي

ونار الو نفخت لقد اضاءت ۞ ولكن انت تنفخ في رماد

ومنها ان الوجه السادس مدخول بما مر من الكلام

لم يبلغ الى

فی الاخافة بالنار لا فی القاء النار علیهم وان کان هذا القدر ایض اقبح من قتل
عثمان واما قتل الحسین علیه السلام فلو سلم ان ذلک کان اقبح منه لکن قد حصل
الفرق بما ذکر من قصد الاخافة بالاحراق وفعلیة الاحراق فقصد احراق بیت
النبی ص لا یکون اقبح من تفرد فعلیة قتل الحسین ع بل القضیة منعکس نعم الاهانة
الحاصلة من مجرد ذلک القصد والاخافة قد انجر الی جرءة من بعدهم علی قتل
الحسین ع کما اشتهر انه سال واحد عن بعض اکابر السادة هل قتلوا الحسین ع
فی ارض کربلا قال لا بل فی سقیفة بنی ساعدة یوم بویع ابابکر فافهم واما ما ذکره
فی هذا الوجه من انه لم یر الخبر فی تاریخ الطبری فهو صادق فیه لان السالبة لا تقتضی
وجود الموضوع وهو لم یر اصل التاریخ البتة لندرته فی بلاد العجم خصوصا فی زمانه
فصدق انه لم یره فیه لکن فیه ما فیه واما ما ذکره فیه من ان فی امثال هذه الواقعة
العظیمة لا یکتفی بروایة واحد الخ ففیه ان المص لم یکتف فی اثبات ذلک علی
روایة من اهل السنة بل ذکر روایة اربعة من علماء اهل السنة وهم الطبری والواقدی
وابن عبد ربه وابن خیرانة فالاغماض عن ذلک مع تصریح المص بالتفصیل
بهت وتحیر کما لا یخفی واما ما ذکره من ان اهل الحدیث یحکمون بان هذا منکر شاذ لان
الوقایع العظیمة الخ فمدفوع بان الخبر کان متواترا فی الطبقة الاولی غایة الامر انه
لما بالغوا فی اخفاء حقیة علی ع وبطلان من نازعه فی الخلافة حکموا باخفاء ذلک
وانتفی تواتره فی الطبقة الثانیة والثالثة من اهل السنة وبقی تواتره بحاله
بین الشیعة وبقاؤه احادا بین اهل السنة ایض مع مبالغة الاعداء فی کتمانه دلیل
علی قوته علی ان حکمه بشذوذه ونکارته مخالف لاصطلاح اهل الحدیث فان
المنکر من الحدیث علی ما ذکره الطیبی فی مقدمة شرحه للمشکوة هو ما تفرد به
من لیس بثقة وهذا الخبر کما عرفت قد رواه اربعة من الثقات بل ازید ومعنی
الشاذ فی اصطلاحهم قریب من المنکر وایض قد سبق فی اوایل بحث النبوة
نقلا عن المواهب اللدنیة للقسطلانی ان الطرق اذا کثرت وتباینت
دل ذلک علی ان للخبر اصلا وبما قررناه ظهر ان حکم الناصب بجهالة الجماعة
المذکورة وتعصبهم فی مذهب الشیعة تعصب محض بل تجاهل بحت لا یجدیه
نفعا ومنها ان ما ذکره فی الوجه السابع روایة عن الصحاح من ان ابابکر لم یتعرض
لهم غایة الامر انهما سکتا عن روایة ذلک فلا منافات وایض المقصود
الاصلی لمولفی تلک الصحاح ذکر احادیث رسول الله صلی الله علیه واله وسلم
واما احادیث الصحابة وقصصهم سیما ما جری بینهم بعد وفات رسول الله ص
فقد یذکر استطرادا وما نحن فیه واقعة جرت بعد رسول الله صلعم فلو لم یذکر فیها
لکان له وجه واما ما ذکره من انهم کانوا یترددون عند ابی بکر قبل بیعتهم

ایض مردود بان لیس فی صحیحی البخاری ومسلم
ان ابابکر لم یتعرض لهم

ایاه فهو

ایاه فهو من اضافات الناصب لیس عنه فی صحاحهم عین ولا اثر واما قوله فلما توفیت
فاطمة ع بعث امیر المومنین ع الی ابی بکر الخ فهب انه صحیح لکن انما وقع ذلک لانهم
غلبوا بعد وفات فاطمة علی علی ع وزاد جرأتهم علیه فانهم کانوا یستحیون من
فاطمة علیها السلم فی اعین الناس ولهذا قال البخاری انه لما ماتت فاطمة ولت وجوه
الناس عن علی ع فالتجاء الی بیعة ابی بکر والناصب قد حذف هذه المقالة فیه من المصلحة
فافهم وایض فی روایتهم ان عمر منع ابابکر ان یدخل علی علی علیه السلام واصحابه وحده
وهذا یدل علی ان کلا من الجانبین کانوا فی معرض تهمة الغدر بالاخر فکیف کانوا
یترددون عند ابی بکر قبل بیعتهم ایاه واما ما ذکره فی بیان عذر ابی بکر لتصدی الخلافة
من ان الانصار کانوا یریدون ان ینصبوا امیرا منهم الخ فعذر لا یبیض الوجه لما مر
من ان الانصار کانوا یریدون ان ینصبوا امیرا منهم علی طائفتهم فقط لا خلیفة
علی کل الامة وانما کان ارادتهم لذلک بعد ظنهم تقاعد علی ع عن الخلافة کما سبق
فلا یصلح ذلک عذرا لابی بکر مسارعته بالامر کما لا یخفی واکثر ما یرویه الناصب
ههنا من ارباب الصحاح سقام مع ارتکابه فیها للزیادة والنقصان علی وفق
مطلبه الفاسد ومنها ان ما ذکره من ان ابابکر لم ینصب نفسه اماما لیاکل
من اموال الناس ویتنعم باللذائذ الخ لو صح لا یفید فی مقصوده لما مر روایة عن
مولانا علی بن الحسین ع ان فی الناس من خسر الدنیا والاخرة یترک الدنیا للدنیا
ویری ان لذة الریاسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة
فیترک ذلک اجمع طلبا للریاسة حتی اذا قیل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه
جهنم ولبئس المهاد انتهی والذی یدل علی ان ابابکر کان من هذا القبیل الادلة الدالة علی
غصبه للخلافة وتقمصه للامامة بالخلافة الی غیر ذلک من المطاعن والمثالب الدالة
علی تصدره بدون الاستحقاق واما ما ذکره من ان ابابکر لما ولی الخلافة اصبح یمشی فی السوق
وعلی رقبته الاثواب یبیعها الخ فلیس بمستبعد ولا یدل ذلک علی زهده وفضیلته
لما مر من ان خیاطة الاثواب وبیعها کان حرفته التی اعتادها فی الاسلام والعادة
طبیعة ثانیة یعسر انفکاکها ولنعم ما قیل بیت انجیر فروش راچه بهتر
که انجیر فروشد ای برادر واما ما ذکره من قول الاصحاب عینوا لابی بکر من بیت المال
شیئا لیترک عمل السوق ولا یضیع امر المسلمین فلا ادری ان رفع اضاعة امر المسلمین
کیف کان یتحقق بترک ابی بکر لعمل السوق هل کان یتفرغ لتعلیم المسائل الشرعیة
او باظهار اثار الشجاعة وقیادة الجیش ولعمری ان خیاطته وعمله فی السوق کان انفع
من ذلک للمسلمین وبالجملة هذا الکلام مضحک جدا ومنها ان ما ذکره من وصیة ابی بکر
الی عائشة ببیع جمیع ما فی تحت یده لاداء ما اخذ من بیت المال الظاهر انه کان مستورا
لم یخبر به غیر روح هذا الناصب الشقی الذی کان له معهم تعارف وایتلاف فی مجلده

الارواح والا فليس لغيره من اولياء ابي بكر عنه خبر ولا في تاليفاتهم عنه اثر واما قوله
واوصى ابوبكر ان يدفن في اثوابها التي لبسها ايام حياته الخ ففيه اخلال وتقصير
اذ كان المناسب ان يزيد على ذلك وتنضم اليه ما افتراه ايضا له اولياؤه من انه
مات شهيدا بعد سنة بالسم الذي جعله يهودي في طعامه ثم يعلل وصيته بدفنه
في ثوبه بان من مقررات الشرع ان الشهيد يدفن في ثيابه اللهم الا ان يقال
يابى عن ذلك ما ذكره مولف روضة الاحباب من ان ذلك الثوب قد
ضم مع ثوبين جديدين كفن فيهما واما ما ذكره من وصف ابن المطهر بالاعرابي
فهو مناف لوصفه سابقا بانه شيطر وكانه اراد الاعرابي بكسرة الهمزة من الاعراب
بمعنى الاظهار بان يكون الغرض انه يظهر اسرار المخالفين ويهتك استارهم
وح كونه ميشوما على المخالفين وجهه ظاهر واما اللعن فانا تار توجهه الى هذا الناصب
الشقي اظهر من توجهه الى غيره فانه ترددّ في ايام حياته عن جنة ايران بالقهر الى بر
ما وراء النهر بعد دفن في قبور امثاله من نواصب الدهر وقد نشاء المصنف قدس سره
في عز الدنيا والدين ودفن في شريف مشهد مولاه ومولى الثقلين امير المومنين
وكانه قيل في ذلك بيت حشر غلامان علي با علي حشر غلامان عمر با عمر
ومنها ان ما ذكره من اتصال نسب عمر في الاب العاشر الى اباء النبي صلعم مع
بعد الاتصال لا يسمن ولا يغني من جوع فان اباء النبي ص كانوا عندنا موحدين
مسلمين وقد وافقنا في ذلك بعض اهل السنة ايضا كالشيخ جلال الدين في رسايله
الثلث المعمولة في هذا الباب واباء عمر الى التاسع كانوا كفارا مشركين كما لا يخفى
وقد سمعت قوله تعالى في قصة نوح وابنه انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الاية
واما قوله ان عمر كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها فكذب ظاهر
لم يدعه له احد وغاية امره قبل الاسلام انه بعد ما كان كاتبه خطابا كما
سينقله المصنف عن ابن عبد ربه في كتاب العقد صار على ما ذكره صاحب الاستيعاب
انه كان سفيرا في الوقايع التي كان يقع بين طوايف قريش او بينهم وبين غيرهم
وفي روضة الاحباب وغيرها انه عند اظهار تفاخر بعض قبايل العرب مع بعض
هو كان يفاخر من قبل قريش ويذكر مدايحهم ومثل هذا الرجل في لسان اهل ايران
يسمى معترفا وفي لسان اهل الهند يسمى بات فروش واما ما ذكره في نسب امه
من انه اخت وليد بن المغيرة ففيه ان المعهود في مثل هذا المقام نسبة المرء والمرءة
الى الاب دون الاخ ثم انهم اختلفوا في ام عمر فقال بعضهم ان امه حنتمة بن هاشم
بن المغيرة وقيل بنت هشام بن المغيرة وانكر صاحب الاستيعاب كون حنتمة
بنت هشام وقال انما هي ابنة عمها وهو رد على الناصب كما لا يخفى ويويده
ما حكي ان حنتمة المذكورة راها هشام بن المغيرة بن الوليد حين رضاعها مرمية

في الطريق فاخذها وربّاها ولما بلغت وقع عليها نظر الخطاب فخطبها عن هشام
فنكحها اياه وهذا هو الحق الذي رواه محمد بن شهراشوب وغيره لكن لما راى النواصب
ان في هذا شناعة لعمر اضطربوا واختلفوا في اصلاحه فاختل زمامهم واختل
كلامهم كما ترى واما ما ذكر من ان عمر كان في الجاهلية مهيبا ففي تقييد ذلك بايام
الجاهلية لجهل او تقصير لان هيبة الاسلام ينبغي ان يكون اكثر من هيبة الكفر ولان
ابن عباس رضه وصفه في مسئلة العول بانه كان مهيبا فهبته وكان هذا في ايام الاسلام
واما كونه معظما ايام الكفر فغير ظاهر اذ غاية امره كما مر نقلا عن الاستيعاب وروضة
الاحباب سفارة قريش وذكر مدايحهم عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون
معظما عند اهله كما نرى ونسمع والله اعلم واما ما ذكره من ان رياسة شبان قريش
كانت له فلم نتصور له معنى محصلا فليبين ذلك اولياؤه حتى ننظر في صحته وفساده
واما ما رواه من دعاء النبي صلعم بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام
او بعمر بن الخطاب فهو من موضوعاتهم اذ من البين ان عمر لم يكن عديلا
لابي الحكم لا في العظمة ولا في الشجاعة ولا في الخيل والحشم بل لم يكن نسبة بينهما
الا في البشرية فكيف يتوقع النبي صلعم عز الدين باسلامه لتوقعه عزه باسلام
عمه واما قوله ودخل على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهو كمل الاربعين
لان باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين فقد كذب فيه في كلا التكميلين
اما في الاول فلانه قد زاد على اربعين في ذلك الوقت ولعل الشقي الغبي رزق
نهاوزكا في هذا المقام فاحترز عن القول بالزيادة مع صدقه لاستلزامه الخلل
في اسلام عمر لما رووا عن النبي صلعم انه قال من بلغ اربعين ولم يحمل العصا فقد عصا
وفسروا العصا بالاسلام ويدل على الزيادة اختلافهم في تقرير سنه حال وفاته
قال صاحب الاستيعاب اختلف في سن عمر يوم مات فقيل توفي وهو ابن
ثلث وستين كسن النبي صلعم وسن ابي بكر يوم توفي وقيل ابن بضع وخمسين
وقيل ابن خمس وخمسين وقيل ابن اربع وخمسين وقيل اثنين وخمسين وقيل
ستين انتهى ومن هذا يعلم حال سن ابي بكر ولعل الناصب لاجل ما ذكرناه
ايضا لم يتعرض سابقا عند بيان ترجمة ابي بكر لبيان مبداء اسلامه ومبلغ عمره
في ذلك الزمان فافهم واما في الثاني فلان صاحب روضة الاحباب قال
ان اسلامه كان بعد اربعين رجلا واحدى عشر نسوة وعلى قول تسع وثلثين
رجلا وثلث عشر نسوة وعلى قول ثالث خمس واربعون رجلا واحدى عشر
نسوة وعلى قول رابع اربعون رجلا وعشر نسوة اللهم الا ان يبني على القول
الاول او الرابع ويحذف النساء عن الاعتبار وفيه ما فيه على ان في تعليل
احد التكميلين بالاخر سخافة وسماجة لا يخفى واما ما حكاه عن اصحاب رسول الله صلعم

انهم ما زلنا فى عز منذ اسلم عمر فهو كذب مبنى على ما سبق من كذبهم على رسول الله
انه دعى بقوله اللهم اعز الاسلام بابى الحكم او بعمر بن الخطاب وكيف يدعى
العز مع ان عند اسلامه هاجر جماعة من المسلمين الى الحبشة وهاجر النبى صلعم
مع جماعة الى المدينة وعذب من بقى فى مكة كعمار وابويه رضى الله عنهم واما ما ذكره
من ان عمر كان وزيرا لرسول الله صلعم طول حياته لا يصدر عن امر الا برايه
ومشاورته فقد مر الكلام فى تحقيق كل من الوزارة والراى والمشورة فقد كر على ان
الخصم المدلول عليه بقوله لا يصدر عن امر الا برايه الخ قد ذكره الناصب سابقا فى شان
ابى بكر ايضا فلا يصحان معا الا اذا ثبت موافقة ابى بكر وعمر فى جميع ما شاورهما
النبى صلى الله عليه وسلم فيه ويدفعه ما سيرويه الناصب بعيد ذلك من
ان رسول الله صلعم شاور ابا بكر فى اسارى بدر فاختار الفداء وشاور عمر
فاختار قتلهم فمال رسول الله صلعم الى قول ابى بكر واختار الفداء انتهى واما
ما رواه من انه صلعم قال ان الله تعالى وضع الحق والسكينة على لسان عمر فمن مشاهير
موضوعات القوم وكيف ينطق من له حياء بان السكينة ينطق على لسان
عمر مع ان هفوات لسان عمر وخطيئة فيما نهى عنه او امر اكثر من العد والمـ خبطه
واوسع من هالة القمر حتى قال فى سبعين مسئلة على ما اشتهر لولا على لهلك
عمر وما رواه الناصب فى تصديق ذلك عن ابن عمر من قبيل استشهاد
ابن اوى بذنبه اللهم الا ان يراد بالحق الذى وضعه الله على لسان عمر
قوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال فان هذا ليس للمنع
فيه المجال واما ما ذكره من ان النبى صلعم قال لو كان بعدى نبى لكان عمر
ففيه انه موضوع كسابقه يدل على ان عمر نعم انه موضوع كسابقه يدل
على ان عمر كان مستجمعا للصفات النفسية الكاملة الحاصلة فى الانبياء
عليهم السلام فيصير منافيا لما ذكره الناصب سابقا من منع مساواة على ع
مع النبى صلعم فى الصفات النفسية المصححة لنيل صاحبها منصب النبوة فتذكر
واما ما ذكره من ان عمر كان مهيبا تخافه المنافقون والكفار ففيه الا هذا
مع ما فيه من نوع تكرار لما سبق مدخول بانا لم نسمع كونه مهيبا فى اعين
الكفار والمنافقين بل كان الامر بالعكس ولهذا انهزم عنهم فى خيبر وحنين
وغيرهما من غزوات النبى صلى الله عليه وسلم كان مهيبا فى اعين المسلمين
كما قال ابن عباس انه كان مهيبا فهبته وهذه المهابة لم يكن ناشية عن
صولته فى الدين كما هو شان المتقين بل كان كهيبة الغول عن غلظة طبعه
وفظاظته وكراهة منظره وضخامته كما قيل فى هجوه وليه عبد الرحمان الجامى
نظم جامى آنكه در بيابانها : غول از هيبتت جهد كز طبع پاك تربت كوهم جبت :

كوهر

كوهى او فتاده در مرز : واما ما ذكره من حديث سعد بن ابى وقاص وزعم انه من الالزاميات
للشيعة فاوهن من بيت العنكبوت وكيف نصير حديث سعد وقاص الذى
هو من اعداء امير المومنين ع وامثالها مما ذكر فى كتب اهل السنة حجة الزامية للشيعة
وهو ظاهر على ادنى محصل وما نسبه الى الشيعة من انهم يقولون ان بيعة ابى بكر
كان باختيار عمر ليس من مخترعات الشيعة من انهم يقولون به بل هو العروة
الوثقى لمحققى اهل السنة بعد ما اضطفوا ورجعوا خايبا عن اثبات الاجماع وهو
مذكور فى كتاب المواقف وقد ذكرناه سابقا فتذكر ثم اقول ان ظاهر حديث
ما مضى من ايام صبوته الى زمان تخاطبه بهذا
سعد تعلق الحكم بما سلكه عمر فى ساير ما مضى عليه من الكفر والفسق حقا والاسلام
الخطاب فلو صح لزم ان يكون ما مضى ٢
باطلا وبطلانه ظاهر وايضا لا يفيد ثبوت عدالته فى ساير ايام بقايه على ظاهر
الاسلام كما هو مطلوب الخصم اذ غاية ما يلزم منه ان يكون ما سلكه قبل
مخاطبة النبى صلعم اياه بهذا الخطاب حقا لا ما سلكه فى ساير الاحوال ولو فى
الاستقبال حتى ما سلكه فى بيعة ابى بكر من الضلال والاضلال على انا نقول ان هذا
الحديث لنا لا علينا فانه صلعم مخترع جوامع الكلم والظاهر انه اراد بقوله سلك
الشيطان فجا غير فج عمر انه يغنى عن الشيطان فى ذلك الفج فيطمئن قلبه
ولا يبقى له حاجة الى ان يسلك ذلك الفج بنفسه وذلك يدل على كمال شيطنته
هذا الحديث استعظام سلوك عمر بحسب الضلال
وعصيانه والحاصل ان مدلول قوله ع فى حديث آخر ما ايس الشيطان من بنى آدم
والاضلال كما ان مدلول ٢
الا اتاهم من قبل النساء استعظام جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء
على ما صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف فى اواخر مبحث القصر من حاشيته
على المطول ومما يويد التوجيه المذكور ما روى فى المشهور من ان النبى صلعم
قد اتاه ابليس عليه اللعنة ليتوب على يده فقال له النبى صلى الله عليه واله وسلم
انما يقبل الله تعالى توبتك اذا زرت قبر آدم ع فرجع قاصد الزيارته فرآه عمر
فى الطريق وساله عن حاله فاخبره ابليس بما جرى بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم
وما امره من زيارة قبر آدم عليه السلم لقبول توبته فقال له عمر ويحك يا ابليس
انك ما سجدت بامر الله تعالى لآدم حين حياته مع ما له من الحسن والقبول ثم تسجد له
بعد وفاته ورفاته بامر الرسول فرجع ابليس باغوائه عما ندبه النبى صلعم اليه وسلك
الفج الذى كان عليه فقال بعض الشعراء مخاطبا لعمر شعر ان كان ابليس
ان ٢
اغوى الناس كلهم : فانت يا عمر اغويت ابليسا : ولعمرى حال هذا الناصب
الاحمق المهذار : فيما اتى به لالزام الاغيار : يشبه بحال الحمار : الذى قيل
فى حقه فى بعض الاشعار شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه : قرنا فاب
وماله اذنان : ولو حمل هذا الحديث على معنى رواه ابن حجر فى صواعقه من
ان الشيطان ليفرق منك يا عمر وما رواه من ان الشيطان لم يلق عمر الا خر

بوجه معقول بعد تسليم ان الحديث المحمول اليه ليس موضوعا وبلكم ان
الشيطان لم يهب آدم وهو في الجنة محفوف بالملايكة حتى دخل اليه و
اخرجه منها ولم يهب اسباط يعقوب حيث القى بينهم العداوة و
البغضاء ولم يهب موسى بن عمران حيث قتل الرجل قال ان هذا من
عمل الشيطان وقال الله تعالى وما ارسلنا قبلك من رسول الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته وروي عن رسول الله صلعم انه قال ان الشيطان ليغان
في قلبي كل يوم سبعين مرة حتى استغفر الله تعالى فالشيطان لم يهب
ولم يفر عن رسول الله صلعم ولا عن الرسل قبله وانتم جعلتموه يهاب عن
عمر ويفر منه ويسلك طريقا غير طريقه اما قال الله تعالى ان الذين تولوا
منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهما الشيطان وكان عمر من القوم
المنهزمين فكيف يستزله وهو يهابه ولقد تحيرتم حتى لا تدرون كيف تهذبون
وقد ورد في كلامكم اشياء ترد في وجوهكم وانتم كالحوت واما ما ذكره الناصب
من ان عمر كان راسخا في العلم فالظاهر انه مبني على ما ذكره سابقا من
انه لا يعتبر في الملكة الراسخة في شيء من الاخلاق صدور ما ينافي ذلك فجاز
ان يصدر عن صاحب ملكة العصمة ذنوب لا تحصى وعن صاحب ملكة
الشجاعة فرار لا يتناهى ومن صاحب ملكة العلم جهالات لا تستقصى والا فقد
كان الرجل في الجهل ثاني ابيه وراسخا فيه كما لا يخفى على البينة واما ما رواه عن
صحاحهم السقام من حديث جر قميص عمر وتاويل ذلك في الدين ففيه
ان الظاهر من جر القميص جر ذيله على الارض فهو اولى بان ياول بانه
يجر الدين تحت رجليه وحاشا عن النبي صلعم ان يول جر الذيل الذي يدل
على البطر والتجبر ويستلزم تلوثه بالقاذورات بالدين واي مناسبة
لذلك بالدين واما قوله وحضر معه جميع غزواته فغير مسلم كما يدل عليه
كلام روضة الاحباب وقوله كان صاحب المشاورة تكرار يكرر لا طايل
تحته وما ذكره من ان النبي صلعم كان يعمل برايه مدفوع بما مر من مخالفته له
في اسارى بدر وغيره وما ذكره من ان القران كان ينزل على تصديق غير مسلم
واما ما رواه عن الصحاح عن النبي صلعم انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون
الخ لو سلم صحته فالظاهر ان المحدث المذكور فيه بتخفيف الدال لا بتشديدها
بمعنى المبتدع في الدين وبدع عمر من اداء صلوات التراويح جماعة ونحوها
مما سيذكرها المصنف في مطاعن عمر فانتظر قليلا واما ما ذكره من قصة مشورته
صلعم في اسارى بدر وان القران نزل على اختيار قول عمر فقد تقدمنا الاشارة
الى انه لا يجوز ان يظن احد مع الرسل سيما برسولنا صلعم انهم يستعملون آراءهم

وتدبيرهم

وتدبيرهم دون تدبير الله وامره وانما هم يصيرون عن امر الله ونهيه
وتدبيره في وجوه متصرفاتهم من حرب الى سلم الى تقديم الى تاخير الى غير ذلك
ومن كان الله مدبره ومختارا له في متصرفاته كان مستغنيا عن مشاورة رعيته
وتدبيره معهم وهذا مما لا يجوز ان يظنه ذو فهم في رسول ولا نبي ولا حجة لله يحتج
بها على عباده فمشورته صلعم مع اصحابه في اسارى بدر وغير ذلك من الامور كان لاختبار
حالهم واستعلام بواطنهم من خلوص الوداد وشوايب الفساد ولما اشار النبي صلعم
على الوجه المعهود الى الاصحاب في تلك الاسارى اشار اليه جماعة منهم ابو بكر
بالفداء وجماعة اخرى منهم عمر بالقتل وانما يظهر كون الآية نازلة في تحسين عمر واختيار
قوله بخصوصه لو كان منفردا فيما اختاره وليس فليس ولو سلم فان كان في ذلك
مدح لعمر ففيه ذم لابي بكر فلا يجدي استراحة الناصب في الوكر وههنا كلام آخر
للسيد المرتضى قدس سره وحاصله ان ما اشار اليه عمر انما كان موافقا
لاصل الوحي السابق الذي خالفه الاصحاب بارتكاب الاسر اعني قوله تعالى فاضربوا
فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان فبعد ما خالفوا وارتكبوا الاسر تغيرت
المصلحة وكان استبقاؤهم اولى والنبي صلعم لم يعمل براي ابي بكر الا بعد ان وافق
ما نزل الوحي به عليه وعلى هذا انعكس القضية لان راي عمر لم يوافق الوحي الثاني
الذي وقع عليه القرار وانما وافق الوحي الاول الذي خالفوه ولاجله وقع العتاب
والله اعلم بالصواب واما ما ذكره الناصب من انه لما توفي رسول الله صلعم
كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش واقامة مراسم الدين انه ممدود بمخالفة عمر
لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغير ذلك نعم كان موافقا له في غصب الخلافة واخذ
فدك وساير ما ظلموا به اهل البيت عليهم السلام واما فتح البلاد فانما كان باشارة
علي ع وتدبيره ولهذا قد تواتر انه كان يريد عمر ان يقصد حرب العجم بنفسه فمنعه
امير المومنين ع عن ذلك وفي هذا المنع سر آخر لا يخفى على المتامل واما قوله لولا عمر
لم يكن قواعد الاسلام والسنة قايمة ففيه ان اقامة قواعد الاسلام والسنة
انما يكون بالعلم باحكامها وقد عرفت جهل عمر بها نعم كان يروج بعض القواعد
تقليدا او دفعا للتهمة وحفظا للسلطنة المحبوبة له واما قوله ان سيرته في الخلافة
غنية عن الذكر والتعريف فمسلم لكن في اعطايه الولاية للفساق كمغيرة بن شعبة
ونحوه حتى لا يخرجوا عليه ويمشي امر خلافته ولهذا كان عبد الرحمن بن عوف يطلب
البيعة على علي ع بشرط ان يعمل معهم بسيرة الشيخين وامتنع ع عن ذلك لما عرف
من اختلال سيرتهما حتى عدلوا عنه الى عثمان وخذلوا عليا ع واما عدم تغير عمر عما كان
في زمان رسول الله صلعم من عدم الظلم على اعيان الامة فمسلم الا على اهل البيت عليهم السلام
كما روي عن مولانا الصادق ع انه لما سئل عنه لم ذا كان الخلق يميلون الى ابي بكر

وعمر دون عثمان فاجاب عمر بانهما كانا عادلان بالنسبة الى جمهور الخلايق الا
بالنسبة الى اهل بيت النبي صلعم واما عثمان فكان ظلمه عاما فلهذا اتفقوا على قتله
هذا ما حضر لنا في ابطال ما ذكره لاصلاح مطاعنه بما يلوح عليه مرافقة التوفيق واصابة
الحق بالتحقيق وبالله التوفيق وهو خير صاحب ورفيق قال المص

الناصب الغبي دونفسانه ... انت والله تعني في ابطال ما ذكره

رفع الله درجته **المطلب الثالث** في المطاعن التي نقلها السنة عن عمر بن الخطاب
نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها قوله عن النبي صلعم لما طلب في حال مرضه دواة
وكتفا ليكتب فيه كتابا لا يختلفون بعده واراد ان ينص حال موته على ابن عمه
علي عم فمنعهم عمر وقال ان نبيكم ليهجر فوقعت الغوغاء فاختلفوا فقال
بعضهم احضروا ما طلب ومنع آخرون فقال النبي صلعم ابعدوا هذا الكلام في صحيح
مسلم وهل يجوز مواجهة العامي بمثل هذه الصفة فكيف لسيد المرسلين انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكنه الحق
شيئا وغيره والصحيح انه لما طلب رسول الله صلعم الدواة والكتف قال عمر
ان رسول الله صلعم غلبه الوجع وعندنا كتاب الله فقال بعضهم احضروا ما طلب
وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله صلعم قوموا عني فلا ينبغي
عندي التنازع واما قوله ان نبيكم ليهجر فليس في البخاري وان سلمنا صحة الرواية
فالهجر هو الكلام الذي يقوله المريض فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح
والمراد انه يتكلم بكلام المرض وهو متوجع فلا اساءة ادب في هذا وما منع عمر

شيئا لا يفهمه المنافقون لغلبة وجعه فيقع الاختلاف بين المسلمين وقال بعضهم ان رسول الله صلعم

عن كتابة الكتاب فقال العلماء ان عمر خاف ان يكتب رسول الله صلعم
يتكلم بكلام المرض لانه يريد الكتابة كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريده

والله تعالى اعلم

الاول اظهر لان عمر في ايام صحة رسول الله صلعم كثيرا ما كان يقول له افعل فلانا
وهو لا يريده وكان رسول الله صلعم يوافقه في رايه فكان له هذا المنصب والمقام
عند رسول الله صلعم ايام الصحة فجرى على عادته لان الكتابة لم يكن من رايه كما ذكرنا
ومن علم احوال عمر مع رسول الله صلعم طول صحبته لم يتعجب من هذا ثم ما ذكر انه اراد
ان ينص حال موته على خلافة علي عليه السلم فهذا من باب الاخبار بالغيب ولم لا يريد
ان ينص بخلافة ابي بكر وقد وافق هذا ما روينا عن عايشة انه قال ادعي لي اباك حتى
اكتب له كتابا ثم هذا مناقض لما ادعاه من النص في غدير خم فانهم يدعي النص
في ذلك المشهد ثم يقول انه اراد ان ينص وهذا اعتراف منه بعدم النص انتهى
اقول كان الناصب الشقي اقتدى في هذا الفصل بامامه عمر فلم يات الا بالهذيان
والهذر فان عبارة الحديث في صحيح مسلم واقع على الوجه الذي نقله المص ولفظ اهجر ايضا
مذكور في صحيح البخاري غاية الامر انه ابهم في ذكر قايله لمصلحة ظاهرة ولينظر المتامل في اطراف
الكلام ان المص قدس سره يصرح ويقول ان هذا الكلام في صحيح مسلم وهذا التغير جهل

بجاهل ويقول في الجواب ان قوله ان نبيكم ليهجر ليس في البخاري ثم ان الشيخ ابن الحجر
العسقلاني قال في مقدمة شرحه للبخاري موافقا لما في كتب اللغة المتداولة ان الهجر
هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي يحتال في
تغييره ويفسره بكلام المرضى بتغيير الجازم لا يكون صريحا في معنى الهذيان حتى يتاتى له
ان يقول ليس فيه اساءة ادب من عمر مع ان الان كما كان فان قولنا فلان يتكلم
بكلام المرضى معناه في متفاهم العرف انه يهذو او يهجر فعاد اساءة الادب
غضا طريا ثم كيف نظن في شان النبي صلعم ان يهذو ويتكلم بكلام غيره من المرضى
مع ما ورد في شانه من قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومع ما ذكر
في المشكوة وغيره انه صلوات الله عليه وآله بعد طلب كتابة الكتاب ومخالفة
الاصحاب وصدور العتاب امرهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب
واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم الى آخره وهل يكون هذا مقالة من غلبة الوجع
ويتكلم بهذيان المرض كلا لا يتكلم بنسبة هذا الى سيد الانبياء الا الذين في قلوبهم مرض
فزادهم الله مرضا وقد اعترف النووي على ما نقله عن الكرماني في شرح البخاري
بتنزيه النبي صلعم في مرضه ايضا عن كلام المرض حيث قال في الجواب عما ورد في هذا
المقام من الطعن على عمر اعلم ان النبي صلعم معصوم من الكذب ومن تغيير شيء من
الاحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه ومن ترك بيان ما امر بيانه وتبليغ
ما اوجب الله عليه تبليغه وليس معصوما من الامراض والاسقام العارضة للاجسام
مما لا نقص فيه ولا فساد في شريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على
من نازعه لا على امر النبي صلعم انتهى وفي كلامه الاخير بحث سيجيء عنقريب ان شاء الله تعالى
واما ما نقله عن علمائه السوء من ان عمر خاف ان يكتب صلعم شيئا لا يفهمه
المنافقون الخ ففيه ان حاصله يرجع الى الخوف عن ان يكتب صلعم هذيانا وهذا
ذنب دليل على نفاقهم في الدين وخروجهم عن الطريق الواضح المبين واين بقي في
المدينة من المنافقين من يحتاجوا الى عرض كتاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم
عليه او يعتد بعنهم ويصار في ذلك اليه ثم كيف يوجب اعوجاج فهم شرذمة
قليلة من المنافقين الخاملين ووقوع الاختلاف بين جماهير المسلمين الذين كانوا
لا وضاع الكلام فاهمين لولا ان غالب من عبر عنهم بالمسلمين كانوا مخالفين
للنبي وآله الطاهرين مع انا نعلم ان طعن المنافقين للنبي وآله الطاهرين
مع انا نعلم ان طعن المنافقين وشرهم لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بحضرت النبي صلعم
من نسبته الى الهجر والهذيان ومن العجب ان النبي صلعم قال ايتوني بقرطاس اكتب
لكم كتابا لن تضلوا بعدي ابدا ولم يقبلوا قوله ولم ينقاد والامره بل قالوا فيه
مرة قد غلبه الوجع واخرى اهجر او ليهجر ولما كتب ابو بكر في مرض موته ايضا

بجاهل

استخلفت عمر فان عدل فذاک ظنی به ورائی فیه وان بدل وجار فلکل امرء ما اکتسب
الی آخره فقبلوا وصیته وانقادوا لامره واخذوه بمنزلة النصوص مع ان کتاب
ابی بکر کان علی وجه یقیم الناظر فی مقام الطعن والتردد حیث تردد فیه فی شان عمر
بقوله فان عدل وان بدل کما ان وصیة النبی صلعم کان علی وجه القطع والتعیین
حیث قال اکتب لکم کتابا لن تضلوا بعده ابدا والعجب من هذا انهم یستدلون
علی خلافة عمر بان ابا بکر نص علیه بها ان ذلک وقع منه فی حال المرض
ایضا باجماع الکل فکیف لا یحتمل کلام الهذیان والهدر واحتمل کلام النبی صلعم
ذلک فهل کان ابو بکر اکمل من النبی صلعم واتم ولنعم ما قال فی هذا المعنی شعر
اوصی النبی فقال قایلهم ؛ قد ظل یهجر سید البشر ؛ وراوا ابا بکر اصاب فلم
یهجر او قد اوصی الی عمر ؛ وبالجملة منع النبی صلعم عن کتابة الوصیة التی وصفنا
بکونها رافعا للضلالة عن الامة فتبیح شرعا وعقلا ویلزم منه ضلالة عمر
واضلاله للمسلمین وایقاظ الفتنة وایقاعها بین المومنین کما صرح به القاضی
امیر حسین الیزدی الشافعی فی شرحه للدیوان المنسوب الی امیر المومنین علیه السلام
حیث قال بالفارسیة اول فتنه که درمیان اهل اسلام واقع شد آن بود
که پیغمبر صلعم در مرض موت فرمود هلموا اکتب لکم کتابا لن تضلوا بعده ابدا
وعمر گفت ان النبی قد غلب علیه الوجع وعندکم القرآن حسبکم کتاب الله
ونزاع بمرتبه رسید که پیغمبر صلعم فرمود قوموا عنی لا ینبغی عندی التنازع انتهی
فعلی هذا یکون منع عمر لذلک سببا لضلالة الخلق وایقاظا للفتنة التی
قد استمرت بین المسلمین وقد صح عن النبی صلعم انه قال الفتنة نایمة لعن الله من
ایقظها فافهم وایضا قوله حسبنا کتاب الله کلام مموه لا یرجع الی حاصل سوی
نقض عهد الغدیر والغدر علی حضرة الامیر لان کتاب الله تعم قران صامت
غیر ناطق ولاشتماله علی المجمل والماول والمتشابه والظاهر والمطلق والعام
والناسخ والمنسوخ والمجاز والمشترک والمشکک ونحوها لا یقدر کل احد ان یستنبط
حقایق احکامه فیحتاج الی امام عالم راسخ ناطق بحقایقه کاشف عن دقایقه وقد
اعترف بذلک المولی الفاضل العارف قطب الدین الانصاری الشیرازی
الشافعی فی بعض مکاتیبه حیث قال بالفارسیة راه بی راه نمای نتوان یافت
وگفتن آنکه چیزی کتاب الله وسنة رسول الله صلعم درمیان است بمرشد
چه حاجتست بآن ماند که مریض گوید چیزی کتب هست که طبیب اطبا نوشته
چرا مرا با طبا رجوع باید کرد که این سخن خطاست برای آنکه هر کس را فهم
کتب طب میسر است واستنباط از آن میتواند کرد مراجعت باهل استنباط
می باید کرد که ولو ردوه الی الرسول والی اولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه
منهم

منهم کتاب حقیقی صدور اهل علم است که بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا
العلم نه بطون دفاتر چنانچه حضرت امیر المومنین ع فرمود انا کلام الله الصامت — الناطق وهذا کلام الله الصامت
انتهی وایضا اکثر الاحکام الشرعیة انما استنبط من الاحادیث النبویة واما کتاب
الله تعم فایاتها الاحکامیة انما هی خمسمایة آیة وظاهر ان الاحکام المستنبطة منها
الی الآن کم یکون فکیف یصح ان یقول عمر ان فی جمیع احکام الدین حسبنا کتاب
الله نعم حسبه کتاب الله خصما منتقما منه یوم القیمة حیث اضاعه واضاع قرینة
المدلول علیها بقوله صلعم انی ترکت فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی اهل بیتی الحدیث
واما قول الناصب فیکون المعنی موافقا لما هو فی بعض الصحاح الخ ففیه اعتراف
بما انکره فتبیل ذلک من وقوع لفظ الهجر فی الصحاح فافهم ثم تمثیله فی اصلاح
الکلام بقوله کما یقول المریض نا ولونی فلانا فلانا وهو لا یرید عین الاعراف بکون
ذلک هذیانا فکیف یصلح به ما افسده الدهر واما ما ذکره من ان عمر کان یقول
کثیرا للنبی صلعم فی ایام صحته افعل فلانا ولا تفعل فلانا انه محاثات النبی صلعم عن ان
یحتاج الی آمر وناه ووداع وزاجر ولعله اشتبه الامر علی الناصب اذ الظاهر ان الذی
کان یقول له عمر ذلک هو صاحبه ابو بکر الذی کان یلتمس الناس فی خلافته
ویقول لهم ان لی شیطانا یعتریني فان استقمت فاعینونی وان زغت فقوموني
کیف وقد ادب الله تعم اصحاب النبی صلعم ونهاهم فی محکم کتابه ان یدخلوا بیته
ویکلموا معه من غیر سبق الاذن وان یرفعوا اصواتهم فوق صوته وان یجهروا
عنده فی القول الی غیر ذلک من الآداب واما قوله ومن علم احوال عمر مع
رسول الله صلعم طول صحبته لم یتعجب من هذا فیجاب بان من علم مقام رسول الله صلعم
وعظم شانه ونیر برهانه وتاییده بالوحی الالهی وآمن به من صمیم القلب وخلوص
البال کان حقیقا بان یتعجب من هذا التجبة من وقوع المحال واما ما ذکره من ان فعل
المصا انه صلعم اراد ان ینص حال موته علی خلافة علی علیه السلام من باب الاخبار
بالغیب ففیه ان الاطلاع علی الغیب قد یکون بالهام الله وتاییده بالحدس
والتفرس کما ورد من قوله صلعم اتقوا فراسة المومن وقد علم ذلک السلف الحاضرون
هناک بقراین موجبة لعلمهم بذلک واخبروا به من بعدهم فلا یلزم الاخبار
بالغیب واما ما ذکره من انه لم لا یرید ان ینص بخلافة ابی بکر ففیه انه لو احتمل ارادة النبی صلعم
لهذا لما منعه عمر ومن معه لما بینا سابقا من محبة کل واحد منهما لصاحبه وبغضهما
لعلی ع ولان سبق النص فی یوم الغدیر علی علی ع کان قرینة واضحة علی انه صلعم
اراد ان یجدد عهده ووصیته ویوکد الحجة علیهم ففهم ذلک عمر وابی علیه ونسبه
الی الهذیان کما مر ومن انکر ذلک فقد اتهم وجدانه واما ما رواه عن عایشة فلا موافقة
له مع ما ادعاه وقد بینا ما فیه عند نقله الحدیث بتمامه فی جملة النصوص الواردة

بحجب زعمه فی ابی بکر نعم قد زاد ههنا لفظه له فی قوله اکتب له وحذف تتمة الحدیث

لیخدع امثاله من الاغنیاء ویوقع فی اوهامهم انه دلیل علی النص وهو فی هذه الخیانة

والتمویه حقیق بان یسد فهمه من الجص او یختم کما ختم الله علی قلبه بالغص واما ما زعمه

من ان ارادة النبی صلعم للنص علی علی ع حال موته مناقض لسبق النص علیه حال صحته

فدلیل علی انه لم یعرف معنی التناقض ویلزم ان یکون تکرار النص علی شیء فی

الکتاب والسنة تاکیدا او اهتماما بشانه من باب التناقض وبطلانه ظاهر وتفصیل

الکلام وتحقیق المرام فی هذا المقام الذی زل فیه اقدام الافهام ان اصل الروایة

المتفق علیها بین الفریقین انه لما قال صلعم ایتونی بداوة وقرطاس اکتب لکم کتابا

لن تضلوا بعدی منع عمر عن ذلک وقال ان الرجل لیهجر حسبنا کتاب الله ثم

لما اظهر الشیعة شناعة هذا القول من عمر وجعلوه طعنا علیه وقدحا فی استحقاقه للخلافة

اضطربت الناصبة فی اصلاح ذلک فوضع بعضهم روایة انه قال اهجر بهمزة الاستفهام

وصیغة الفعل الماضی وبعضهم روایة اهُجْراً بالهمزة ولفظ المصدر وبعضهم بدله عن

اصله وروی انه قال ان النبی غلبه الوجع مصراع ولن یصلح العطار ما افسد الدهر

اذ لا وجه للاستفهام فی ذلک ایضا لان الوصیة کانت سنة موکدة فی شریعة النبی

صلی الله علیه واله وسلم ولم یکن فی کلامه المشتمل علی طلب الکتاب لیکتب

ما یصون اصحابه عن الضلالة بعده شیء لا یلیق صدوره بالعقلاء الاصحاء فما الذی

حمل عمر علی الاستفهام المذکور مع ان اقبح مجرد الاستفهام فی مرتبة قبح الجزم

ایضا لدلالته علی تجویز عمر صدور الهجر والهذیان عن النبی صلعم وهذا ایضا سوء ادب

واستخفاف وجهل بعلو مقام النبی ع فلا مخلص عن الطعن بهذا ایضا واما حمله علی الاستفهام

الانکاری فهو مجرد هوس ومن ذا الذی ظهر عنه من الحاضرین هناک اعتقاد ان النبی صلعم

یهجر حتی احتاج عمر الی الانکار علیه بذلک الاستفهام الانکاری وایضا لا ارتباط

له بما ذکره بعده متصلا به من قوله حسبنا کتاب الله لظهور ان هذا انما یلائم بعد الجزم

بکون ما قاله النبی صلی الله علیه واله وسلم هجرا غیر مغن للامة عن تجشم الاستنباط

من کتاب الله تع وایضا لو کان عمر قایلا لذلک علی وجه الاستفهام سیما الاستفهام

الانکاری لما انجر الامر الی المنازعة والاختلاف بین القوم الحاضرین هناک

ومن المشهور المتواتر ان منع عمر عن احضار الکتاب وغلطته فی تلک العبارة

المشتملة علی الهذیان والهذر افضی الی النزاع والاختلاف هذا وقد نقل القاضی

عیاض المالکی فی کتابه الموسوم بالشفا فی توجیه هذا الاختلاف وجوها رایت

ان ننقلها مع بیان ما فیها من الهذیان والهذر الصادر عن اولیاء عمر توضیحا

للمرام وسد الباب الوساوس والاوهام فنقول قال قد اختلف العلماء فی

معنی هذا الحدیث وکیف اختلفوا بعد امره لهم ع ان یاتوه بالکتاب فقال بعضهم

اوام

اوامر النبی صلعم یعلم ایجابها من ندبها من اباحتها بقراین فلعل قد ظهر من قراین قوله ع

لبعضهم ما فهموا انه لم یکن منه عزمة بل امر رده الی اختیارهم وبعضهم لم یفهم

ذلک فقال استفهموه فلما اختلفوا کف عنه اذ لم یکن عزمة ولما راوه من صواب

رای عمر ثم هولاء قالوا ویکون امتناع عمر اما اشفاقا علی النبی صلی الله علیه وسلم

من تکلیفه فی تلک الحال املاء الکتاب وان تدخل علیه مشقة من ذلک کما قال

ان النبی اشتد به الوجع وقیل خشی عمر ان یکتب امورا یعجزون عنها فیحصلون فی الحرج

بالمخالفة وراى ان الارفق بالامة فی تلک الامور سعة الاجتهاد وحکم النظر وطلب

الصواب فیکون المصیب والمخطی ماجورا وقد علم عمر تقرر الشرع وتاسیس الملة و

ان الله قال الیوم اکملت لکم دینکم وقوله ع اوصیکم بکتاب الله وعترتی وقول عمر

حسبنا کتاب الله رد علی من نازعه لا علی امر النبی صلعم وقد قیل ان عمر قد خشی تطرق

المنافقین ومن فی قلبه مرض لما کتب ذلک الکتاب فی الخلوة وان یتقولوا فی ذلک

الاقاویل کادعاء الرافضة الوصیة وغیر ذلک وقالت طایفة اخری ان معنی الحدیث

ان النبی صلعم کان مجیبا فی هذا الکتاب لما طلب عنه لا انه ابتداء بالامر بل اقتضاه

من بعض اصحابه فاجاب رغبتهم وکره ذلک غیرهم للعلل التی ذکرناها واستدل

فی مثل هذه القصة بقول العباس لعلی انطلق بنا الی رسول الله ص فان کان الامر

فینا علمناه وکراهة علی ع هذا وقوله والله لا افعل واستدل بقوله دعونی فان الذی

انا فیه خیر ای الذی انا فیه خیر من ارسال الامر وترککم وکتاب الله وان تدعونی

من الذی طلبتم وذکر ان الذی طلب کتابة امر الخلافة بعده وتعیین ذلک انتهی

واقول الکل هذیان وهجر اما الاول فلانه مجرد احتمال ورجم بالغیب ورمی فی الظلام

مع ان الاصل فی الامر الوجوب فلا یفیدک تمنی ظهور قراین خلافه بلعل ولیت

ورمیک فی الظلام ما رمیت وکیف لا یفهم عزم النبی صلعم فی ذلک مع اتیانه بصیغة

الامر الذی للوجوب کما سیاتی تحقیقه وتاکیده بقوله لن تضلوا ابدا واما

قوله ولما راوه من صواب رای عمر ففیه انه من این علم اصابة رایه وما وجه تصدیقه

لذلک اللهم الا ان یقال انهم فهموا انه صلعم یرید بذلک النص علی خلافة علی ع

بعده کما یقوله الامامیة فصوب الموافقون لعمر الکارهون لخلافة علی ع

منع عمر عن ذلک وحینئذ یثبت مطلوب الامامیة وتقصیر جمیع التوجیهات

المذکورة بل جمیع المناقشات التی ذکرها اهل السنة فی باب الامامة لغوا باطلا

کما لا یخفی واما ما ذکره من تعلیل امتناع عمر عن کتابة ذلک باشفاقه علی النبی صلعم

وان لا یتکلف فی تلک الحال مشقة املاء الکتاب فمدفوع بانه صلی الله علیه وسلم

لم یکن یکتب تلک الوصیة مع قلتها بحسب الکتابة بخط وحرکة یده وقلمه حتی یعلل

لزوم المشقة بما اشتهر من قولهم مشقتان لا ثالث لهما مشی الاقدام وسوق الاقلام

لانه صلعم كان اميا لا يكتب ولا يقرا من الكتاب شيئا وانما كان املاءه بان يلقى
عبارة الوصية الى كاتبه ولا مشقة فى ذلك مع قلتها كما لا يخفى وايضا لو لم يكن قادرا
على ذلك لما امرهم باحضار الكتاب على الوجه الاكد مع انه صلعم مؤيد بالوحى معتضد
بالملائكة فلا وجه لذلك الاشفاق البارد فان النبى صلى الله عليه واله وسلم
اعلم بحال نفسه واشفق على نفسه من غيره واما ما ذكره من انه خشى عمر ان يكتب
امورا يعجزون عنها فيحصلون فى الحرج بالمخالفة الخ ففيه ان هذا الخوف مما لا وجه له
حينئذ لانه قد ارتفع قبل ذلك فى طول ايام نزول الوحى وملازمة النبى صلعم
حيث علموا يقينا ان الله تعالى ورسوله لم يكلفوا احدا بشيء من التكاليف الشاقة
وقد سمعوا قوله تعالى فى مواضع من كتابه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله صلعم بعثت بالملة السهلة السمحة الى غير ذلك
فمن اين نشا خوف ان يكتب النبى صلعم فى هذه الحالة ما يعجز عنه الامة اللهم
الا ان يعلل ذلك ايضا بانه لما كان النبى صلعم فى تلك الحالة فى معرض التكلم
بالهذيان والخلط والخبط فى الكلام كما حكم به عمر احتمل ان يكتب ما يخالف
قانون ايام الصحة وهذا وقوع فيما هربوا عنه كما لا يخفى واما الثانى وهو المصدر
بقوله وقيل خشى عمر الخ ففيه ان ارادة عمر مصلحة مخالفة لامر النبى صلعم عين الكفر
لقوله تعالى ما كان للمؤمنين اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره
من انه قد علم عمر تقرر الشرع وتاسيس الملة وان الله تعالى قال اليوم اكملت
لكم دينكم الاية فحاصله ان ما طلبه النبى صلى الله عليه وسلم وقصده من كتابة الكتاب
لا فائدة له بعد كمال الشرع فلا حاجة اليه وهذا فى مرتبة اعادة كلام عمر
والحكم بهذيان النبى صلعم والا فاذا امره لا يكون الا بموجب الوحى فلا يكون الا
الفائدة والرد عليه يكون ردا على الوحى والراد عليه رادا على الله تعالى وهو فى حد
الشرك بالله تعالى وايضا لو كان معنى قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ما فهمه عمر
للزم عدم صدور شيء من احكام الدين عن النبى صلعم بعد نزول هذه الاية ولا يقول
به الا جاهل او معاند واما الثالث وهو المعنون بقوله وقد قيل ان عمر خشى
تطرق المنافقين الخ ففيه ان هذا لا يصلح سببا لرد امر النبى صلى الله عليه وسلم
من المنافقين ومن فى قلبه مرض لم يزل قايما عنده فى كتاب الله تعالى فضلا
من سنته وخطابه بذلك انما كان لخلاص المؤمنين من اصحابه لا سيما وقد اكده
بقوله لن تضلوا ابدا واما ما زعمه من ترتب فايدة الاجر على المصيب والمخطى فمدفوع
معارض بان الحكم الاجتهادى الخطا ربما ترتب عليه مشقة عامة لجميع الامة
وهذا لا يوازيه فايدة حصول الاجر للمخطى فقط واما ما ذكره من كتابة ذلك فى
الخلوة فكذب ظاهر لما روى فى المشهور من حضور بنى هاشم ووجوه المهاجرين

والانصار عند النبى صلى الله عليه واله وسلم يومئذ ويؤيد ذلك ما روى من كثرة اللغط
والصوت عند نزاعهم فى كتابة الكتاب وعدمه واما ما ذكره من منظر احتمال تقول
المنافقين فى ذلك بادعاء الرفضة للوصية ففيه ان ادعاء الرفضة لذلك انما وقع
للمنع عن الكتابة فلو تركوا النبى صلعم حتى يكتب الكتاب فى شان ابى بكر كما
زعمه النواصب على ما قرر لما ادعى الشيعة ذلك وبالجملة المفسدة التى زعموها فى
ادعاء الشيعة انما وقعت من منع عمر للكتابة لا من الكتابة كما ظنه فالتقط
ليس كما ينبغى وايضا نحن نعلم كما اشرنا اليه سابقا ان طعن المنافقين لم يكن اشد
واقبح مما فعله هو بحضرة النبى صلى الله عليه واله وسلم من نسبته الى الهجر و
الهذيان فنعلم ان منعه من ذلك الكتاب لم يكن للخوف عن اشاعة من المنافقين
بل الاغراض فاسدة لا يخفى على اولى النهى وايضا لو خاف عن هؤلاء من كتابة
النبى صلعم عند غلبة الوجع وشدة المرض لكان اولى بالخوف والمنع عند
ما كتب ابو بكر فى مرضه الوصية المتضمنة لاستخلاف عمر مع ان عليا عليه السلام
قد طعن فيه فى الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا بينا هو يستقبلها فى حياته اذ عقدها
لاخر بعد وفاته لا يقال لم يمنع عمر كتابة ابى بكر لعدم حضوره عنده حال تحرير
الكتابة لانا نقول على هذا كان الواجب ان يكتمه ويخفيه عند ما وصل اليه
دفعا للخوف الذى وجب رعايته لديه خصوصا وقد كان كتاب ابى بكر على وجه
يقيم الناظر فى مقام الطعن والتردد حيث تردد فيه فى شان عمر كما ذكرنا سابقا
فكتب انه ان عدل فذاك ظنى به وان لم يعدل فسيعلم الذين ظلموا اى منقلب
ينقلبون وفى رواية ان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب الخ كما ذكر فى شرح المقاصد
وغيره ووصية النبى صلى الله عليه واله وسلم كانت على وجه القطع واليقين
حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وايضا يدفع انكار عمر
بكتابة ابى بكر الوصية له ما روى من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسله بيد رجلين
ليقرآه على الناس قال الرجلان مخاطبين للناس هذا ما كتبه ابو بكر فان قبلتموه
نقراه ولا نرده فقال طلحة اقرآه وان كان فيه عمر فقال له عمر من اين عرفت
ذكرى فيه فقال طلحة وليته امس ووليتك اليوم واما الرابع وهو المفتتح بقوله
وقد قيل انه كان من النبى صلعم بطريق المشورة والاختيار الخ ففيه ان لم يكن تلك
الحال حال الاختيار والابتلاء سيما وقد علم النبى صلعم حالهم فى طول مدة صحبتهم
واختبرهم فيه مرارا ولم يكن ايضا من قبيل طرح الامام المسئلة على القوم ليختبر
ما عندهم من العلم لان مقاماتهم قد تقررت كما قال تعالى وما منا الا له مقام
معلوم واما الخامس وهو المبتلى بقوله وقالت طايفة ان معنى الحديث الخ ففيه
ان هذا احتمال جزم به الامامية حيث قالوا كان مقصوده صلى الله عليه وسلم

تعيين

ان يكتب شيأ فى تعيين على عليه السلام للخلافة بعده كما اشار اليه هذا القايل
آخر القول وذكر ان الذى طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك ولو اغمضنا
عن ذلك نقول لا فرق بين الامر الذى ابتدا به النبى صلى الله عليه وسلم من عند
نفسه وبين ما اقتضاه غيره ثم امر به صلعم فى وجوب امتثاله لان الكل لمقتضى
الوحى كما عرفت واما استدلال هذه الطايفة بقول العباس رض لعلى عليه السلم
انطلق بنا الى رسول الله صلعم الح فاول ما فيه ان عليا ع كان ملازما فى خدمة
النبى صلعم ايام مرضه فلا معنى لقول عباس له انطلق بنا الخ وانما افترى هذا
القول على عباس تلك الطايفة الذين قرروا معنى الحديث على ما ذكر ويؤيده
ان هذا غير مذكور فى صحاح القوم وايضا اذا كره على ع السوال عن ذلك وحلف
ان لا يفعل كما ذكره المفترى فمن الذى سال ذلك عن رسول الله عن رسول الله صلعم
واقتضاه منه واما استدلالهم بقوله صلعم دعونى فان الذى انا فيه خير لو سلم
صحته فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ذلك انما كان ردا على نزاع الحاضرين
هناك مع ان فيه من التدافع ما لا يخفى لان قوله صلعم دعونى ينافى حينئذ
اجابته عنهم اولا وامره بقوله هلموا او ايتونى اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدى
وهو ظاهر جدا والعجب من القوم كيف يحكمون ظاهر الآيات التى فيها عتاب
الانبياء عليهم السلام على ترك الاولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصى
والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك مع الوجود المحامل
بظواهر تلك الآيات ويتركونها ويحملونها ويحملون كلام عمر الذى ظاهره المنكر
مرتبة اقل من مراتب الانبياء باضعاف على غير ظاهرها ويمنعون من جواز
حمله على ظاهره مع ان كلامه لا محمل له ويتركون العمل بظاهره بغير تاويل واضح
وهلا ساووا بينه وبين الانبياء الذين هم فى محل التعظيم وما ذلك الا من

الاعتصاف

قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وشدة نفرتهم للحق الابلج وتسرعهم
الى ترويج الباطل اللجلج ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا الحديث ونظايره الواقعة
فى مرض النبى صلعم على ارادته صلعم التنصيص على خلافة على عليه السلام فى ذلك
الكتاب لوجوه الاول مجرد منع عمر وظهور كونه مريدا لخلافة ابى بكر ليكون
[illegible] اياها اولا وسيلة الى تقمصه اياها ثانيا فسعى فى منع النبى ع عن كتابة تلك
[illegible] وبالغ فى استقرار خلافة ابى بكر حتى دخل الناس فى بيعته بسبب
المساعى كما ذكر الفاضل التفتازانى فى شرح المقاصد حيث قال كيف
يتصور القدح من عمر فى امامة ابى بكر مع ما علم من مبالغته فى تعظيمه والعقاد
البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه وكان هذا العهد بينهما معقودا قبل
ذلك باتفاق جمهور قريش المعاندين لعلى ع وجددوا هذا العهد باتفاق ابى عبيدة

الجراح بعد تنصيص النبى صلعم بخلافة على ع فى غدير خم ولهذا الغرض تخلفوا عن
جيش اسامة ونحن نعلم قطعا انه لو لم يعلم عمر ان النبى صلعم يريد ان يؤكد
ما صح به من خلافة على ع فى يوم الغدير وغيره لما منع النبى صلعم عن الكتابة ولم يات
فى مقابل النبى صلعم بما اتى به من الكفر والهذيان الثانى تحزن ابن عباس وتحزنه
عند تذكرة تلك الواقعة وكثرة بكائه بمثابة بل دمعه الحصى كما رواه البخارى
ومن البين انه لو لم يتحقق له ارادة النبى صلعم كتابة الوصية فى خلافة على ع لما عرض
له الحزن والبكاء بهذه الحيثية اذ لم يقع بعد النبى صلى الله عليه وسلم بين امته رزية
ومصيبة يوجب حزن ابن عباس وبكائه بهذه المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية
كل الرزية سوى الاختلاف فى امر الخلافة ومخالفة خلافة ابن ابى قحافة الثالث
ما يفهم من ذكر اهل السنة رواية ابن عباس مشتملا على ذكر وصايا ثلث فى مقام
الاجمال وسكوتهم عن الثالث ونسيانهم له فى مقام التفصيل حيث روى البخارى
فى كتابه فى باب هل يستشفع لاهل الذمة انه اوصى صلعم حيث عند موته بثلث
اخرجوا المشركين عن جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم
ونسيت الثالثة وفى باب مرض النبى صلى الله عليه واله وسلم ووفاته واوصاهم
بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد والثالثة اما
ان سكت عنها واما ان قالها فنسيتها انتهى وفى حاشية البخارى قال سفيان
ونسيت الثالثة هو قول سليمان الاحول وقيل هو سعيد بن جبير وقيل
ابن عيينة وقيل سليمان بن ابى مسلم انتهى فان الرواة المذكورين لو علموا
ان الوصية وقعت بخلافة ابى بكر لرووها وانما سكتوا عنها لكونها متضمنة
لخلافة على ع كما ادعاه الشيعة وايضا فقد ثبت انه كان فى البيت عند النبى ع
جماعة كثيرة من الصحابة فكيف لم يرد الحديث المذكور غير ابن عباس ولم
يحفظ احد منهم على ما نسيه هل هذا الا تلبيسا وتدليسا واخفاء للحق بالباطل
والله يحق الحق ويبطل الباطل ببينات آياته **قال** رفع الله درجته
ومنها ايجاب بيعة ابى بكر على جميع الخلق ومخاصمة على ذلك وقصد بيت
النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تع مودتهم اكد النبى صلى الله عليه وسلم
عدة مرار فى موالاتهم واوجب محبتهم وجعل الحسن والحسين ودايع الامة
فقال اللهم هذان وديعتى عند امتى بالاحراق بالنار وكيف يحل عليه
ايجاب شيء على جميع الخلق من غير ان يوجبه الله تع او نبيه او يامر الى به
اترى كان اعلم منهما بمصالح العباد اذ كانا قد استنابا ه فى نصب ابى بكر
اماما او فوضت الامة باسرها اليه ذلك وحكموه على انفسهم فليراجع
العاقل المنصف من نفسه وينظر هل يستحسن لنفسه المصير هذه الاعتقادات

الرؤية مع ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان اشرف الانبياء وشريعته اتم
الشرايع وقنع من اليهود وبالجزية ولم يوجب عليهم مبايعته قهرا واجبارا وكذا
من النصارى والمجوس ولم يعاقبهم بالاحراق بالنار فكيف استجاز هولاء
الصحابة قصد اهل البيت بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم ليست
من اصول العقايد ولا من اركان الدين بل هي مما يتعلق بمصالح العباد في امور
الدنيا وكيف يعاقب من يمتنع من الدخول فيه ولهذا قصدوا بيوت الانصار و
غيرهم مثل سلمان وابي ذر والمقداد واكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة
واسامة بن زيد لما لم يبايع الى ان مات وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
امرني عليكم فمن امرك علي يا ابا بكر انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
قد عرفت ان خلافة ابي بكر ثبت بالاجماع وكل اجماع فان مبداه يكون شخصا
او اشخاصا ثم يتتابع الناس في الموافقة والقبول حتى يتم واجماع خلافة ابي بكر
كان مبداه عمر وابو عبيده وهما كانا من اهل الحل والعقد ومن اكابر الصحابة
وعمر كان من المحدثين وكان وزير رسول الله صلعم وابو عبيده كان من الامناء
وقال فيه رسول الله صلعم امين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح فكانا مبداء
الاجماع وليس هو الموجب وهذا ظاهر وما ذكره من احراق بيت اهل البيت
فقد بينا انه من موضوعات الرفضة بوجوه عقلية ونقلية انتهى **اقول**
قد اسلفنا مرارا ان الاجماع لم يتحقق على بيعة ابي بكر لا اولا ولا آخرا لتخلف سعد
بن عبادة واولاده واتباعه اولا واخرا وكذا اسامة بن زيد كما ذكره المص
واما ما ذكره من ان مبدا كل اجماع يكون شخصا او اشخاصا الخ كما ذكرنا سابقا
فهو مقدمة كاذبة مخترعة للناصب مخالفة لما اعتبره الاصوليون من اتفاق
اهل الحل والعقد على امر واحد في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة
المتاخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر تدريجا ولو سلم هذا فمن اين
علم عمر ان هذه المسئلة صالحة للاجماع عليه حتى صار مبداء له واوجب على نفسه
بانفراده الاهتمام في ذلك والزام الناس على الاجماع وهل سمع احد في غير هذا
الاجـ[illegible] قتل المشئوم بلوغ الاهتمام والجبر والالزام الى حيث وقعوا على صدور
[illegible] واسوا واحدا وكسروا سيف اخر قال الا رضي بذلك وقصدوا احراق
[illegible] آخرين سبحانك هذا بهتان عظيم ثم ما ذكره من ان عمر كان من المحدثين
[illegible] شد الدال فهو مسلم لانا نجزم بانه مبدع الاحداث وحادث
البدع والا[illegible] ان كان بالتشديد ناظرا الى الحديث الذي رواه الناصب
سابقا في فضايله فعد[illegible] موضوع غير مسلم عند اصحابنا واما ابو عبيدة الجراح
فتسميته بالامين انما وقع من ابي بكر وعمر تعظيما منهما له جزاء لمعاضدته اياهما

اذ لو لم تقع ذلك في وقت واحد

الاجتماع

في اخذ الخلافة من اهل البيت عليهم السلام كما اشار اليه بعض الشعراء في قوله
شعر غلط الامين فجازها عن حيدره ❊ والله ما كان الامين امينا ❊ ومراده
من الامين ابو عبيدة كما قلنا وقد ذكر في روضة الصفا وغيره من كتب التواريخ
والسير معارضة ابو عبيده مع علي ع عندما طلبوه لاخذ بيعة ابي بكر منه وقد
غلط في ذلك شارح المواقف قدس سره فزعم في فصل ذكر فرق الغلات
من الفرق الاسلامية ان ذلك الشعر من اشعار الغلاة وانهم ارادوا بالامين
جبرئيل ع وقصدوا ان جبرئيل ع غلط في تبليغ الرسالة من علي الى محمد عليهما السلام
واما انكار الناصب لاحراق بيت اهل البيت فمسلم لكن المص قدس سره لم يدع
احراق البيت وانما ادعى قصدهم لاحراقه واخافة المجتمعين فيه من اهل البيت
وغيرهم وهذا مما لا يمكن انكاره كما مر مرارا **قال** رفع الله درجته ومنها
انه قد بلغ من قلة المعرفة انه لم يعلم ان الموت يجوز على النبي صلى الله عليه واله وسلم
بل انكر ذلك لما قالوا قد مات رسول الله صلعم فقال والله ما مات محمد حتى يقطع
ايدي رجال وارجلهم فقال له ابو بكر اما سمعت قول الله انك ميت وانهم ميتون
وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل فقال ايقنت
بوفاته وكاني لم اسمع هذه الآية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماما واجب
الطاعة على جميع الخلق انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول في الصحاح
ان رسول الله صلعم لما توفي قام عمر في المسجد وقال ان ناسا يزعمون ان رسول الله
توفي وانه ذهب يناجي ربه كما ذهب موسى يناجي ربه في الطور وسيعود فيقطع ايدي
رجال وارجلهم بما قالوا انه مات فدخل ابو بكر وقال لعمر اجلس وكان يتكلم
بمثل ذلك الكلام حتى قام ابو بكر في ناحية اخرى من المسجد فقال ايها الناس
من كان يعبد محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فهو حي باق لا يموت ثم قرا هذه
الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم
على اعقابكم الآية فلما سمع عمر هذه المقالة رجع الى قول ابي بكر وقال كاني لم اسمع هذه
الآية فلما سمع واختلفوا في ذلك الحال الذي عليه حتى حكم بان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يمت فقال بعضهم اراد ان لا يستولي المنافقون وخاف ان لو[illegible] موت
النبي صلعم قبل البيعة لخليفة تشتت امر الاسلام فاراد ان يظهر القوة
على المنافقين ليرتدعوا عما هموا به من ايقاع الفتنة والايضاع خلال الم[illegible]
كما كان دابهم وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم المحبة و[illegible]
ان قلبه كان لا ياذن له ان يحكم بموت النبي صلعم و[illegible] جميع المومنين
بعد النبي صلعم حتى جن بعضهم وعمي بعضهم [illegible] بعضهم فغلب
عمر شدة حال المصيبة فخرج من حال العلم والمعرفة وتكلم بعدم موته وانه ذهب

الى مناجاة ربه وامثال هذا لايكون طعنا انتهى **اقول** كل من القولين المذكورين
فى تاويل جهل عمر مما يابى عنه رجوعه فى الحال الى القول ابى بكر والاعتذار بقوله كانى
لم اسمع الاية ويتوجه على خصول الاول ان هذه المرتبة من التعلق والتوله فى حكم
غلبة المحبة الى عمر وجعله صوفيا ذاسكر للنبى صلعم بحيث لايجوز عليه الموت
ينافى ماسبق من تجويزه الهذيان عليه بل تجويز الموت عليه عند منع الكتاب
بقوله حسبنا كتاب الله فان معناه ان كتاب الله يكفى بعد موته وكذا ينافى
قوله وقول اخويه عند تخلفهم عن جيش اسامة بانا نصبر حتى نرى ماينظر من حال
النبى صلعم بل ينافى اصل تخلفهم من جيش اسامة عن ذلك الجيش كما لايخفى ويتوجه على
الثانى انه لو كان لعمر شدة محبة مع النبى صلى الله عليه وسلم لما ترك تجهيزه
والصلوة عليه ودفنه وتعزيته اشتغالا عن ذلك باخذ البيعة لابى بكر
وايضا يتوجه عليه مامر من ان منافقى المدينة الذين خاف منهم عمر لم يكونوا
فى اخر زمان حيوة النبى صلعم بحيث يقدرون على ايقاع الفتنة بين المسلمين
وانما كانوا شرذمة قليلة خائفون كما لايخفى نعم لو ارادوا من المنافقين مثل
هولاء وغيرهم من الصحابة الذين اعتقد الشيعة نفاقهم صح ذلك وقد وقع
منهم الفتنة التى ابتلى بها الامة الى ظهور كاشف الغمة المهدى المنتظر من ال محمد
عليهم السلام فافهم الكلام واما ماذكر من خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فنقول
فى جوابه ثبت العرش ثم انقش واين كان لعمر حال علم ومعرفة حتى يخرج منه
الى غيره ولايتوجه الطعن عليه بجبلته المستمر نعم الحال الثابت له هو الخروج على على ع
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امرءة حاملة فقال له امير المومنين ع
ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما فى بطنها سبيل فقال لولا على
لهلك عمر ومنها انه امر برجم مجنونة فنبهه امير المومنين ع وقال القلم مرفوع عن المجنون
حتى يفيق فقال لولا على لهلك عمر وهذا يدل على قلة معرفته وعدم تنبهه لظواهر
الشريعة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول الائمة المجتهدون قد يعرض
لهم الخطاء فى الاحكام اما لغفلة او نسيان او عروض حالة يدعوا الى الاستعجال
فى الحكم والانسان لايخلوا عن السهو والنسيان والعلماء وارباب الفتوى يرجعون
الى حكم الحق ولهذا يستحب للحاكم ان يشاور العلماء ولايحكم الابحضر اهل الفتوى
ان صح ماذكر من حكم عمر فى الحامل والمجنون فربما كان لشىء مما ذكرنا ولايكون
هذا طعنا وكيف يصح لاحد ان يطعن فى علم عمر وقد شاركه النبى صلعم فى علمه كما ورد
فى الصحاح عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلعم يقول بينا انا نائم اتيت بقدح
لبن فشربت حتى انى لارى الرى يخرج من اظفارى ثم اعطيت فضلى عمر بن
الخطاب قالوا فما اولته يا رسول الله قال العلم انتهى **اقول** قد مر انه لايجوز

الاجتهاد على النبى صلعم فكذا على الامام القائم مقامه اذ بالاجتهاد لايحصل الجزم
بان ما يقوله من عند الله لجواز ان يكون برائه والامام يجب ان يكون مخبرا عن
الله تعالى وايضا المجتهد قد يخطى فحينئذ يجوز على الامام الخطاء وذلك ينافى الامامة
لما بينا من اشتراط العصمة فيها ثم ماذكره فى علة خطاء عمر من عروض
حالة يدعوا الى الاستعجال لامحل ليس له فيما نحن فيه مجال واى حالة يتصور ان يدعوا
الى الاستعجال بقتل مسلم اورجمه مع ما علم من الشريعة مراعات الاحتياط فى الدماء
ومع ما اعترف به الناصب من استحباب مشاورة الحاكم للعلماء وان لايحكم
الابحضر اهل الفتوى ولقد انصف فى ذلك القاضى الارموى فى لباب الاربعين
حيث قال لايقال عمر لم يتفحص عن حالها ولم يعلم كونها حاملا فلما نبهه على
ترك رجمها لان هذا يقتضى ان عمر ما كان محتاطا فى سفك الدماء وهو
شر من الاول انتهى وبالجملة حال عمر فى ذلك الحكم لايخلو عن امرين اما الجهل
الصرف او استخفافه باحكام الشرع وعدم توجهه الى تحقيق حال المحكوم عليه وكيفية
القضية وعلى التقديرين لايليق بالامامة واما ماذكر من ان ارباب الفتوى يرجعون
الروساء الى حكم الحق ففيه ان ذلك انما يكون فى غير من له الرياسة العامة فى
الدين والدنيا ولو سلم فربما لايحضر هناك من يرد ذلك الامام الى حكم الحق فيقع
من الفساد وايضا لم يكن ما نحن فيه من هنك المسئلتين من المسائل الغامضة
التى يحتاج فيها الى مراجعة العلماء ومطارحة الفضلاء ولو كان محتاجا الى ذلك
ولم يفعل لزم ماسبق من الاستخفاف وعدم المبالاة بالدين فلينتج ماشاء واما
استبعاده جهل عمر بقوله وكيف اصح لاحد ان يطعن فى علم عمر فانما نشاء
من اشتباه حيلة عمر ومكره عليه بعقله وعلمه وقد سبق مايدفع الاشتباه على وجه
اتم لكن يحتاج فهمه الى توجه فتوجه واما ما رواه من حديث ابن عمر فى فضل الله فقد مر
ان مثله لايصح عند الشيعة ولايقوم حجة عليهم سيما والراوى ابن عمر فيصير من قبيل
استشهاد ابن اوى بذنبه كما مر مرارا والظاهر ان مضمون الحديث مارآه ابن عمر
فى منامه على ان الحديث لايدل على مشاركة عمر مع النبى صلعم وانما يدل على شربه من
قليل الفضل الذى يهرقه الكرام من اصحاب الكاس والجام على الارض [illegible] هذا الاردى
والاشنع كما لايخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه من [illegible]
فى المهر وقال من غالى فى مهر ابنته اجعله فى بيت المال لشبهة انه راى النبى [illegible]
زوج فاطمة عليها السلم بخمسمائة درهم فقامت امرءة اليه ونبهته بقوله تعالى وا[illegible]
احديهن قنطارا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من [illegible]
فى البيوت واعتذار قاضى القضاة [illegible] فى ترك المغالاة
والتواضع فى قوله كل الناس افقه من عمر خطاء فانه لايجوز ارتكاب المحرم وهو

اخذ المهر وجعله في بيت المال لاجل فعل مستحب والرواية منافية لان المروى
انه حرمه ومنع حتى قالت المرأة كيف تمنعنا ما احله الله لنا في محكم كتابه واما
التواضع فانه لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء
ولو كان العذر صحيحا لكان هو المصيب والمرأة مخطية انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول شان ايمة الاسلام وخلفاء النبوة ان يحفظوا صورة سنة
رسول الله صلعم في الامة فامرهم ترك المغالاة والاجماع على ان الامام له
ان يامر بالسنة ان يحفظوها ولا يختص امره بالواجبات بل له الامر بالسنة المندوبات
وهذا مما لا نزاع فيه كما اجاب قاضي القضات بانه طلب الاستحباب في ترك
المغالات والتواضع في قوله واما تخطية قاضي القضات في جوابه فخطاء بين لانه
لم يرتكب المحرم بل هدده وللامام ان يهدد ويوعد بالقتل والتعزير والاستصلاح
فاوعد الناس وهددهم باخذ المال ان لم يتركوا المغالاة فلا يكون ارتكاب
محرم ولم يرووا انه اخذ شيئا من المهور الغالية ووضعها في بيت المال ولو فعله
لارتكب محرما على زعمه ثم قال والرواية منافية لان المروي انه حرم فهذا غير مسلم
ولما كان ظاهر امره بينا في ما ذكرته المرأة من جواز المغالات بنص الكتاب
رجع وتواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وقد كان عمر رجاعا الى احكام الله تعالى
وقافا عند كتاب الله وكان متواضعا غاية التواضع والخشوع عند ذكر الله تعالى
حتى انه قيل قال له رجل اتق الله فوضع خده على الارض وهذا من كمال تواضعه
واما قوله لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء
فهذا كلام بين البطلان فان عمر تواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وهذا
التواضع لا يقتضي اظهار القبيح ولا تصويب الخطاء الا انه تواضع بترك الحق
والصحيح واخذ الباطل وتقريره حتى يلزم ما يقول انتهى اقول ان اراد
وقوع الاجماع على ان شان الامام ان يامر الانام امرا استحبابيا بحفظ السنة
وفعلها ويقول لهم على وجه الترغيب ان هذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فان فعلتموه تاسيا به كان احب واولى فمسلم لكن منع عمر على الوجه المنقول
المشتمل على التهديد المذكور يابى عن هذا اباء بينا وان اراد الاجماع على ان له
ان يامرهم امرا ايجابيا ويوجب عليهم فعل السنة ويواخذهم على تركها
فلا نسلم وقوع الاجماع على ذلك وهل يقول عاقل فضلا عن مسلم ان السنة
تصير واجبا بايجاب عمر واما قوله ولا يختص امره بالواجبات فلغو من الكلام
لا ربط له بكلام المصنف قدس سره اذ ليس في كلامه ما يشعر بدعوى الاختصاص كما لا يخفى
واما ما ذكره في تقوية كلام قاضي القضات من انه لم يرتكب المحرم ففيه ان التهديد
على فعل السنة بحيث يدل على ايجابه لها محرم قطعا فقوله للامام ان يهدد ويوعد

بالقتل

بالقتل والتعزير قلنا نعم لكن لترك واجب او فعل حرام لا الترك مستحب او
مباح جايز واما قوله ولم يرووا انه اخذ شيا من المهور الغالية ثم ما لا طايل تحته
فانه لا يجوز اخذ المحرم لا يجوز الامر باخذ المحرم ولا القصد اليه ولعمري هذه الكلمات
مغالطات لا تصلح الا لاضلال العوام والاطفال وكذا قوله ولما كان ظاهر امره
بينا في ما ذكرته المرأة الى فانك قد علمت ان ظاهر امره وباطنه كلاهما بينا فبان
ذلك فلا يتفرع عليه الجاءة التواضع واما حكمه على الملازمة المدلول عليها بقول المصنف
لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء بانه بين البطلان
فتبين البطلان لظهور انه لو كان الامر كما قال عمر من وجوب مهر السنة
وعدم جواز المغالات وانما اظهر جواز المغالات تواضعا مع المرأة ومماشاة
معه في تسليم ذلك الجواز الخطاء في نفس الامر للزم اظهار القبيح وتصويب خطاء
المرأة لزوما لا ستره به والحاصل انه لو كان الحق في ذلك مع عمر دون المرأة
فيصير تواضعه معها فيه تقرير الخلاف الحق وهو معصية وضلالة كما لا يخفى
واما ما ذكره من ان عمر كان رجاعا الى احكام الله متواضعا عند ذكر الله
فمنويا في رجوعه عن حكم الآية المبيحة للمغالات في المهر وكذا اينا في ما سيجي من قصة
ابلاغ النبي صلى الله عليه وسلم ابا هريرة لان يبشر المومنين بان من كان
ايمانه بالله يقينيا يدخله الله الجنة فلما ذكر ابي هريرة ذلك لعمر ضرب على صدر
ابي هريرة حتى قعد على استه فرجع ابو هريرة باكيا شاكيا الى رسول الله صلعم
وبالجملة الرجل مشهور بالغلظة والفظاظة لا بالتواضع والخشوع الا في بعض
هنات خلواته ووضع الخد على الارض عند ذكر قول القايل له اتق الله ان وقع
كان على سبيل السخرية على ذلك الرجل بل على غيره واما قوله لا انه تواضع بترك
الحق الى ففيه ان ما صدر عن عمر لم يكن الا المنع عن المغالات فان اراد بترك
الحق ترك منع المغالاة حقا حتى يكون تركه تركا للحق وان اراد ترك الحث على متابعة
السنة كما يظهر من سوق كلام الناصب فذلك لم يفهم من كلام عمر لشي من الدلالات
وان اراد معنى آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر فيه قال المصنف رفع الله درجته
ومنها انه تسور على قوم ووجدهم على منكر فقالوا اخطأت من جهات تجسست
وقد قال الله تعالى ولا تجسسوا ودخلت الدار من غير الباب والله تعالى يقول واتوا
من غير ظهورها ودخلت بغير اذن وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم
حتى تستانسوا ولم تسلم وقد قال الله تعالى وتسلموا على اهلها فلحقه الخجل [illegible]
قاضي القضات بان له ان يجتهد في ازالة المنكر ولحقه الخجل لانه لم يصادف [illegible] نيل
له وهذا خطاء لانه لا يجوز للرجل ان [illegible] والسنة خصوصا
مع عدم علمه ولا ظنه ولهذا اظهر كذب الافتراء على اوليك انتهى قال الناصب

خفضه الله اقول جواب قاضي القضات صحيح وتخطئته خطاء ظاهر لان هذا ليس
من باب الاجتهاد في الحرام فان الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون للحكم الحرام معارض
وههنا ليس كذلك لان ازالة المنكر على المحتسب والامام واجب بقدر الوسع
والامكان فهذا التجسس لانه من جملة وسع الازالة فكان التجسس لازالة المنكر
خارج من حكم مطلق التجسس فيجوز فيه الاجتهاد الا يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم
امر بكسر القدور التي طبخت فيها لحوم الحمر الاهلية مع ان الكسر اتلاف مال الغير
وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك امر به لان ازالة المنكر كانت تدعو الى ذلك
الامر فازالة المنكر اذا دعت الى امر لا يتيسر الازالة الا به يجوز للمحتسب الاقدام
عليه اما سمعت ان المحتسب له ان يكسر الدنان التي فيها الخمر اذا لم يتيسر الاهراق
بدون الكسر ويجوز ان عمر اجتهد فدخل الدار وتجسس على ما ذكرنا ثم لما
ذكروه القران تغير اجتهاده فتركهم وخرج وامثال هذه الامور لا يبعد عن ائمة
العدل انتهى **اقول** مراد المصـ قدس سره ان قوله تعـ لا تجسسوا
عام ولا يجوز تخصيص الكتاب بالراي والاجتهاد كما تقرر في الاصول فيكون الاجتهاد
في ذلك حراما والمعارض الذي توهمه اجتهاده باطلا وهذا مما لا يتوجه عليه شيء
اصلا ولهذا لم يجب عمر عن شيء من جهات تخطئتهم اياه والخصم وايضا ازالة
المنكر بقدر الامكان العقلي مما لا يجوزه العقل ايضا فضلا عن الشرع ولهذا
قد تقرر في الشرع للامر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب وشرائط مخصوصة
وذكروا انه لا يجوز التجاوز من الادنى الى الاعلى ما لم يحصل المطلوب بالادنى الى غير
ذلك واما ما ذكره من ان التجسس لازالة المنكر في قضية المذكورة خارج من حكم
مطلق التجسس ففيه ان ازالة المنكر في القضية المذكورة لما صارت لازمة للمتسور
والتجسس المذكور فقد دخل تحت مطلق التجسس هكذا ينبغي التامل والتجسس واما
قوله مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك
امر به انه مردود بان النبي صلعم صاحب الشرع فيكون قياسه لفعل عمر الى امر النبي
في مخالفة نص القرآن باطلا اذ غاية الامر فيما فعله النبي صلى الله عليه وسلم وامر به من
كسر الدنان ونحوه تخصيص الكتاب بالسنة التي هو قسم من الوحي الالهي وهو جائز
لنا كما تقرر في الاصول فضلا عن النبي صلعم واما قوله اما سمعت ان المحتسب
له ان يكسر ففيه اولا ان المحتسب وان كان له ذلك الا ان عليه ضمان ما كسره
به ابن حزم في كتاب المحلى وقال هو قول الشافعي وابو حنيفة ورد على جميع
الاحاديث والآثار المخالفة لذلك وثانيا ان الكلام في ان ازالة المنكر على سبيل
المتسور مخالف للنص وانه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد ولا ينافي هذا التخصيص الشارع
النص الدال على عدم جواز اتلاف مال الغير بما عدا الدنان ورخصة للمحتسبين في كسر

انما يجب بقدر الوسع والامكان
الشرعي دون الامكان العقلي
فان ازالة المنكر ٢

الدنان وبالجملة ما ذكره ههنا واه جدا كما يظهر بادنى تامل **قال المصـ** رفع الله
درجته ومنها انه كان يعطي من بيت المال ما لا يجوز حتى انه اعطى عايشة وحفصة
في كل سنة عشر آلاف درهم وحرم على اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون
الف درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها التي وهبها رسول الله صلعم
اجاب قاضي القضاة بانه يجوز له ان يفضل النساء وهو خطاء لان التفضيل
انما يكون بسبب يقتضيه كالجهاد وغيره انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول قد سبق ان عمر لما كثرت الغنايم واتسع الفيء والخراج جعل لكل من ازواج
رسول الله صلعم عشر آلاف درهم وكان هذا بمشاورة الصحابة وفيهم علي ع
واعاد فدك على بني هاشم ليعملوا فيها كيف شاؤا فاعطاء النساء اللاتي
هن امهات المؤمنين ولم يجز لهن التزوج بحال مما لا يجوز الطعن فيه سيما
اذا كانت الغنايم واموال المصالح كثيرة واما تفضيل بعضهن فلما لا نقل فيه
صحيح وان صح فله التفضيل كما قال قاضي القضات والسبب المقتضي لا ينحصر
في الجهاد لان بعضهن ربما كان اكثر مؤنة من بعض واما قوله كان عليه
ثمانون الف درهم لبيت المال فهذا ظاهر البطلان لان الناس يعلمون
ان عمر لم يكن يتسع في عاشه بل كان يعيش عيش فقراء حجاز فكيف اخذ
من بيت المال هذا وان اخذه في ما صرفه في الجهات التي يدعوا الى الصرف
فيها مصالح الخلافة واما منع فاطمة ارثها ونحلتها فان الفاطمة لم يكن حيّة
في زمان خلافته وقد سمعت فيما مضى تفصيل قصة فدك وان عمر ردها الى
بني هاشم انتهى **اقول** قد ذكر الناصب الكذوب الذي لا حافظ له
سابقا ان النبي صلعم كان يصرف حاصل فدك في مؤنة ازواجه واهل
بيته فكان الواجب على عمر ان يقتصر على ذلك ايضا تاسيا بالنبي صلعم
وحيث فعل هذه المسامحة مع بنته وبنت ابي بكر من بين الازواج و
فعل بضدها مع اهل البيت عليهم السلام علم ان ذلك بمقتضى الشهوة
الخارجة عن حكم الشريعة ومصلحتها وبمجرد رعاية خاطر بنته وبنت اخيه
ومستخلفه ابي بكر واما ما ذكره من اعادة فدك على بني هاشم فهو من
مفترياته لما ذكرنا سابقا نقلا عن جلال الدين السيوطي في تاريخ الخلفاء
انها كانت نحلة لابي بكر ثم لعمر ثم اقول قد ظهر بما قررناه انه يمكن تقرير
اصل اعتراض المصـ بوجه لا يرتبط به جواب قاضي القضات
يقال الافراط في حق بعض الزوجات باضعاف ما فرض النبي صلعم
لهن والتفريط في حق اهل البيت باخذ خمسهم لم يصدر الا عن الجهل او
بعض اهل البيت وكل منهما يوجب الطعن وقد اندفع بما ذكرنا ما
فيما

النبي صلى الله عليه وسلم قد قرر في حيوته ما يبقى بمؤنة كل من الزوجات ما ذكره
الناصب من احتمال كون بعض الازواج اكثر مؤنة واما ما ذكره من ان عمر
كان يعيش عيش فقراء حجاز فلا يدفع تصرفه في بيت المال لان الغرض من
تحصيل المال لا ينحصر في صرفه في الحال بل قد يضبط ويكنز احتياطا للاستقبال
واغتباطا للاهل والعيال واما احتمال صرفه في مصالح الخلافة فيدفعه ما روى
انه بقي في ذمته واما ما ذكره من ان فاطمة لم يكن حية في زمان عمر فكيف ينسب
اليه منعه لارث فاطمة فمردود بان فاطمة ع وان لم يكن حية في ايام خلافة
عمر الا ان عمر قبل ايام خلافته وفي زمان حياته فاطمة عليها السلام
كان شريكا مع ابي بكر في منع فدك بل كان هو الشريك الغالب في ذلك
اذ قد اشتهر ان ابا بكر كتب كتابا في رد فدك لفاطمة ع ولما اطلع عمر
على ذلك اخذه منها ومزقها قال المص رفع الله درجته ومنها
انه عطل حد الله تع في المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد
الرابع الامتناع من الشهادة وقال له اري وجه رجل لا يفضح الله رجلا
من المسلمين اتباعا للهوى فلما فعل ذلك عاد الى الشهود وفضحهم فتجنب
ان يفضح المغيرة وهو واحد قد فعل المنكر ووجب عليه الحد وفضح
ثلثة مع تعطيله حكم الله ووضعه الحد في غير موضعه اجاب قاضي القضاة
بانه اراد صرف الحد عنه واحتال في دفعه قال السيد المرتضى رض كيف يجوز
ان يحتال في صرف الحد واحد ووقع ثلثة فيه وفي الفضيحة مع ان عمر عن م
كان كلما راي المغيرة يقول قد خفت ان يرميني الله تعم بحجارة من السماء
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قصة مغيرة على ما ذكره
المعتمدون من الرواة انه كان اميرا بالكوفة وكان الناس يبغضونه فاخذوا
عليه الشهود انه زنا واتو عمر فاحضره من الكوفة فشهد عليه واحد
منهم فقال عمر لمغيرة قد ذهب ثلثة ارباعك فلما بلغ نوبة الشهادة ربعك فلما شهد اثنان قال قد ذهب نصفك فلما شهد الثالث قال قد ذهب
الى الرابع ادى الشهادة بهذه الصيغة اني رايت مع المرئة في ثوب
لمتحقين به ومارايت العضو في العضو كالمرود في المكحلة فسقط الحد عن
المغيرة وقال المغيرة يا امير المؤمنين انظر كيف كذبوا على فقال له عمر اسكت
فلو تم الشهادة لكان الحجر في راسك هذا رواية الثقاة ذكره الطبري
في تاريخه بهذه الصورة وذكره البخاري في تاريخه وابن الجوزي وابن الخلكان
وابن كثير وساير المحدثين ارباب التواريخ في كتبهم وهذا الوجه لا يلزم
طعن واما على رواياته فليس فيه طعن ايضا لانه ان لوح الى الشاهد بترك
الشهادة فهذا مندوب اليه لان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات

ولم

ولم يندب الناس باخفاء المعاصي كيف لا وقد قال الله تع ان الذين يحبون
ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب شديد الاية واما تفضيح الثلثة
لانهم فضحوا اميرا من امراء الاسلام وكان عمر يعرف غرضهم ومع ذلك
اجرى عليهم حد القذف فلا طعن انتهى اقول الرواية التي نسبها
الى المعتمدين انما هي من مخترعاته لانه سنذكر انه نقله من تاريخ الطبري وانا
احلف بالايمان المغلظة انه ليس في تاريخ الطبري الشافعي المعتبر بين علماء
اهل السنة الذي وصفوه بانه عشرين مجلدات ولعله اراد التاريخ الفارسي
المتداول المشهور بين الناس بانه تاريخ الطبري ولا اعتداد به ويؤيد
كذبه في نسبته هذه الرواية الى المعتمدين انه نسب ذكره الى تاريخ ابن خلكان
ايضا وذلك التاريخ خال عن ذكر احوال الصحابة وانما فيه من بعدهم ولهذا
سماه بوفيات الاعيان على انه لو كان هناك رواية احق بالاعتبار مما نقله
المص لذكرها قاضي القضات وتكلم على رواية المص ولم يحتج الى تاويل
الرواية بما لا يستحق ولا يغني من جوع واما ما ذكره من ان الامام يجب
عليه درء الحد بالشبهات ففيه ان المراد بالشبهة التي تدرء بها الحدود
هو الاشتباه الذي ربما يحصل لفاعل الفعل المشتبه بالحرام كما اذا وطي رجل
امرئة اجنبية كانت نائمة مع زوجته في ليلة مظلمة ولم يعلم بذلك
فاشتبه عليه الحال ولم ينقل عن مغيرة دعوى شبهة محتملة في ذلك وشبهة
عمر في ان ذلك الفعل بل وقع من المغيرة اولا لا مدخل له في درء الحد
فاي ربط الذكر درء الحد بالشبهات بهذا المقام والاستدلال به على
ان منع الشاهد كان مندوبا اليه واما قوله ولم يندب الناس باخفاء
المعاصي فغير مسلم والا لا نسد باب الجرح والتعديل ولضاع الناس
عن كيد الفساق في تعديل وكتب اسماء الرجال كميزان الاعتدال وغيره مما
اشتمل على الجرح والتعديل اقوى شاهد على ما ذكرنا واتم دليل واما استدلال
الناصب على ندبية اخفاء المعاصي بقوله تعم ان الذين يحبون ان تشيع
الفاحشة الاية فلا يتم الا اذا علم ان الجماعة الذين شهدوا على المغيرة
بالزنا الذين شهدوا عليه بذلك محبة الله تعم وقصدا الى اقامة حدوده
وحفظ المسلمين عن كون ذلك المكنود والاقتداء به في الصلوة والسجود
بل فعلوا ذلك بمجرد حب شيوع الفاحشة والتورط في المعاداة والمنازعة
ومن اين علم عمر او هذا الشقي من اوليايه ان الشهود كانوا على الوجه الثاني
دون الاول واما قوله ان تفضيح الشهود الثلثة انما كان لتفضيحهم اميرا من
امراء الاسلام فهو كلام في غاية الفضاحة والشناعة لان تفضيح امير من

امراء الاسلام اما يكون منكرا او كان على وجه يخالف قانون الاسلام وظاهر
حال الشهود الاربعة وموافقتهم على الشهادة اولا انهم كانوا قاصدين
لاقامة حدود الله واحكامه كما هو ظاهر حال ساير الشهود فلا ذنب على
الثلث منهم لو خالفهم الشاهد الرابع بتعليم عمر واما قوله وكان عمر
يعرف غرضهم فمن قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام بل فيه اثبات
علم الغيب لعمر مع نفيه سابقا عما سوى الله فتذكر ثم لا يخفى ان الناصب اغمض
عن جواب ما نقله المص اخر من انه كلما كان راى المغيرة قال خفت ان
يرمي الله بحجارة من السماء لانه صريح في اقتضاء التندم والتاسف على تفريط
وقع عليه في درء الحد عن مغيره ولا مجال للتاويل فيه فتامل قال المص
رفع الله درجته ومنها انه كان يتلون في الاحكام حتى روي عنه انه قضى في الجد
بسبعين قضية وروي مائة قضية وانه كان يفضل في الغنيمة والعطاء
وقد سوى الله تعالى بين الجميع وانه قال في الاحكام من جهة الراي والحدس
والظن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما تلونه في الاحكام
فان صح فانه من باب تغير الاجتهادات وهو كان اماما ولم يتقرر الاحكام
الاجتهادية بعد في زمانه وقد علم علما يقينا انه كان لا يعمل براي الا بمشاورة
الصحابة وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه قد كان يتغير اجتهاده كما في ام الولد
انه قال اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد ان لا يبعن وانا اليوم اقول
ببيعهن والمجتهدون لا يخلون عن هذا واما التفضيل في العطاء فهذا امر
يتعلق براي الامام والنبي صلعم اعطى صناديد العرب في غنايم حنين مائة
مائة واعترض عليه ذو الخويصرة الخارجي كما يعترض هذا الرافضي على عمر
واما الاحكام من جهة الراي والحدس والظن فهو من شان المجتهد والفقه من باب
الظنون انتهى اقول يتوجه عليه اولا ما مر من انه لا يجوز على الامام
الاجتهاد كما لا يجوز على النبي فضلا عن الخطاء فيه ولو سلم فانما يصح في
حكم لا يكون فيه نص والحكم فيما نحن فيه من حد شرب الخمر وقسمة الغنيمة
والعطاء ونحوهما مما اجتهد فيه عمر منصوص من الله ورسوله فان الواجب
في حد الشرب بمقتضى النص اربعون ضربة ان كان الشارب المكلف حرا
والا فنصفه وكذا الحكم في الغنيمة فان مراد المص من التفضيل في الغنيمة والعطاء
الذي فعله عمر خلافا على الله ورسوله هو تفضيل العرب على العجم والمهاجر
على الانصار من حيث هو عرب ومن حيث هو مهاجر وما سيذكره المص من
ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى صناديد العرب في غنايم حنين مائة مائة
لم يكن من احدى تينك الحيثيتين بل لم يكن هناك تفضيل من رسول الله

لما روي انه صلعم اعطى صناديد قريش ما اعطى ولم يعط احدا من المهاجر والانصار
واعطاؤه للمؤلفة ايضا كان من هذا القبيل لا لقصد التفضيل واما ما ذكره من ان عمر
كان لا يعمل براي الا بمشاورة الصحابة فهو مما يكذبه ما مر من حكمه برجم المجنونة
والحامل خطاء من غير تدبر ومشورة باحد وليت شعري ان صح ان تفضيل العرب
على العجم والمهاجر على الانصار المخالف لسيرة رسول الله صلعم بمشورة اي صحابي
كان واما ما ذكره من ان امير المؤمنين ع كان قد تغير اجتهاده كما في ام الولد
فمدفوع بما مر من ان الامام لا يجوز عليه الاجتهاد فضلا عن تغير الاجتهاد وخطائه
فيه فلو وقع في ذلك خبر كان من موضوعات زمان بني امية ولو صح فهو
محمول على ان الحكم المذكور كان من متفردات عمر فلما وصلت النوبة الى علي ع
واراد تغييره جعل نفسه شريكا مع عمر مع ذلك الحكم السابق حتى لا ينكر عليه
احد في ازالته وارتكاب اقل القبيحين عند الضرورة جائز كما تقرر في موضعه ويدل
على كذبهم وافترائهم في هذا اختلافهم في تعيين حكم علي ع في هذه المسئلة فان
شارح التجريد الجديد للتجريد قال رجع علي ع في بيع امهات الاولاد الى قول عمر انتهى
مع ان مذهب امير المؤمنين ع على الوجه الذي نقله علماء الامامية ليس شيئا
من القولين بل فيه تفصيل مذكور في كتبهم وهذا ايضا يدل على بطلان تلك
الرواية فانهم ابصر بمذهب امامهم ع واما ما اجاب به الناصب عن قول المص
ان عمر كان يحكم من جهة الراي والحدس والظن بان ذلك من شان المجتهد والفقه
من باب الظنون فمدخول بان مراد المص من الراي الذي كان يستعمله مجرد استحسان
عقله وقياسه وبهذا يعلم ان المراد بالظن الذي ذكره مع الراي والحدس هو الظن
الحاصل منهما فان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا لا الظن المعتبر في العمل شرعا
وهو ما قام الدليل القطعي على اعتباره وما ذكره من ان الفقه من باب الظنون
باطل ظاهر سيذكره في بحث القياس من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون
واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه فتامل قال المص رفع الله
درجته ومنها انه قال متعتان كانتا على عهد رسول الله انا انهى عنهما واعاقب
عليهما وهذا القدح في عدالته حيث حرم ما احله الله تعالى كيف يسوغ له ان يشرع الاحكام
وينسخها ويجعل اتباعه اولى من اتباع الرسول الذي لا ينطق عن الهوى فان حكم باتين
المتعتين ان كان من عند الرسول لا من قبل الله تعالى لزم تجويز كون كل الاحكام كذلك
نعوذ بالله وان كان من عند الله فكيف يحكم عمر بخلافه واجاب قاضي القضاة
بانه قال ذلك كراهة للمتعة وايضا يجوز ان يكون ذلك برواية عن النبي صلعم ورده
المرتضى ره بانه اضاف النهي الى نفسه وقال كانتا على عهد رسول الله وهو يدل
بمفهومه انه في جميع زمانه حتى مات عليهما ولو كان النهي عن الرسول كان ابلغ في الانتهاء

متعتان كانتا على عهد رسول الله انا انهى عنهما

فلم لم يقل ذلك على سبيل الرواية وقد روى عن ابنه عبد الله اباحتها فقيل ان اباك
كان يحرمها فقال انما ذلك عن راى راه وقد روى السنة فى الجمع بين الصحيحين عن جابر
بن عبد الله قال تمتعنا مع رسول الله صلعم فلما قام عمر قال ان الله يحل لرسوله
ما يشاء بما يشاء وان القران قد نزل منازله فاتموا الحج والعمرة لله كما امركم الله ودعوا
نكاح هذه النساء فلن اوتى برجل نكح امرءة الى اجل الا رجمته بالحجارة وهذا النص فى مخالفة
كتاب الله والشريعة المحمدية لانا لو فرضنا تحريمها لكان فاعلها على شبهة والنبى صلعم
قد قال ادرءوا الحدود بالشبهات فهذه رواياتهم الصحيحة عندهم تدل على ما دلت
عليه فليغظ العاقل ويخاف الجاهل وفى الصحيحين عن جابر من طريق اخر كنا نستمتع
بالقبضة من التمر والدقيق الايام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بكر حتى نهى
عمر لاجل عمرو بن الحريث لما استمتع وفى الجمع بين الصحيحين من عدة طرق اباحتها
ايام رسول الله صلعم وابى بكر وبعض ايام عمر وروى احمد بن حنبل فى مسنده عن
عمران بن الحصين قال انزلت متعة النساء فى كتاب الله تعالى وعملنا بها وفعلناها مع النبى
ولم ينزل القران بحرمتها ولم ينه عنها حتى مات وفى صحيح الترمذى قال سئل ابن عمر
عن متعة النساء فقال هى حلال وكان السائل من اهل الشام فقال ان اباك قد نهى
عنها فقال ابن عمر ان كان قد نهى عنها وضعها رسول الله نترك السنة ونتبع قول ابى
قال محمد بن حبيب النحوى كان ستة من الصحابة وستة من التابعين يفتون باباحة
المتعة للنساء وقد روى الحميدى ومسلم فى صحيحهما والبخارى ايضا من عدة طرق جواز
متعة النساء وان عمر هو الذى ابطلها بعد ان فعلها جميع المسلمين بامر النبى صلعم
الى حين وفاته وايام ابى بكر انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قال الشافعى
ما علمت شيئا حرم مرتين واببح مرتين الا متعة النساء هذا كلامه والسر فى ذلك
ان العرب كانوا لا يصبرون على ترك النكاح اذا طال العهد وكانوا يرخصون فى
المتعة الغزوات لطول العهد من الازواج ثم تقرر الامر على الحرمة ولا خلاف فى هذا
بين اكثر العلماء وايضا نص الكتاب يقتضى حرمة المتعة لانه تعالى يقول والذين هم
لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين والمتعة
ليست المملوكة ولا بالزوجة فالمتمتع ملوم فيها اما انها ليست بمملوكة فظاهر واما
انها ليست بزوجة لانها ليست وارثة ولا مورثة للمتمتع بها وقد قال تعالى ولكم
نصف ما ترك ازواجكم ولهن نصف ما تركتم واما ما ذكر من الاحاديث فهى
مروية عن جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على الحرمة فى اخر الامر ونحن نقول لو كان الامر
على ما يذكره الشيعة ان تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المؤمنين فى ايام
خلافته وهو كان الامام المتبوع ولم لم يعترض علماء الصحابة على عمر وان الشافعى كان
اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ لانه كان قرشيا حجازيا عالما بجميع الناسخ والمنسوخ

اماء

ولو كان

ولو كان كذلك لم يختر حرمته وكذا مالك كان عالم المدينة ولو كان من قبل عمر وكان
مالك تلميذ ابن عمر يقول بالحلية فلم لم يختره وكذا ابو حنيفة هو تلميذ عبد الله بن
مسعود لو كان النهى من عمر لم يختر الحلية واجماع اكثر علماء الاسلام على الحرمة يدل
على ان الامر تقرر على الحرمة واما ما ذكر ان عمر قال انا انهى عنهما فالمراد انا اخبركم بالنهى و
اوفق رسول الله صلعم واما قوله كانتا على عهد رسول الله صلعم لا يلزم ان يكون دايما والمفهوم
لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى انتهى **اقول** يتوجه عليه ابحاث لا يحصى منها
ان ما نقله عن الشافعى لو صح عنه فهو انما تكلف هذا الكذب ترويجا لفتوى عمر
لظهور ان القول بان المتعة من بين جميع احكام الدنيا اختصت بالاباحة مرتين و
الحرمة مرتين انما تكلف لاجل ان يعلل اختلاف السلف فى ذلك بوقوع تعدد
الحكم بالاباحة والحرمة ليفرعوا على ذلك تقرر الامر على الحرمة ونسخ الاباحة وفساد
هذا التكلف ظاهر جدا لان من جملة السلف جابر وعمران بن الحصين والرواية عنهما
صحيحة صريحة فى ان المتعة كانت باقية الى زمان عمر على اباحته وانه لم يلحقها حرمة
الا من عمر دون النبى صلى الله عليه وسلم فمع هذا التصريح والرد على عمر كيف
ظهر على الشافعى ان الامر قد تقرر على الحرمة والتحقيق ان المسلمين قد اتفقوا على ان
نكاح المتعة كان سائغا فى صدر الاسلام وفعله الصحابة فى زمن النبى ص وزمن ابى بكر
وبرهة من ولاية عمر ثم نهى عنه فادعى انه منسوخ وخالفه جماعة من الصحابة ووافقه
قوم وسكت اخرون وقد اضطربت روايات الجمهور فى نسخه سيما فى تكرره كما
يظهر مما نقل عن الشافعى وليس حديث منع المتعة على تقدير تسليمه متواترا
قطعا حتى ينسخ به الكتاب ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه ذلك على الصحابة
فى زمن خلافة ابى بكر وصدر من خلافة عمر ثم اشتهر النهى عنها وما احسن ما وجد
فى بعض كتب الجمهور رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن
عمر فقالوا له كيف ذلك وعمر هو الذى نهى عنها وعاقب على فعلها
فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم انا احرمهما واعاقب عليهما
فانا اقبل روايته فى شرعيتها ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والذى يقلع مادة
الشبهة ما روى فى جامع الاصول والنهاية لابن اثير الجزرى وتفسير محمد
بن جرير الطبرى عن ابن عباس من انه قال ما كانت المتعة الا رحمة رحم الله بها
هذه الامة ولولا نهى عنها ابن الخطاب عنها ما زنى الا الشقى عنه اما جاهل او متجاهل
وبهذا قد انكشف بطلان ما تردد ان الاول الكتمان مثل هذا السر فى حرمة وقوله
لا خلاف فى هذا بين اكثر العلماء عبارة ركيكة قد تكلفها لايهام الاجماع من العلماء
على ذلك فتامل فيه ومنها قوله المتعة ليست بزوجة لانها ليست وارثة الخ
مدفوع بانا لا نسلم ان المتعة ليست بزوجة وانتفاء بعض الاحكام كعدم الارث

انتهى غلطت فى فيما نقله الشوشترى

لايقتضي خروجه عن مسمى الزوجة لالغة ولاشرعا كما انه لايقتضي ذلك في الدايمات
من القاتلة والناشزة والكتابية ويويد هذا ما قاله الزمخشري الحنفي في الكشاف
في تفسير الآية المذكورة حيث قال بل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة
نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى كلامه وبالجملة ان الارث والقسم و
نحوهما من الاحكام ليست من جملة لوازم الزوجة من حيث انها زوجة بل هي تابعة
لصفات زايدة على الزوجية كعدم ايصال المضرة الى الزوج وعدم اختلاف الدين
وعدم الانقطاع ولهذا ترى الكتابية والقاتلة والناشزة لاترث وقد اتضح
مما قررناه انه لامتمسك للنواصب في هذه المسئلة سوى نهي عمر كما اعترف به امامهم
فخر الدين الرازي في تفسيره وكل ما قيل او يقال تمحلات ارتكبوها عن غاية الحيرة
والاضطراب روما لاصلاح هفوة ابن الخطاب قال الرازي في تفسيره استدلت
الامامية على حل المتعة بقوله تعـ واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
غير مسافحين الاية فان الابتغاء يتناول من ابتغى الموقت كالموبد بل هو اشبه
بالمراد لانه علقه على مجرد الابتغاء والموبد لايحل عند الخصام الابولي وشهود ثم اورد
عليه نقلا عن ابي بكر الرازي بان المراد بالتحليل في قوله تعـ واحل لكم ما وراء ذلكم ما هو المراد
في قوله حرمت عليكم امهاتكم لكن المراد بالتحريم هناك هو النكاح الموبد لانه تعـ
قال محصنين ولا احصان في المتعة ولقوله تعـ غير مسافحين والمتعة لايراد بها الا سفح
الماء ولا يطلب فيه الولد ثم اجاب عنه بان المراد احل ما وراء هذه الاصناف
المذكورة وهو شامل للمتعة ولا تلازم بينه وبين مورد التحريم هناك ثم لم يقم دليل
على ان الاحصان لايكون الا بالموبد والمقصود من المتعة سفح الماء بطريق شرعي
ماذون فيه فلم قلتم ان المتعة ليس ماذونا فيها ثم قال فظهر ان الكلام رمز والمعتمد
فعل عمر انتهى ومنها ان ماذكره من ان ما نقله المصـ من الاحاديث مروية عن جماعة
لعلموا ان الامر تقرر على الحرمة مردود بان الجماعة الذين روى عنهم حل المتعة علماء الصحابة
كمولانا امير المومنين عـ وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وجابر بن عبد الله
وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وغيرهم فكيف يمكن ان يقال ان باب
مدينة العلم مع ساير فقهاء الصحابة لم يعلموا الحرمة وعلم عمر بن الخطاب الذي
اعترف من غاية جهله بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في البيوت مع ان كلام
هولاء صريح في الرد عليه وهل تفوه احد غير الناصب بان هولاء مع علو مرتبتهم
في العلم لم يعلموا تقرر الامر على الحرمة في آخر الامر ولعله اراد باخر الامر تحريم عمر اياها
فافهم ومنها ان ماذكره انه لو كان الامر على ما يذكره الشيعة من ان تحريم المتعة
كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المومنين في ايام خلافته الخ مدفوع بان امير المومنين عـ
لما رأى اعتقاد الجمهور حسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام

بكره

على ما

على ما يدل على فساد امامتهما لما في ذلك من الشهادة بالجهل والفساد منهما وانهما لم
يكونا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقض احكامهما وتغيير سننهما واظهار خلافهما
على الجماعة الذين ظنوا انهما كانوا مصيبين في جميع ما فعلاه وتركاه وان امامته عـ مبنية على امامتهما
فان فسدت امامته يدل على هذا ما سياتي من انه عـ نهاهم عن صلوة التراويح الذي ابدعها
عمر فامتنعوا ورفعوا اصواتهم قايلين واعمراه واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون و
الحاصل ان امر الخلافة ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وكان عـ معارضا منازعا
منغصا في ايام ولايته وكيف يامن في ولاية الخلاف على المتقدمين عليه وكل من
بايعه وجمهورهم شيعة اعدايه ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان
غاية امر من بعدهم ان يتبع آثارهم ويقتفي طرايقهم وهذا هو الوجه ايضا في تركه
لاخذ فدك في ايام خلافته وما العجب من ترك امير المومنين عـ ما ترك من اظهار
بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفه فيها وانما العجب من اظهاره شيا من ذلك
مع ما كان عليه من اشراف الفتنة وخوف الفرقة وقد كان عـ يجهر في كل مقام
يقوم به بما عليه من فقد التمكن وتقاعد الانصار وتخاذل الاعوان بما ان ذكرنا طال به
الكلام وهو عـ القايل وقد استاذنه قضاته فقالوا بما نقضي يا امير المومنين عـ
فقال لهم عـ اقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون الناس جماعة او اموت كما مات
اصحابي يعني عـ من تقدم موته من اصحابه والمخلصين من شيعته الذين قبضهم الله تعـ
وهم على احوال التقية والتمسك باطنا بما اوجب الله تعـ عليهم التمسك به وهذا
واضح فيما قصدناه الحمد لله ومنها ان استدلاله على كون الشافعي اعلم الناس
بالناسخ والمنسوخ بانه كان قرشيا حجازيا عالما بجميع الناسخ والمنسوخ فمردود
بان القرشية والحجازية لايوجب العلم لانتقاضه بجهل عمر وامثاله من قريش
واهل الحجاز فيبقى الاستدلال بقوله عالما بجميع الناسخ والمنسوخ مصادرة على
المطلوب كما لا يخفى ومنها ان ماذكره من فتوى مالك بحرمة المتعة وعدم اختياره
للحلية غير مسلم كيف وقد نقل عنه القول بحل المتعة صاحب الهداية في فقه
الحنفية والفاضل التفتازاني الشافعي في شرح المقاصد وغيرهما في غير ذلك نعم لما
بالغ الحنفية والشافعية والحنابلة وهم الاكثرون في اشاعة حرمة ذلك وقرروا
الحد والقتل عليها خاف المتاخرون من المالكية وانكروا الفتوى على ذلك فتدبر
ومنها ان ما ذكره من تلمذ ابو حنيفة لعبد الله بن مسعود ففيه ان المصـ لم يذكر ههنا ان ابن
مسعود كان من القايلين بحل المتعة حتى يلزم من تلمذ ابو حنيفة استماعه حل المتعة عنه
لجواز ان يكون ساكتا عن ذلك لتقية ونحوه على ان ادراك ابي حنيفة لصحبة
ابن مسعود فرية بلا مرية وناهيك في ذلك ان ابن الحجر المتاخر مع انه وضع رسالة
الموسومة بخيرات الحسان في بيان احوال ابي حنيفة وفضايله وتصدى فيها

الذين

فسدت

لتحقيق انه هل ادرك بعض الصحابة ام لا ذكر واحدا واحدا من الصحابة التي افترو اولياء
ابو حنيفة ادراكه اياهم ورد عليه ولم يذكر ابن مسعود من جملتهم نفيا ولا اثباتا ثم قال
بعد الاستقصاء في ذلك قال بعض متاخري المحدثين ممن صنف في مناقب
الامام ابو حنيفة كتابا حافلا ما حاصله جزم خلايق من ائمة الحديث بانه لم يسمع عن احد
من الصحابة شيا واحتجوا باشياء منها ان ائمة اصحابه الاكابر كابي يوسف ومحمد و
ابن المبارك وعبد الرزاق وغيرهم لم ينقلوه فانه مما يتنافس فيه المحدثون ويعظم
افتخارهم به وبان كل سند فيه انه سمع من صحابي لا يخلو من كذاب و باشياء اخر انتهى
كلامه ومنها ان ما ذكره من ان المراد بقول عمر انا انهى عنهما انا اخبركم بالنهي واوفق
رسول الله صلعم تاويل مظلم لا دلالة لقوله عليه باحدى الدلالات الثلث ولو اراد
قايل ذلك هذا المعنى لكان سبقها معميا بلغزو ومنها ان ما ذكر من ان قول عمر
كانتا على عهد رسول الله صلعم لا يلزم ان يكون دايما والمفهوم لا يخالفه هذا كما ادعاء
المرتضى مدخول بان المرتضى رضي الله عنه لم يقل ان المفهوم من مجرد قوله كانتا على عهد
رسول الله صلعم دوامه زمانه صلعم بل قال ان من مجموع اضافة النهي الى نفسه وقوله كانتا
الخ يفهم ذلك ولا ريب في انه يفهم من مجموع ذلك ان حكم النص قد انتهى الى زمان
نهي عمر عنه لكن الناصب الشقي يحمل كلام المص على غير المفهوم والمرام ليظهر انه قد خرج
عن عهدة ما تكلفه من رد ذلك الكتاب ويفتخر به على عامة ذوي الاذناب قال المص
رفع الله درجته ومنها انه منع من متعة الحج مع ان الله تعالى اوجبها في كتابه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول متعة الحج جوزها العلماء وذهبوا اليه ولم
يتقدم المنع ولم يصح منه رواية في منعها وان صح فيمكن ان يكون سمع من رسول الله صلعم
شيا والمسايل المختلف فيها لا اعتراض فيها على المجتهدين انتهى اقول
رواية منع المتعة هي بعينه ما اشتمل رواية منعه لمتعة النساء حيث قال متعتان
كانتا على عهد رسول الله صلعم الخ فلا وجه لمنع صحة احدهما والتفوه به دون الاخر واما
قوله فيمكن ان يكون سمع من رسول الله صلعم شيا فمدفوع بما مر من انه اضاف النهي
فيهما الى نفسه ولو كان سمع من الرسول النهي عن ذلك لكان الرواية عنه صلعم
ابلغ في الانتهاء والانزجار مع ان قوله كانتا على عهد رسول الله يكذب ذلك
اذ مفهومه كما قال المرتضى قدس سره ان ذلك اذ مفهومه كان الى ان مات
قال المص رفع الله درجته ومنها قضية الشورى وقد ابدع فيها امورا فانه خرج
بها عن الاختيار والنص جميعا وحصرها في ستة وذم كل واحد منهم بان ذكر فيه
طعنا لا يصلح معه للامامة ثم اهله بعد ان طعن فيه وجعل الامر الى ستة ثم الى اربعة
ثم الى واحد وصفه بالضعف والقصور وقال ان اجتمع علي وعثمان فالقول ما قالاه
وان صاروا ثلثة وثلثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وذلك

لعله

لعلمه بان عليا وعثمان لا يجتمعان وان عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالامر عن ختنه
وابن عمه وانه امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام وامر بقتل
من يخالف الاربعة منهم او الاثنين الذين ليس عبد الرحمن فيهم روى الجمهور ان عمر
لما نظر اليهم قال قد جاءني كل منهم برعونته يرجوا ان يكون خليفة اما انت يا طلحه
فلست القايل ان قبض النبي لننكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق ببنات
عمنا منا فانزل الله فيك وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه
من بعده ابدا واما انت يا زبير فوالله ما لان قلبك يوما ولا ليلا وما زلت جلفا
جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما شيطان ويوما رحمان شحيح واما انت
يا عثمان لروثة خير منك ولئن وليتها لتحملن بني ابي معيط على رقاب الناس
ولئن فعلتها لتقتلن ثلث مرات واما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز
تحب قومك جميعا واما انت يا سعد فصاحب عصبية وفتنة ومقنب وقتال
لا تقوم بقرية لو حملت امرها واما انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل
الارض جميعا لرجحهم فقام علي موليا يخرج فقال عمر والله اني لاعلم مكان
الرجل لو وليتموه امركم حملكم على المحجة البيضاء قالوا من هو قال هذا المولي من بينكم
ان ولوها الاصلع سلك بكم الطريق قالوا فما يمنعك من ذلك قال ليس الى ذلك
سبيل قال له ابنه عبد الله بن عمر فما يمنعك منه قال اكره ان اتحملها حيا وميتا
وفي رواية لا اجمع لبني هاشم بين النبوة والخلافة وكيف وصف كل واحد منهم
بوصف قبيح كما ترى زعم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له تلك الاوصاف
واي تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن بن عوف
والامر بضرب رقاب من خالف منهم وكيف امر بضرب اعناقهم ان تاخروا
عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم انهم لا يستحقون ذلك لانهم ان كلفوا
ان يجتهدوا اراءهم في اختيار الامام فربما طال زمان الاجتهاد وربما نقص بحسب
ما يعرض فيه من العوارض وكيف يسوغ هذا الامر بالقتل اذا تجاوزت الثلثة
ثم امر بقتل من يخالف الاربعة ومن يخالف العدد الذي فيه عبد الرحمن وكل ذلك
مما لا يستحق به القتل ومن العجب اعتذار قاضي القضاة بان المراد بالقتل اذا
تاخروا على طريق شق العصا فطلبوا الامر من غير وجهه فان هذا مناف لظاهر
الخبر لانهم اذا شقوا العصا فطلبوا من غير وجهه فمن اول يوم وجب قتالهم انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول ان امر شورى ادل الدلايل على تقوى
عمر وخوفه من الله تعالى لانه احتاط فيه كمال الاحتياط واصل حكاية الشورى كما ذكره
ارباب الصحاح ان عمر لما جرح قال له الناس استخلف فقال انا لا احمل
هذا الامر حيا وميتا ان هولاء النفر الستة كلهم من قريش وقد جمعوا شرائط الخلافة

وقد علمت ان رسول الله صلعم لما توفى كان عنهم راضيا فانا اجعل هذا الامر منهم وهذا
من كمال احتياط وترك الاغراض الخاصة ونظر مصلحة العامة بلا غرض لنفسه واما ذكر
انه ذكر معايب كل واحد بالامور القادحة فى الخلافة فى حضورهم فهذا باطل لا شك
فيه وصاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب لا يعلم الوضع فان وضع الاخبار
ينبغى ان يكون على طريقة لا يعلم الناس انها موضوعة ووضوح وضع هذا الخبر اظهر
من ان يخفى على احد فان الرجل مجروح وهولاء كانوا اكابر قريش واقرانه فى الحسب
والنسب اتراه ياخذ فى عيبهم ويشتمهم عند الموت وهو يريد استخلافهم ويقول لزبير
وهو شيخ المهاجرين بمحضر الناس انك جاف جلف ويقول لطلحة كذا ولسعد
كذا فهذا معلوم من اطوار الصحابة وحكاياتهم انه موضوع من الموضوعات والله اعلم
ولقد سالت عن الشيخ برهان الدين ابراهيم البغدادى فى تبريز سنة قدم تبريز
عن هذا وذكرت ذلك له والشيخ المذكور كان استاد الشيعة وامامهم فى زمانه
فصدقنى وقال هذا كذب صراح بل الحق ان عمر قبل ان يخرج بايام قلائل تأوّه
يوما فقال له ابن عباس فى الخلوة لم تتاوه يا امير المؤمنين قال ذهب عمرى وانا متفكر
فى هذا الامر اوليها لمن فقال ابن عباس قلت اين لك من عثمان قال اخاف
ان يولى بنى امية على الناس ثم لم يلبث العرب ان يضربوا عنقه والله لو فعلت
يفعل ولو فعل لفعلوا فقلت له اين لك من طلحة قال نعوذ بالله من زهوه
قلت اين لك من الزبير قال شجاع جاف قلت اين لك من سعد قال قايد
عسكر ولا يصلح للخلافة قلت اين لك من عبد الرحمن فقال ضعيف قال قلت
اين لك من على ابن ابى طالب قال فيه دعابة واذن يحملهم على الحق الذى لا يطيقونه
ثم مكث عليه اسبوع حتى ضربه ابو لؤلؤة هكذا سمعت منه ثم بعد هذا رايت
فى الاحكام السلطانية لاقضى القضاة الماوردى ذكر على نحو ما سمعته من الشيخ
برهان الدين البغدادى ثم انا لو فرضنا صحة ما ذكر فانه لم يذكر المعايب القادحة للامامة
بل هذا من مناصحة الناس فذكر ما كان من العيوب ولو صدق فلا اعتراض على عمر
فانه على ما ذكره اشار الى خلافة على عم اشارة جلية لا تخفى بل هو قريب من التنصيص
ورغبته فى خلافته من هذا الكلام ظاهر فلا اعتراض عليه واما ما ذكره من ترتيب الستة
ثم الاربعة ثم اثنان فهذا من اجتهاداته فى اختيار الامام والامر اليه ولا اعتراض
عليه واما ما ذكر من القتل بعد الثلثة ان لم يتقرروا الامر اليه ولا اعتراض
فهذا من باب التوعيد والتهديد وشدة الاهتمام بعدم التاخير لان التاخير كان
مظنة لقيام الفتن وعروض الحوادث واما جواب قاضى القضاة بان الامر
بالقتل اذا طلبوا الامر من غير وجهه على طريق شق العصا فجواب صحيح وما اعترض
عليه بقوله اذا شقوا العصا فطلبوا الامر من غير وجهه من اول يوم وجب قتالهم

فباطل لان شق العصا يظهر بعد الثلثة كانت من عند الامام السابق فمن خالف
وطلب الامر من غير وجهه فى الايام الثلثة لم يحكم عليه بشىء لان وقت المشورة باق فان الثلثة ٢
ولعله يرجع واما بعد الثلثة فقد طال الامر وتحتم طلب الامر للمخالف من غير وجهه
انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان من جملة الرواية التى ذكرها الناصب
فى حكاية الشورى وصححه قول عمر انا لا احمل هذا الامر حيا وميتا وهذا كان مذكورا فيما
رواه المصـ ايضا فى وجه امتناع عمر عن تعيينه لعلى عم بالخلافة واعترض عليه هناك بقوله
واى تقليد اعظم من الحصر فى الستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن الخ والناصب
لم يتعرض لدفعه فى هذا المقام اصلا فكان واردا عليه واما ثانيا فلان ما ذكره من ان صاحب
هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب الخ تجاهل عن شهرة الخبر لعجزه عن اصلاحه نعم ما قال
انه لا يعلم الوضع مسلم فان وضع الحديث امر لا يعلمه الا الناصب واصحابه المبتهجين
لوضع الحديث فى نصرة سلفهم المتسمين باهل السنة وبالجملة ان قاضى القضاة الذى
تعصب لامر بكل تكلف وتعسف اعلم بالاخبار من هذا الناصب الجاهل ولو كان
يجد سبيلا الى تكذيب ما رواه المصـ لكان هو اولى بان يشير اليه وقد ذكر ابن قتيبة
فى كتاب السياسة ما يقرب من هذه الرواية وفيها عد عيوب الجماعة مشافهة واما ثالثا
فلان من سماه الناصب برهان الدين البغدادى وزعمه استاد الشيعة ونسب اليه
رواية المخترعة فليس عنه عند الشيعة خبر ولا عين ولا اثر ولو انه كان للشيعة فى
زمان الناصب الذى كان زمان شدة التقية خصوصا فى تبريز الذى كان تحت
سلطنة اليزيدية البايندرية من تراكمه ديار بكر ان يظهر والتشيع ويباحثون اهل السنة
فى المسائل الخلافية واقوى ما يدل على شدة نصب هذا الشقى وبغضه لامير المؤمنين ع
انه انما اتى بالرواية المخترعة ولم يرض بالرواية التى ذكرها المصـ قدس سره لان ما رواه
المصـ كان خاليا عن ذكر عيب لعلى عم فحمله تحامله والخرافة عن على عم ان يخترع رواية
يكون فيها تخفيف فى اظهار عيوب الخمسة واشتراك على عم معهم فى اصل العيب حيث
نسبه فيها الى الدعابة والى تكليفه الناس بما لا يطاق قاتله الله ما اشد نصبه وما اقل
حياءه ومن دلايل شدة نصبه خفضه الله انه كذب فى الرواية ولم يكتف بذلك الى ان
نسبها الى ابن عباس وكيف يتصور عن ابن عباس ابن عم على عم وتلميذه العارف
بحقه ان يذكر فى معرض استحقاق الخلافة عثمان وطلحة وزبير وغيرهم قبل على عم ثم لم
يقنع الناصب بذلك حتى ضمن تلك الرواية ذكر كرامة لعمر باخباره عن دنو موته واما
رابعا فلانا لو سلمنا الرواية المذكورة نقول اذا علم عمر قبل موته بسبع ايام ما يؤول اليه
خلافة عثمان من القتل والفساد بحيث اقسم بالله تعالى اظهارا وقال والله لو فعلت
لفعل الخ كيف صح منه جعل الامر شورى بينه وبين غيره من ظهور احتمال وقوع قرعة استطها ٢
الامامة من بينهم عليه وكيف جاز له ان يرضى بوصول الخلافة الى طلحة مع وصفه اياه

بالزهو والتكبر على وجه استعاذ منه بقوله نعوذ بالله من زهوه وقد علم بما قررناه ما اتى
به الناصب بعيد ذلك من حمل اظهار عيوب الجماعة على ارادة المناصحة تمحل وتعسف
وان ما يذكره من ان في الرواية اشارة الى رغبة عمر في خلافة علي ع تعمل وتكلف
فالاعتراض في كلا المقامين وارد واما خامسا فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة
ثم الاربعة من اجتهادات عمر في اختيار الامام والامر اليه فلا اعتراض عليه معترض بان الكلام
ليس في مجرد ترتيب الستة والاربعة بل في امرين احدهما الحيلة التي قصدها عمر في ذلك
لاجل حرمان علي ع عن الخلافة على كل تقدير من تلك التقادير وثانيهما ان ذلك
الترتيب المتضمن لتحمل تعيين الخليفة على الوجه الخاص مكذب لما ذكره عمر سابقا
من كراهة تحمل الخلافة حيا وميتا وكيف لم يحملها ميتا ايضا وقد صار جعله لها شورى
سبب كل شر بعد يوم السقيفة من خروج على علي ع من الناكثين والقاسطين
والمارقين بل المسلمون الى الآن ما خلصوا من شرها ثم لا يخفى انه لم يظهر في هذا المقام
التعرض بجواب الامرين لا عن هذا الناصب ولا عن قاضي القضاة واما سادسا
فلان ما ذكره من ان حكم عمر بالقتل بعد الثلثة كان من باب التوعيد والتهديد
مدفوع بانه لو جاز تاويل الحكم الجزم بضرب العنق وتفسير لفظ القتل الواقع في اثناء
ذلك الكلام بالتهديد والتوعيد لارتفع الامان عن الدلالات والفتح باب
الضلالات ويجاز مثل هذا التاويل في كلام الله المبين واحاديث سيد المرسلين
فيخرج القرآن والحديث عن ان يكونا دليلا للمحققين وحجة على المبطلين وكذا الكلام
في تاويل قاضي القضاة ولقد احسن الفاضل النحرير رشيد الدين الوطواط الخوارزمي
الحنفي في بعض رسايله الذي تكلم فيه على كلام بعض الفضلاء فانه لما اجاب بعضهم
عن بعض كلماته بتمحلات وتكلفات لا تحملها العبارة قال في دفعه اقول ان الله تعالى
هو يعلم الضماير ويعرف السرايرا عبادة فلا وليس لي في هذا الموقف الذي
وقفت فيه الآن التكلم على صريح كلامه وابين ما فيه من اضطراب نظامه وقد
تكلمت وبينت انتهى كلامه واما سابعا فلان ما ذكره في توجيه تعيين الايام
الثلثة اعادة لحاصل كلام قاضي القضاة بل هو حقيقة في مرتبة اصل كلام عمر اذ يتوجه
عليه انه من اين علم ان في اثناء الايام الثلثة وقت المشورة باق وبعدها ولو
بساعة يطول الامر ولا يبقى وقت المشورة باق وبعدها ولو بساعة يطول الامر
ولا يبقى وقت المشورة وهل هذا الا رجما بالغيب ورميا في الظلام ومن العجب انهم
يحكمون باجتهاد عايشة وطلحة والزبير ومعوية ويعذرونهم بل يثيبونهم في خطاء
خروجهم وبغيهم على علي ع بمجرد احتمال عدم وقوفهم في طول ستة اشهر وما يقرب
منه على خطاءهم وههنا لا يعذرون عليا ع وغيره عدم تقرر اجتهادهم لتعيين مستحق
الخلافة في ثلثة ايام وهل هذا الا تحكما وتناقضا بليغا قال المص

رفع الله درجة

رفع الله درجة ومنها انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد
وترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقرآن والسنة لانه تع جعل الغنيمة للغانمين
والخمس لاهل الخمس والسنة ينطق بان في الجزية على كل حالم دينارا وان الجماعة انما تجوز
في الفريضة اجاب قاضي القضاة بان قيام رمضان جاز ان يفعله النبي صلعم
ثم تركه واعترضه المرتضى بان لا شبهة في ان التراويح بدعة لان رسول الله قال ايها
الناس ان صلوة الليل في شهر رمضان من النافلة جماعة جماعة بدعة الا فلا تجمعوا
شهر رمضان في النافلة ولا تصلوا صلوة الضحى فان قليلا في سنة خير من كثير في بدعة
الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر في شهر رمضان
ليلا فرأى المصابيح في المساجد فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا الصلوة
التطوع فقال بدعة ونعمة البدعة فاعترف كما ترى بانها بدعة وقد شهد الرسول ع
بان كل بدعة وقد شهد الرسول ع بان كل بدعة وقد شهد الرسول ع بان كل بدعة ضلالة
وسال اهل الكوفة من امير المؤمنين ع ان ينصب لهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان
لما اجتمعوا فزجرهم وعرفهم ان ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا فزجرهم
لانفسهم وقدموا بعضهم فبعث اليهم ابنه الحسن فدخل عليهم المسجد ومعه الدرة
فلما راوه تبادروا الابواب وصاحوا واعمراه وقيام شهر رمضان ايام الرسول صلعم
ثابت عندنا لكن على سبيل الانفراد وانما انكرنا الاجتماع على ذلك ومدعيه
مكابر لم يقل عمر انها بدعة فهذه البدع بعض ما رواه الجمهور فان كانوا صادقين
في هذه الروايات كيف يجوز الاقتداء بمن طعن فيه بهذه المطاعن وان كانوا
كاذبين فالذنب لهم والزور عليهم وعلى من يقلدهم حيث عرف كذبهم
ونسب رواياتهم الى الصحة وجعلوها واسطة بينهم وبين الله تعالى انتهى قال
الناصب خفضه الله تعالى اقول ذكر من مطاعنه في هذا الفصل ثلثة اشياء الاول انه ابدع
في الدين ما لا يجوز مثل التراويح والجماعة انما يكون في الفريضة فيقول قد ثبت في الصحاح
عن زيد بن ثابت ان النبي صلعم اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي
حتى اجتمع اليه ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح
ليخرج اليهم فقال ما زال بكم والذي رايت من صنيعتكم حتى خشيت ان يكتب عليكم
ولو كتب عليكم نفي ما قمتم به فصلوا ايها الناس في بيوتكم فان افضل صلوة المرء في بيته
الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة قال كان رسول الله صلعم يرغب في قيام رمضان
من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم
من ذنبه فتوفي رسول الله صلعم والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة
ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن ابي ذر رضي الله عنه قال صمنا مع رسول الله صلعم
فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل فلما كانت

وصلوة الضحى بدعة م

به احد ولو كان كذلك لم يقل م

السادسة لم يقم بنا فلما كانت الخامسة قام بنا حتى ذهب شطر الليل فقلت
يا رسول الله لو نفلتنا قيام هذه الليلة فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام حتى
ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم حتى بقي ثلث الليل فلما كانت
الثالثة جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح
يعني السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر هذه الاخبار كلها في الصحاح وهذا يدل على ان رسول الله صلعم
كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ولم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين
فلم يطيقوا فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح واما قوله انه اعترف
بانها بدعة وكل بدعة ضلالة فنقول البدعة قد يقال ويراد بها الامر الذي ابتدع
في الدين مما يخالف قواعده المقررة واصوله الضرورية المعينة عند اهله وهذه البدعة
ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن خصوصها في زمان
رسول الله صلعم وان كانت موافقة للقواعد ماخوذة من الاصول الشرعية التي
تقرر في زمانه مثلا عمل المآذن بدعة مستحبة وان لم يكن في زمن رسول الله صلعم
لان اصله وهو الاعلان بالاذان وتشهيره ماخوذ من استحباب الشرع وموافق
للاصول الدينية وهذه البدعة قد يكون مستحبة وقد يكون مباحة كما صرح به العلماء
فقول عمر بدعة ونعمت البدعة اراد به انه لم يتقرر امرها في زمان رسول الله صلعم
وهذا لاينافي كونها معمولة في بعض الاوقات فاندفع اعتراض المرتضى علم قاضي
القضاة واما ما ذكر ان امير المومنين ع منعه في ايام خلافته في الكوفة فان صح جاز ان
يؤدي اجتهاده الى المنع لان المقام مقام الاجتهاد ولا اعتراض على المجتهد اذا خالف
مجتهدا اخر الثاني انه ابدع وضع الخراج ورسول الله صلعم لم يضع الخراج والجواب
ان الخراج انما يوضع على الاراضي التي فتحت صلحا ولم يفتح في زمان رسول الله صلعم
مدينة من المداين صلحا بل اما اسلم اهلها او فتح عنوة فلهذا لم يضع الخراج
ولم يتقرر امره ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج اقتضى رايه الخراج
فشاور الاصحاب واجمعوا عليه فعمل بالخراج للاجماع وكان امير المومنين ع
من اهل ذلك الاجماع ولم يقدر احد ان يروي ان امير المومنين اعترض على عمر
في وضع الخراج بل رضي به وان كان غير صالح لكان يعترض عليه كما اعترض عليه
في حد الحامل والمجنون وايضا عمل به امير المومنين في زمان خلافته واخذ الخراج من سواد
العراق ولو كان باطلا في الدين لابطله وافسده وكذا قرره ساير خلفاء الاسلام
وقام الدين بالخراج وكل الناس عيال على الخراج والامر الذي اجمع عليه جميع المجتهدين
وايمة الاسلام وقرروه واستحسنوه وايدوه بالقران في قوله تعالى ام تسألهم
خرجا فخراج ربك خير وهو خير الرازقين قيل اريد به الخراج ثم جاء البوال
الاعرابي الذي سواء قوله وبوله يعترض على امام الاسلام والملهم بالصواب

ثالث

في كل مقام الثالث انه ابداع ترتيب الجزية والسنة ينطق في ان الجزية على كل
حالم دينارا اعلى ما رواه فالجواب ان النبي صلعم اخذ من اهل يمن من كل حالم دينارا
على ما رواه معاذ بن الجبل قال بعثني النبي صلعم الى اليمن فامرني ان اخذ من كل حالم
دينارا وهذا لايدل على نفي الزيادة مساغ للامام وربما كان اهل اليمن فقراء اخذ
منهم اقل الجزية وامثال هذه مما لا طعن فيه لان ساير الخلفاء الراشدين بعده تعهدوا
في هذا ولو كان الامر على خلاف السنة يخالفه الخلفاء الراشدون بعده سيما
امير المومنين على ع والا لكان يقدح في عصمته على رايهم واما ما ذكر مطاعن عمر رواه
الجمهور فان اراد بالجمهور اصحابه فلا يبعد ان يكون صادقا وان اراد به اهل السنة
فلم يرو احد من العلماء من اهل السنة والجماعة طعنا في عمر وما ذكره من المطاعن فقد
عرفت جواب كل واحد على وجه يرتضيه كل عاقل مومن وينقاد له كل منافق
لظهور حجته وصحة بينته والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا الشرع في مطاعن عثمان بن
عفان ونحن قبل المطاعن على ما وعدنا نذكر شمة من مناقبه وفضائله فنقول امير المومنين
عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف يتصل نسبه
برسول الله صلعم في عبد مناف وكان في الجاهلية من اشراف قريش وصناديدها
صاحب الاموال الجمة والعشاير الوافرة اسلم في اوايل البعثة وهو من اهل السابقة
في الاسلام وقدماء المهاجرين وزوجه رسول الله صلعم بنته رقية وهاجر الى الحبشة
ثم هاجر الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله تعالى فهو صاحب الهجرتين ومصلي
القبلتين وزوج النورين ثم لما توفي زوجه ام كلثوم بنت رسول الله صلعم واتفق
جميع اهل الاعصار ان هذه فضيلة لم يحصل لاحد من اولاد ادم ان يجتمع عنده
بنتي نبي سيما بنتي سيد الانبياء صلعم ثم لما هاجر رسول الله صلعم هاجر عثمان من الحبشة
الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله روي في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله انه قال
قال النبي صلعم لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمان وعن عبد الرحمن بن خباب قال
شهدت النبي صلعم وهو يحث على جيش العسرة فقام عثمان فقال يا رسول الله
علي مائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي مائتا
بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله فانا رايت رسول الله صلعم ينزل عن المنبر
وهو يقول ما على عثمان ما عمل بعد هذه ما على عثمان ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن
بن سمرة قال جاء عثمان الى النبي صلعم بالف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة
فنثرها في حجره فرايت النبي صلعم يقلبها في حجره ويقول ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم
مرتين عن انس قال لما امرنا رسول الله صلعم ببيعة الرضوان كان عثمان رسول
رسول الله صلعم الى مكة فبايع الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان عثمان في حاجة الله وحاجة رسوله فضرب باحدى يديه على الاخرى وكانت

ثم حض فقام عثمان فقال علي ثلثمائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله

يد رسول الله صلعم خيرا من ايديهم انفسهم والاخبار فى فضايله كثيرة قد ذكرنا
يسيرا منه ثم نشرع فى دفع المطاعن التى رواه هذا الرافضى الضال عن شيوخه
الضالين على داثنا انتهى اقول ما ذكره الناصب من الاحاديث فى
معرض الجواب عن الطعن الاول عن مطاعن امامه يتوجه عليه ان تلك الاحاديث
مع ما مرّ من انها لا تقوم حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه اما ما روى عن زيد بن
ثابت فلان قوله افضل صلوة المرء فى بيته الا الصلوة المكتوبة مويدٌ لما ذكره
المص قدس سره من ان الجماعة انما يجوز فى صلوة الفريضة لانه يدل دلالة صريحة
على انه عم كان قبل ذلك يصلى تلك النافلة فى المسجد ما بين جماعة من الناس
ثم اختار الخلوة فى فعلها باداثها فى بيته لبعده عن الرياء لا لانه كان يصلى جماعة
فاراد الانفراد فان الانفراد بالصلوة لا يستدعى اداء الصلوة فى البيوت دون
المسجد ومحضر الناس كما عرفت وكذا الحال فيما روى عن ابى هريرة فانه لا دلالة
لها الا على قيام نوافل رمضان كان على ادائها منفردا واما على الاجتماع فيها فلا
بل قوله ثم كان الامر على ذلك فى خلافة ابى بكر وصدر خلافة عمر وانما فعلت
جماعة فى اثناء خلافة عمر بامره لظهور انه لو كان مراده ان تلك النافلة
كان يفعل جماعة دايما لما كان للتخصيص لصدر خلافة عمر معنى بل الواقع انه
لم يكن يفعل الى صدر خلافة عمر جماعة فامر بعد ذلك بفعلها جماعة ولهذا عد
من جملة بدعة وكذا الكلام فى حديث ابى ذر فان اقوى ما يتوهم منه دلالته على فعل
النافلة جماعة قوله قام بنا وقوله اذا صلى الرجل مع الامام ولا دلالة بشيء منهما
على ذلك من جهة الوضع اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه لما جاز ان يكون ابا ذر
عنى بقوله لو نفلتنا قيام هذه الليلة اداء النافلة جماعة لتحب عند الله وثاب
بها اجابه صلعم بان الرجل اذا صلى الصلوة اليومية مع الامام حسب له قيام
ليلة ايضا وان لم يفعله معه وقد علم بما ذكرنا ان قوله وهذا يدل على انه صلعم
كان يصلى التراويح بالجماعة احيانا الخ ممنوع بل يدل على انه صلى الله عليه وسلم
كان يصلى ذلك على وجه الاجتماع فى المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع
اللازم من الصلوة فى المسجد غالبا بل كان يصلى غالبا فى بيته لئلا يشتبه على
الناس فعلها مجتمعة بفعلها جماعة ثم الناصب مطالب ببيان ما ادعاه من انه
صلعم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فان كون عدم المداومة لاجل ذلك
دون غيره يحتاج الى دليل واما قوله فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح
فمدخول بانه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا فى الاتيان
بها جماعة لجاز فى كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفات سيد
الرسل صلعم فقد قصر عمر فى اكتفاءه بما قدامه واما تقسيمه البدعة الى ما هو ضلالة

وغيرها وتخصيص الكلية المروية عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم بالقسم الاول فعلى
تقدير تسليمه لا يجديه ولا ينفعه نفعا لظهور ان الجماعة فى نافلة رمضان او غيرها من
النوافل مخالف للاصل الشرعى وهو اختصاص الجماعة بالصلوة المكتوبة ولهذا ترى
ان احدا من اهل الاسلام لم تصل شيئا من النوافل جماعة سوى اهل السنة الذين
يصلون خصوص هذه النافلة جماعة متابعة لعمر وايضا ما رواه المرتضى عن النبى صلعم
نص فى النهى عن ذلك وكونها من البدعة المنهى عنها واما قوله فاندفع اعتراض المرتضى
عن قاضى القضاة بمجرد ما اتى به الناصب من تقسيم البدعة الى قسمين او باحتمال ان النبى
فعل ذلك جماعة احيانا مع ان المرتضى قدس سره قد استدل على النهى عن ذلك
بقول النبى فلا تجمعوا شهر رمضان من النافلة ثم تعقيبه اياه بانه بدعة وكل بدعة ضلالة
فلا محيص الا بتسليم ورود الطعن او بارتكاب منع صحة ما نقله المرتضى قدس سره
من الحديث الثابت عند الفريقين واما ما ذكره فى توجيه منع امير المومنين عليه السلام
فلا يخفى وهنه على المومنين ومن نفايس اجوبة القوم ما ذكره شمس الدين الكرمانى فى
شرحه للبخارى حيث قال وقيام رمضان سنة غير بدعة لقوله صلى الله عليه وسلم
اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر انتهى واقول لو صح هذا الحديث وكان شاملا
لبدعهم ايضا لوجب اقتداها علينا اذا خالفوا جميع الاحكام المحكمة من كتاب الله
وسنة نبيه صلعم وبطلانه ظاهر وايضا قد ظهر اختلاف كثير بين ابى بكر وعمر فيلزم
ان يكون الناس مامورين بالعمل بالمختلفين وذلك لا يليق من الشارع عليه السلام
الامر به وايضا لو صح هذا الحديث لكان نصا على امامتهما ولما وقعت المنازعة بين
الصحابة فى تعيين الامام بعد النبى صلعم وقد وقعت كما عرفت ولما احتاج ابو بكر فى مدافعة
الانصار الى الاحتجاج عليهم بكونه من عشيرة رسول الله صلعم وغيركم بالاقتداء
بنا فليس لكم مخالفة رسول الله صلعم ونحن نعلم قطعا ان مع وجود حجة مثل هذه
الحجة لا يتمسك عاقل بذلك التمسك الضعيف فلما لم يذكرها علمنا انه موضوع وايضا
يتطرق تهمة التحريف فى رواية ولعله قال صلعم اقتدوا باللذين من بعدى ابا بكر وعمر
بالنصب على النداء على ان يكونا مامورين بالاقتداء واللذان بعد النبى صلعم كتاب
الله وعترته كما ذكر فى الخبر المشهور ويحتمل الرفع على ان يكون المعنى اقتدوا ابو بكر
وعمر باللذين من بعدى كتاب الله وعترته ويظهر من كلام الشيخ الاجل ابن بابويه
القمى رحمه الله فى كتاب عيون ان الرواية قد وردت على طبق هذين الاحتمالين فتامل
هذا واما ما ذكره فى الجواب عن الطعن الثانى ففيه ان ما ذكره اولا من ان الخراج انما
يوضع على الارض الذى فتحت صلحا يقتضى عدم صحة وضع الخراج على السواد كما ذكره
المص معترضا على عمر لانها فتحت عنوة لا صلحا فكيف يتاتى للناصب بعد ذلك
الحصر تصحيح ما فعله عمر من اخذ الخراج عن السواد بقوله ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك

وقومه وما شاكل ذلك فكان يقول يا معشر
الانصار قدامكم رسول الله صلعم

فيها الخراج اقتضى رايه الخراج اله وبالجملة ففي كلامه اضطراب ظاهر يدل على اختلال زمام
واختلال نظامه وبهته وتحيره كما لا يخفى واما امير المؤمنين ع فانما امضى ذلك لما
افضى الامر اليه لانه لم يمكنه تغيير الاحكام المتقدمين عليه والحكم بما عنده كما عرفت
فتبيل ذلك في التراويح مع حصول رضاء اهل السواد بذلك الى ايامه ع تدريجا
واما ما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما راه عمر في امر الخراج فهو
ممنوع وغاية حصول الاجماع على ما راه عمر السكوتي من فظاظته ومهابته ولا حجة
فيه واما ما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع بمثل ما ذكرناه في دفع جوابه
عن الثاني وتفصيل الكلام في المقام يطلب من مبسوطات كتب اصحابنا
الاعلام ايدهم الله تعالى الى يوم القيام واما ما اورده الناصب من الترديد بقوله فان
اراد بالجمهور اصحابه اله فترديد قبيح لظهور ان الجمهور يراد به الجماهير الكثيرون
ولظهور ان المص لم ينقل ههنا رواية مشتملة على طعن عمر عن احد من رواة الشيعة
وايضا ارادة الشيعة من ذلك مناف لما مر من وضعه للشيعة بالقلة والشذوذ
ونعم ما قيل ان الكذوب لا حافظة له ثم ان اراد بقوله ان اهل السنة والجماعة لم
يرووا طعنا في عمر انهم لم يرووا ما قصدوا به الطعن على عمر فهو مسلم لكن
لا يفيده كما لا يخفى وان اراد انهم لم يرووا حديثا يدل على الطعن في عمر فهذا
ظاهر البطلان وقد ذكر المص ههنا روايات دالة على الطعن في عمر حسب ما وضحناها
لكن اهل السنة لبلادتهم وسوء فهمهم لم يفهموا في مبدا روايتها دلالتها على اسلاف م
الطعن فرووها وذكروها في كتبهم ولما نبههم علماء الشيعة بما فيها من الطعن اضطروا
في دفع ذلك الى اعمال كل حيلة فتارة ارتكبوا التاويل الطويل وتارة تكلفوا
التخصيص العليل واخرى اتوا على سندها بالقال والقيل واما ما ذكره في جواب
كل واحد من الروايات فقد تكلمنا على كل منها بما يشفي فؤاد كل مؤمن موافق ويغر
رقاد كل مماذق منافق والحمد لله تعالى هذا وما ذكره الناصب من الروايات مستدلا بها
على فضيلة عثمان فهي روايات جاءت من طريقه ولم يساعده احد من اصحابنا
عليها والمص لا يستدل في مطاعن عثمان وغيره بحديث الا اذا ساعد عليه الخصم
فكيف يقابل ذلك بهذا في الحجة ويتوقع منه الزام الامامية ثم تحقيق نسب
عثمان ليس على ما زعمه الناصب واشتهر من اصحابه واوليائه فقد روى
بطريق علماء اهل البيت وغيرهم ان بنو امية ليسوا من قريش فكان لعبد شمس
بن عبد مناف عبد رومي يقال له امية فنسب الى عبد شمس وقيل امية بن عبد
شمس فنسبت عامة الناس من الغير العارفين بحقايق الانساب بني امية
الى قريش واصلهم من الروم وذلك ان العرب كان من سيرتهم ان يلحق
الرجل بنسبه عبده وكان ذلك جايزا عندهم وقد وجد ذلك من وجوه

كرية

كريمة في العرب ولما ذكرناه لما افتخر معوية في بعض كتاباته الى علي عليه السلام
بالصحبة والقرشية كتب ع في جوابه ما هذه صورته لكن ليس المهاجر كالطليق
ولا الصريح كاللصيق ثم كون عثمان من اشراف قريش بحسب الحسب ممنوع وانما
المسلم شرفه بينهم بحسب المال وهو كالمال في معرض الزوال واما البنتان
اللتان زوجهما النبي صلعم من عثمان وهما رقيه وزينب فلم يكونا من النبي صلعم
ولا من خديجة بل كانتا بنتي غيرهما تحت تربيتهما وحكايتهما على ما روى اهل
السير والتواريخ ان زينب زوجها النبي صلعم من ابي العاص بن الربيع و
رقية من عتبة ابن ابي لهب وفارقها عتبة فخطبها عثمان فزوجها النبي صلعم
منه فبعد اسلام ابي العاص وبقاءه في المدينة بيسيرة مات وماتت رقية
عند عثمان فخطب عثمان بعد موتها زينب فزوجها النبي صلعم وماتت في حبالته
فلما كان الاثر موجودا من غير نكير تزويجها رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
من رجلين كافرين لم يخلو الحال من ان يقال انه صلعم حين تزويجهما كان على
دين الجاهلية وهذا هو الكفر بالله ورسوله او على دين يرتضيه الله تعالى وح فمحال
ان يزوج رسول الله صلعم ابنتيه من كافرين من غير ضرورة دعت الى ذلك
هو مخالف لهم في دينهم عارف بكفرهم فبطل ان يكونا ابنتيه وايضا روى
اهل العلم عن ايمة اهل البيت عليهم السلام انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت
يقال لها هالة وقد تزوجها رجل من مخزوم فولدت لها بنتا اسمها هالة ايض
ثم خلف عليها ابو هالة رجلا تميميا يقال له ابو هند فولدها ابنا كان يسمى
هند بن ابي هند وهاتان الابنتان المنسوبتان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
زينب ورقية له من امرة واخرى قد ماتت ثم مات ابو هند وقد بلغ هند
مبلغ الرجال والابنتان طفلتان وكان ذلك في حدثان تزويج رسول الله صلعم
خديجة بنت خويلد وكانت هالة اخت خديجة فقيرة وخديجة من الاغنياء
الموصوفات بكثرة المال فاما هند بن ابي هند فانه لحق بقومه وعشيرته بالبادية
وبقيت الطفلتان عند امه اخت خديجة فضمت خديجة اختها هالة مع الابنتين
اليها فكفلت جميعهن وكانت هالة اخت خديجة قد سفرت بين خديجة ورسول
الله صلعم ولما ماتت بعد ذلك بمدة يسيرة وخلفت الطفلتين زينب و
رقية في حجر خديجة اختها وحجر رسول الله صلعم فرباهما وكانت من سنة العرب
في الجاهلية ان من ربى يتيما نسب ذلك اليتيم اليه واذا كانت يتيمة لم يستحل
لمن رباها تزويجها من نفسه لانها بزعمهم ابنة المربي لها فلما ربى رسول الله صلعم
هاتين الطفلتين ابنتي هند زوج اخت خديجة نسبتا اليه صلى الله عليه واله وسلم
والى خديجة بالبنتية ولم يزل العرب على هذا الحال الى ان [illegible] بعض الصحابة يتيمة بعد

بعد هجرة النبي صلعم الى المدينة فقال لو سالنا رسول الله صلعم يجوز في الاسلام
تزويج يتيمة ممن يربيها فعفعلوا ذلك فانزل الله تعـ يستفتونك في النساء
قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا توتونهن
ما كتب لهن وترغبوا ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا
لليتامى بالقسط فاطلق الله تعـ في الاسلام تزويج اليتيمة ممن يربيها ما لم
تكن من زوجته فسقط عن مربي الايتام اغتيابهم ونظير ذلك ما ذكرنا سابقا
من حال نسبة امية الى عبد شمس وكذا حال زيد بن حارثة بالنسبة الى نبينا صلعم
فانه لما رباه وسماه ابنا على رسم قريش في ادعيايهم انكروا على النبي صلعم
تزويجه لزينب بنت جحش مطلقة زيد وخاضوا فيه خوضا كثيرا فانزل الله
عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين قال
سبحانه وما جعل ادعياكم ابناءكم ذلكم قولكم بافواهكم الى آخر الآية ثم ذكر
سبحانه الحكمة فقال فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين
حرج في ازواج ادعيائهم والغرض من هذا البيان والتطويل فيه التنبيه على ان
كثيرا من الناس يغفلون عن حقايق المسايل ويتعلقون على ما يجدونه من الظواهر
والحق احق بالاتباع والعلم بمعزل عن الرقاع وقد يكون الخصم العنيد عارفا بمنشا
الغلط المذكور وهو الاثبات مدعاه الباطل وترويج زيفه العاطل يتحرى ان
يلبس كلامه على ما ادعاه ويغالط فمن ليس له حظ في التحقيق والنظر الباهر
يقبله فليتدبر الفطن العاقل انه اذا كان حال الخصوم مع من له خوض في العلوم
هكذا فكيف مع العامي الذاهل والساذج الغير المتعقل الجاهل مع الفه بالعادات
وعدم ما لا يدركه مع كمال ضعف ادراكه من المحالات والمسئلة التي نحن فيها
بعينها هكذا فان شياطين اهل اللدد والعناد الوضاعين خلال الناس فتنة
وغرورا يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا واما ما رواه في فضيلة الرجل
عن عبد الرحمن بن جناب فهو مما تفرد به عبد الرحمن وهو السلمي دون ابن خباب
بن الارت كما حققه صاحب الاستيعاب وقال روى عنه حديث واحد في
فضل عثمان رواه عنه فرقد ابو طلحة يعد في اهل البصرة انتهى فافهم والتحقيق فيه
ان جيش العسرة هو ما وجه الى غزاة تبوك وهم كانوا خمسة وعشرين الفا
راكبا على الخيل والبعير والباقي كانوا راجلا وليس في كتب قدماء القوم الا اعطاء
عثمان ماتي بعير في مرتين وهو موافق لروايات اصحابنا الامامية واما الزيادة
على ذلك فمن زيادة عناية المتاخرين من اولياء عثمان ليتم لهم ان يقولوا
في شانه انه جهز جيش العسرة على الاطلاق ولهذا نراهم يضطربون ويريدون
على تلثمايه ايضا فقد قال صاحب الاستيعاب انه جهز جيش العسرة بتسعماية

وخمسين بعيرا واتم الالف بخمسين فرسا وروى باسناده الى قتادة انه قال حمل
عثمان في جيش العسرة على الف بعير وسبعين فرسا وكذا ما رواه عن عبد الرحمن
بن سمرة وعن انس موضوعات ليست مذكورة في صحاح القوم واما ما ذكره من
ان الاخبار في فضايل عثمان كثيرة قد ذكرنا يسيرا منه فهو صادق فيه لكنها كلها من
موضوعات بني امية فلو لم يذكر اليسير ايضا لكان اولى لانك قد عرفت حال
ما تخيله من اليسر ولا خير في الكثير واما ما ذكره من ان المصـ يذكر مطاعن عثمان عن شيوخه
الغالين كذب صريح وانما يذكر ذلك نقلا عن كتب مشايخ اهل الضلال كما سيظهر
لك حقيقة الحال قال المصـ رفع الله درجته المطلب الثالث في المطاعن
التي رواها الجمهور عن عثمان منها انه ولى امر المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يوتمن عليه
وظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له البتة مراعات بحرمة القرابة وعدولا عن مراعات
حرمة الدين وقد كان عمر حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب
الخمر وفيه نزل قوله تعـ فمن كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون المومن علي عليه السلم
والفاسق الوليد بن عقبة على ما قاله المفسرون وفيه نزل ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
وكان يصلي حال امارته وهو سكران حتى تكلم فيها والتفت الى من خلفه وقال لهم
ازيدكم في الصلوة فقالوا لا قد قضينا صلوتنا واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة
وظهرت منه اشياء منكرة وقال انما السواد بستان لقريش ناخذ منه ما نشاء
ونترك حتى قالوا له اتجعل ما افاء الله علينا بستانا لك ولقومك وافضى الامر الى
ان منعوه من دخولها وتكلموا فيه وفي عثمان كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعون عثمان
معزولا فاضطر حينئذ الى اجابتهم وعزله قهرا الا باختيار عثمان وولى عبد الله
بن ابي سرح وتكلم فيه اهل مصر فصرفه عنهم بمحمد بن ابي بكر ثم كاتبه بان يستمر على الولاية
فابطن خلاف ما اظهره فامره بقتل محمد بن ابي بكر وغيره ممن يرد عليه فلما ظفر
محمد بذلك الكتاب كان سبب حصره وقتله انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول معظم ما يطعنون على عثمان هو تولية بني امية على الممالك
وذلك لانه رأى امراء بني امية اولي رشد ونجابة ومهابة وعلم بالسياسات
وكان اذ ذاك اتسع عرصة الاسلام وبعد الممالك واختلف سير الناس
لاختلاط الاعجام بالعرب واختلاف العرب واستيلائهم فلا بد من الامراء الذين
يكونون ذوي باس وقوة واستيلاء وكان بنو امية على هذه النعوت فكان
عثمان يختارهم للامارة وكلما كان يظهر منهم شيئا يغير لهم كما روي في الصحاح
انه لما علم عثمان ان وليد بن عقبة شرب الخمر عزله من امارة الكوفة [illegible] ولا طعن
في الامام اذا نصب من رآه عدلا اهلا للامارة ثم يظهر عنه خلاف [illegible] فيعزله فانه
حال النصب علمه اهلا للامارة ولو كان حال النصب [illegible] بان ليس باهل للامارة

ثم ينصب لكان طعنا ولم يثبت هذا فلا طعن انتهى **اقول** فساد حال من ولاه عثمان
من بني امية كان ظاهرا على الكل قبل خلافة عثمان وفي زمان خلافة الشيخين و
على الشيخين ايضا كما ذكره المص مجملا ومولف روضة الاحباب مفصلا فالقول
بان عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بانهم ليسوا اهلا للامارة عذر الا يبيض الوجه ولا يفي
بالاصلاح اصلا وايضا لو كان الاحتياج الى توليتهم لما ذكره الناصب من اتساع
عرصة الاسلام وبعد الممالك كان الصواب ان يستعمل افاضل الصحابة في البلاد
القريبة كاليمن والكوفة والبصرة ومصر ونظايرها كما كان في زمان عمر وان يستعمل
هولاء الفسق على بلاد بعيدة يفتحها الله تع بايديهم وحيث كان الامر بالعكس
بل كان حكومة اكثر البلاد في زمانه متعلقة ببني امية علم ان العلة في نصبهم ليست
ما تموه به الناصب لاصلاح حال امامه وايضا لو صلحوا للامارة لاختار عمر مع توسعة
الملك في زمانه واحدا منهم لامارة قرية فضلا عن بلد ومن العجب نزول ايتين
من القرآن ينا ديان على صوت على فسق وليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمان
انه فاسق لا يصلح للولاية واما وصف الناصب لبني امية بالرشد والنجابة ان اراد
الرشد في الدين والنجابة الحاصلة لاولي المروات والمتقين فاتصافهم بذلك
كذب صريح وان اراد به الرشد في الدنيا باعمال المكر والحيلة والخديعة واريد بالنجابة
وجاهة الصورة وضخامة الهيكل لما قيل ان اولاد الزنا نجب بهذا المعنى فمسلم
لكن لا يسمن ولا يغني والحاصل ان المسلم هو انهم كانوا على نعوت يزيد وعبد الله
بن زياد والحجاج وامثالهم من الظلمة الذين كانوا بالكياسة الخارجة عن قانون الشرع
يضبطون الولايات واهلها عن ان يتكلم عليهم احد في جورهم وظلمهم وعن ان يقدر
على الخروج عليهم والتخلف عنهم وذلك بان يقتلوا اهل محلة مثلا بجناية واحد
منهم وينهبوا اقواما لتخلف بعضهم الى غير ذلك من الضوابط التي ورثها عنهم العثمانية
من قياصرة الروم ونسمع ونرى في زماننا من قوانينهم التي ما انزل الله بها من سلطان
قال المص رفع الله درجته ومنها انه رد الحكم بن ابي العاص الى المدينة
وهو طريد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وقد طرده وابعده من المدينة وامتنع
ابو بكر من رده فصار بذلك مخالفا للسنة ولسيرة من تقدمه مدعيا على رسول الله
بدعواه من غير بينة اجاب قاضي القضاة بانه قد نقل ان عثمان لما عوتب على ذلك
ذكر انه استاذن رسول الله صلعم اعترضه المرتضى بان هذا قول قاضي القضاة لم
يسمع من احد ولا نقل في كتاب ولا نعلم من اين نقله القاضي او في اي كتاب وجده
فان الناس كلهم رووا خلافه قال الواقدي من طرق مختلفة وغيره ان الحكم بن ابي العاص
لما قدم الى المدينة بعد الفتح اخرجه النبي صلعم الى الطايف وقال لا يساكني في بلد
ابدا لانه كان يتظاهر بعداوة رسول الله صلعم والوقيعة فيه حتى بلغ به الامر الى انه

كان يعيب

كان يعيب النبي صلعم في مشيه فطرده النبي صلى الله عليه واله وسلم فجاء عثمان الى النبي صلعم
وكلمه فيه فابى ثم جاء الى ابي بكر والى عمر في زمان ولايتهما يكلمهما فيه فاغلظا عليه
القول وزبراه وقال له عمر يخرجه رسول الله صلعم وتامرني ان ادخله والله لو ادخلته لم آمن قول
قايل غير عهد رسول الله صلعم وكيف اخالف رسول الله صلعم فاياك يا ابن عفان
ان تعاودني فيه بعد اليوم فكيف يحسن من القاضي هذا العذر وهلا اعتذر عثمان
عند ابي بكر وعمر وسلم من تهجينهما اياه وخلص من عتابهما عليه مع انه لما رده
جاء علي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر فقالوا
انك ادخلت الحكم ومن معه وقد كان النبي صلى الله عليه واله وسلم اخرجهم وانا
نذكرك الله والاسلام ومعادك فان لك معادا ومنقلبا وقد ابت ذلك
الولاة قبلك ولم يطمع احد ان يكلمها فيهم وهذا شيء نخاف الله تعم فيه
عليك فقال عثمان ان قرابتهم مني ما تعلمون وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اخرجه بكلمة بلغته عن الحكم ولن يضركم مكانهم شيئا وفي الناس من هو شر منهم
فقال امير المومنين عم لا احد شر منه ولا منهم ثم قال هل تعلم قول عمر والله ليحملن
بني معيط على رقاب الناس والله ان يفعل ليقتلنه فقال عثمان ما كان منكم
احد ليكون بينه وبينه من القرابة ما بيني وبينه وينال في القدرة ما نلت
الا كان سيدخله وفي الناس من هو شر منه فغضب علي عم وقال والله لتاتينا
بشر من هذا ان سلمت وسترى يا عثمان غب ما تفعل فهلا اعتذر الى علي ومن
معه بما اعتذر به القاضي انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
روى ارباب الصحاح ان عثمان لما قيل له لم ادخلت الحكم بن ابي العاص قال
استاذنت رسول الله صلعم في ادخاله فاذن لي وذكرت ذلك لابي بكر وعمر
فلم يصدقاني فلما صرت واليا عملت بعلمي في اعادتهم الى المدينة هذا مذكور
في الصحاح وانكار هذا النقل من قاضي القضاة انكار باطل لا يوافقه نقل الصحاح
ويويد هذا ما ذكر في الصحاح ان النبي صلعم امر يوم الفتح بقتل عبد الله بن ابي السرح
فجاء عثمان واستامن له فلم يومنه رسول الله صلعم فاتى من اليمين واليسار والقدام
والخلف وفي كل هذه المرات كان رسول الله صلعم لا يقبل منه وهو يبالغ حتى
قبل في الاخر وكان هذا من حرص عثمان على صلة الرحم فاذا صح الخبر انه استاذن
رسول الله صلعم في ادخال الحكم بن ابي العاص وادخله بعلمه باذن رسول الله صلعم
فلا مخالفة ولا طعن انتهى **اقول** لو كان عثمان صادقا في استيذانه
عن النبي صلعم لادخال الحكم فلم لم يدخله في زمانه صلعم مع غاية محبته له ونهاية
اهتمامه في شانه حتى لا يتهمه ابو بكر وعمر بعد ذلك بالكذب اللهم الا ان يقال
عادة انه استاذن في ذلك سرا عن النبي صلعم في مرضه وقد ما نسبه عمر الى التهجر

والهذيان وضاق الوقت عن ادخاله في حيوته صلعم لقرب وفاته وبعد المسافة بين المدينة المردود
ومكان ذلك المطرود وحسبنا لعمران يقول ان الرجل كان يسحر فلا اعتداد باذنه
في تلك الحالة فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما نسبه ههنا الى الصحاح فليس في
صحاحهم المشهورة المتداولة عنه خبر ولا اثر ولعله مذكور في صحاح غير متداولة وضعها
المتاخرون منهم اصلاحا لمفاسد اسلافهم ع ولم يصلح العطار ما افسد الدهر
ويدل على كذبه في نسبته ذكر ذلك الى الصحاح المشهورة انه ايد ذكرها في الصحاح لقصة
قبول النبي صلعم طلب عثمان امان عبد الله بن ابي السرح فان كون ذلك مذكورا
في الصحاح لا يحتاج الى تائيد كما لا يخفى مع ما يتوجه على التائيد المذكور من انه لا تلازم
بين قبول النبي صلعم الامان لعبد الله وبين قبوله لادخال الحكم وكفى في طعن عثمان ما اخبر اخباره
به من ان ابا بكر وعمر لم يصدقاه وكذباه في اخباره عن ذلك فكيف يتوقع عن
الشيعة تصديقه في ذلك بنقل احاديث وضعها اولياؤه لترويج حاله وتصديق
مقاله وما اشبه تشبث عثمان بما افتراه على النبي صلعم من اذنه صلعم في اعادة هولاء
المطرودين بما افتراه صاحبه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة فان كلا منهما منفرد في النقل تامل قال المص رفع الله درجته ومنها
انه كان يوثر اهل بيته بالاموال العظيمة التي عنده للمسلمين دفع الى اربعة انفس
من قريش وزوجهم بناته اربعماية الف دينار واعطى مروان الف دينار واجاب
قاضي القضاة بانه ربما كان من ماله اعترضه المرتضى بان المنقول خلاف ذلك فقد روى
الواقدي ان عثمان قال ان ابا بكر وعمر كانا يتناولان من هذا المال ذوي ارحامهما واني
تاولت منه صلة رحمي وروى الواقدي انه بعث اليه ابو موسى الاشعري بمال عظيم من
البصرة فقسمه عثمان بين ولده واهله بالصحاف فبكى زياد وروى الواقدي ايضا
قال قدمت ابل من ابل الصدقة فوهبها للحرث بن الحكم بن العاص وولى الحكم
بن العاص صدقات قضاعة فبلغت ثلثماية الف فوهبها له فانكر الناس
على عثمان اعطاءه سعيد بن العاص ماية الف انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول لا خلاف بين المسلمين ان عثمان كان صاحب اموال كثيرة حتى انه
جهز ثلث جيش العسرة في زمن رسول الله صلعم وكان ذلك زمان التضييق والشدة
ولم يتسع الاموال بعد فلما اتسع الاموال فلا شك ان المرء العالم بتحصيل الاموال
سيما اذا استخلف يزيد امواله بالتجارات والمعاملات فربما كان من ماله
[illegible] القرابة كما اجاب قاضي القضاة ومن كان يفرق بين امواله واموال الفقراء
لان [illegible] عثمان تحت يده كان المرتضى او ابن المطهر من حساب امواله ومن بيت
خزانها حتى [illegible] اعطى من ماله او من مال الفقراء والاصل ان يحمل اعمال الخلفاء الراشدين
على الصواب فان [illegible] اعطى من ماله فلا طعن وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقات

فربما كان لمصالح لا يعلمها الا هو كما اعطى رسول الله صلعم اشراف العرب من غنايم
حنين نفلا كثيرا انتهى اقول قد مر جيش العسرة مع ما مر من ان الصحيح اعطاء
ابي بكر والزيادة من زيادات اوليائه واما ما احتمله قاضي القضاة ونصره هذا المخذول
فانما هو على سبيل الرمي في الظلام تمحلا في دفع الالزام فان من طعن على عثمان في ايام
حيوته اراد ما ثبت من اعطاء عثمان ذلك من بيت المال والا فلا يطعن عاقل احدا
في الجود بماله سيما على اهله وعياله وما اعطاه عثمان لمروان من مال الله مذكور في كتاب
الملل والنحل للشهرستاني في ذكر الخلاف التاسع من المخالفات الواقعة عند وفات
رسول الله صلعم بل قال الشهرستاني انه اعطاه ماتي الف دينار واما ما استشكله من الفرق
بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال فهو في غاية الوهن والاضمحلال قوله
لان كل هذا تحت يده قلنا نعم لكن بيت المال كان بيتا متميزا مقررا له خازن
مخصوص من اصحاب رسول الله صلعم وكاتب وغيرهما من العملة فكان لنظر التصرف
فيه من قبلهم حتى روي ان سعد بن ابي وقاص رمى مفاتيح بيت المال في المسجد
وقال يا معشر المسلمين لا اكون خازن بيت المال يدفع منه بغير اذن رسول الله صلعم
ثمنين الاف وقام عبد الله بن مسعود وقال قد جعلتم يا قريش الامامة والخلافة
الحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله فيه وترقى على منبر رسول الله صلعم
ويقعد في مسنده وهكذا قال سلمان لابن عمر ان اباك جعل الخلافة مباحة بين الناس
حيث استخرجها من ايدي بني هاشم ومنعها من اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومن ههنا علم السلف من الصحابة انه اعطى المطرودين من مال الله لا من ماله وسمع
منهم الخلف الى المرتضى وابن المطهر رحمهما الله تعالى واما قوله والاصل ان يحمل اعمال
الخلفاء الراشدين على الصواب فكلام خال عن الصواب ومصادرة لا يذهب
الا على الجاهل المرتاب فان اظهار رشد عثمان في الدين عند من يطعن في دينه انما
يجاب بالمثل المشهور ثبت العرش ثم انقش مع ان الاصل انما يبنى عليه اذا لم
يظهر خلافه وقد صح بما ذكره المص من روايات الجمهور وشيد اركانه بما لا يخفى
على ذوي الشعور واما قوله وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقات فربما كان لمصالح
لا يعلمها الا هو ففيه ان من لا يكون الها ولا نبيا واماما معصوما فيسئل عما
يفعل واذا لم يتبين وجه المصلحة فيما صدر عنه يتهم ويطعن بل يقتل عند القدرة
عليه كما قتل عثمان آخر الصدور امثال ذلك عنه مع ان المصلحة فيما فعله النبي صلعم
كانت ظاهرة على اهل زمانه وهي تاليف قلوب هولاء الصناديد في مبادي
الاسلام واي مصلحة يتصور في ايتلاف جماعة طردهم النبي صلعم باعطاء ما لا يحصى
من الاموال بعد استقرار الاسلام وعندي ان تمثيل حال عثمان في ذلك
بحال النبي صلعم كفر نعوذ بالله منه ثم اقول حيث لم يأتيا الناصبة ولم يتاسوا

كانوا خمسة وعشرين الف راكبا على الخيل والبعير
فكيف يكون ثلثماية بعير ثلث جيش العسرة ١٢ م

بحياء امامهم عثمان والتزموا ان يدفعوا الاعتراض عنه بكل حيلة ووسيلة فالاولى
ان تجيبوا عما ذكره المص قدس سره بانه اخذ ابل الصدقة التي رواها الواقدي عوضا
عن الابل الذي اعطاها للنبي صلعم في جيش العسرة واخذ الدراهم والدنانير التي ردها عوضا
عن الدراهم التي اعطاها للنبي صلعم لتجهيز ذلك الجيش وغيره ان قيل ما اخذه عثمان
من مال بيت المال يزيد على ذلك اجيب بانه اخذ الزيادة مستندا بقوله تعو من
جاء بالحسنة فله عشر امثالها ولو نوقش بان ما اخذه من بيت المال كان ازيد من
الامثال ايضا اجيب بانه يجوز ان يكون اخذه للزيادة على ذلك من باب الربا والتي
تتضاعف في سنين كثيرة من زمان النبي صلعم الى خلافة عثمان تضاعف بيوت
الشطرنج ولو قيل ان الربا حرام بنص الكتاب قلنا لعل عثمان يخص ذلك بالقرض
الذي يجري بين العباد بعضهم مع بعض وما اعطاه عثمان في جيش العسرة لم يعطه للنبي
هبة او تمليكا بل انما اقرض به الله تعو بوكالة نبيه ولا رباء بين الله تعو وبين عبده
كما لا رباء بين الوالد وولده والزوج وزوجته الى غير ذلك ولو نوقش في جواز هذا
التخصيص قلنا ان عثمان كان مجتهدا في ذلك بالقياس الفقهي وله ثواب على تقدير
خطائه فيه فلا اعتراض عليه تامل فيه فانه يتناول ادق مما ذكروه في نصرة عثمان
والله المستعان قال المص رفع الله درجته ومنها انه حمى الحمى عن المسلمين
مع ان رسول الله صلعم جعلهم سواء في الماء والكلاء انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول الحمى الذي منعه رسول الله صلعم هو ان لحمى الامام لنفسه واما الحمى
لاجل انعام الصدقة وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والاجماع على جوازه واول من حمى
لاجل ابل الصدقة وخيل المجاهدين عمر بن الخطاب ثم تابعه عثمان فلا طعن انتهى اقول
من روى ذلك روى انه حمى لنفسه ولو سلم فنقول جواز ذلك يحتاج الى دليل والاجماع
الذي ادعاه الناصب خلافا لاصحابه لو صح فهو اضعف من دعوى الاجماع على خلافة
ابي بكر وما ذكره من ان اول من حمى لاجل ابل الصدقة هو عمر لا يدل على مشروعيته وعدم
قبحه اللهم الا ان يراد ان هذا الطعن ليس مخصوصا بعثمان وفيه ما فيه لانه
بعيد والجواب فالقول بانه ليس مخصوصا به غير مفيد وايضا المصنف قدس سره
لم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام وانما ذكره عند مطاعن عثمان دون مطاعن
عمر لانه زاد في عهد عثمان فالطعن متوجه عليهما كما لا يخفى قال المص
رفع الله درجته ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا
مما لا يجوز في الدين اجاب القاضي يجوز ان يكون قد اجتهد واعترضه المرتضى
بان المال [illegible] جعل الله له جهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل به عن جهته بالاجتهاد
ولو جاز ذلك لنبه الله تعو لنبيه صم لانه اعلم بمصالح العباد انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ان صح الرواية فلا شك انه عمل فيها بالاجتهاد

حمى الحمى عن المسلمين

اعطى من بيت المال

كما اجاب قاضي القضاة واعتراض المرتضى مندفع بان التغير لا يجوز بالاجتهاد
في غير محل الضرورة كما فعل رسول الله صلعم في غنائم حنين وايضا ربما كان عثمان سمع
جوازه من رسول الله صلعم فيكون عاملا بعلمه اليقين عنده ويكون حجة في العمل انتهى
اقول الرواية صحيحة ولهذا اقتصر قاضي القضاة في الجواب على تاويلها
البعيد وما ذكره من جواز تغيير سنة النبي صلعم للضرورة مدفوع اولا بمنع الضرورة فيما
فعله عثمان كيف وكان زمانه زمان التوسعة كما اعترف به الناصب سابقا وثانيا
بان ما فعله النبي صلعم في غنائم حنين من اعطاء صناديد قريش لم يكن من بيت مال الصدقة
كما حقق في موضعه فلا يصح التمثيل واما قوله وايضا ربما كان سمع جوازه من رسول الله صلعم
فهذا مع كونه مردودا بانه رمي في الظلام ولا يمكن الاقناع به في الزام الخصام مدخول
بانه لو كان كذلك لذكره عثمان عند الطعن به عليه في زمانه ولو كان لنقل وليس
فليس وايضا لو فتح باب هذا التمحل الظاهر لكان لطلحة والزبير وعائشة ومعوية
ان ينفوا البغي عن انفسهم بانهم سمعوا من النبي صلعم جواز الحرب مع علي عم بل
وجوبه وكذا اجاز لاوليائهم دفع الطعن عنهم بانهم ربما سمعوا جواز ذلك مع
انهم عن آخرهم اعترفوا ببغيهم وخطائهم في ذلك كما مر قال المص
رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض اضلاعه وعهد
عبد الله بن مسعود الى عمار ان لا يصلي عثمان عليه وعاده عثمان في مرض الموت
فقال ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال الا ادعو لك
طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا امر لك بعطائك قال منعتنيه وانا
محتاج اليه وتعطينيه وانا مستغن عنه قال يكون لولدك قال رزقهم على الله قال
استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسأل الله ان يأخذ لي منك حقي انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ضرب عثمان عبد الله بن مسعود مما لا رواية فيه
اصلا الا لاهل الرفض واجمع الرواة من اهل السنة ان هذا كذب افتراء وكيف يضرب
عثمان عبد الله بن مسعود وهو من اخص اصحاب رسول الله صلعم ومن علمائهم
نعم من جملة ما ذكره صح في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمان
فقال له اجعل عطائك بعدك لبناتك قال لا حاجة لهن فيه لاني علمتهن سورة
الواقعة بعد العشاء لم يصبهن واني سمعت رسول الله صلعم من قرأ سورة الواقعة
بعد العشاء لم يصبه فاقة انتهى اقول قد روى الضرب كثير من علماء
الجمهور كالشهرستاني في الملل والنحل نقلا عن النظام واعترف به شارح المقاصد
وشارح التجريد حيث قالا لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد
طلب مصحفه فابى ذلك مع ما فيه من الزيادة والنقصان فضربه عثمان لينقاد
هذا حاصل كلامهم وهو معارض بان اباء ابن مسعود يدل على ان المصحف الذي

ضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض اضلاعه

اراد ان يجمعه عثمان لم يكن موافقا لجمع النبي صلعم وقال سيد المحدثين في قصة قتل عثمان
من كتاب روضة الاحباب الذي الفه لبعض اكابر ذوي الاذناب ما هذه عبارته
وقبل ازين واقعه يعني واقعهٔ حكومت عبد الله بن ابي سرح در مصر وآمدن جماعتي از سكنهٔ
آن ديار بشكايت نزد عثمان از امير المؤمنين عثمان نسبت با عبد الله بن مسعود وابو ذر غفاري
وعمار بن ياسر رضي الله عنهم امور غير مناسبه واقع شده بود وقلوب قبيلهٔ بني زهره
وهذيل از جهة ابن مسعود ودلهاي بني مخزوم از قبل عمار بن ياسر وافيده بنو غفار وحلفاء
ايشان براي ابو ذر با عثمان صاف نبود الى آخره فافهم قال المص رفع
الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود على دفن ابي ذر اربعين سوطا لان اباذر لما مات
بالربذة وليس معه الا امرأته وغلامه وعهد اليهما ان اغسلاني ثم كفناني ثم ضعاني على
قارعة الطريق فاول ركب يمرون بكم قولوا هذا ابو ذر صاحب رسول الله صلعم فاعينونا
على دفنه فلما مات فعلوا ذلك واقبل ابن مسعود في ركب من العراق معتمرين فلم
يرعهم الا الجنازة على قارعة الطريق قد كادت الابل تطاها فقام اليهم العبد فقال
هذا ابو ذر صاحب رسول الله صلعم فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول
الله صلعم قال له تعيش وحدك وتموت وحدك وتبعث وحدك ثم نزل هو واصحابه
وواروه انتهى قال الناصب اقول ما ذكره من ضرب عثمان عبد الله
بن مسعود لدفنه اباذر فباطل بين البطلان لان السفهة من المغول والتركمان والاجلاف
من الاعراب والاكراد لا يضربون احدا من الناس للاعانة على دفن يهودي فكيف
برجل يسلمون انه من اصحاب الرای حتى سلمه عمر ورآه اهلا للشورى في الخلافة وهل من
شانه ان يضرب رجلا من مفتي الصحابة وعلمائهم وقرائهم وصاحب رسول الله
صلعم ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبلتين وصاحب الهجرة ومن اهل البدر وكان
سبب الضرب انك دفنت رجلا هو من اعدائي ان صحة العداوة فهذا الكلام
لو سمعه العالم بالاخبار للعن على المفتري كما يلعن مسيلمة الكذاب ثم ما رواه من
قصة ابي ذر فباطل مخالف للنصوص من اهل التاريخ فقد ذكر جميع ارباب التواريخ
في موت ابي ذر انه لما مرض بالربذة وكان ايام الحج بكت امرأته فقال ابو ذر رض
ما يبكيك قال انك تموت ولابد ان يدفنك وليس لك ثوب تكفن فيه فقال
ابو ذر لا تبك فاني سمعت رسول الله صلعم يقول انك تموت بارض فلاة وحدك و
يحضر موتك فئة من الناس يحبهم الله تعالى اذ كما قال فقوموا وانظري هل ترين
احدا فقامت وصعدت ملعة كانت هناك فرأت جماعة على المطايا تسير بهم
كالنسور فلوحت بثوبها فطاروا اليها فقالوا هل لك حاجة فقالت هل لكم في
ابي ذر صاحب رسول الله صلعم يموت ففدوه بآبائهم وامهاتهم وكان في الركب
مالك بن الحارث الاشتر فلما حضروا عنده قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

قصه اباذر غفاري

قصه موت ابي ذر بقول ناصب

عهد الى

عهد الي اني اموت بارض فلاة يحضرني فئة يحبهم الله تعالى فابشروا انكم حضرتم ثم قال
انكم لم يؤل شيئا من الامارة او الجباية او شيئا من امور الولاية ولم يكن في القوم احدا
الا وقد تولى بعض ذلك ما خلا شاب قال انا ما توليت شيئا مما ذكرت قال فانت
كفني بثوبك فمات وكفنوه ودفنوه هذا حكايت موت ابي ذر ذكره جميع ارباب التواريخ
ولم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود حضر موته ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفضة عصمنا
الله عن الكذب والعصبية انتهى اقول قد قدمنا ان ضرب عثمان لعبد الله
بن مسعود مما رواه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ومولف روضة الاحباب
فيها فالانكار والاستبعاد غير مفيد ثم انه صادق في ان السفهة والاجلاف ونحوهم
لا يضربون احدا للاعانة على دفن يهودي لكن اذا لم يكن بينهم وبين ذلك اليهودي
عداوة اما اذا كان بينهم وبينه عداوة فلا بل ربما يقتلون من اعان على دفن مسلم صالح
بل خليفة عليهم اذا كان عدوا لهم كما سمعت وطالعت في كتاب الاستيعاب
ان قتلة عثمان رجموا بالحجارة الجماعة الذين حملوا جنازته بعد ثلثة ايام الى البقيع وقد
تتبع ال عباس في صدر خلافتهم قبور الاموية ونبشوها واحرقوا ما وجدوا فيها وامثال
ذلك عن الملوك وسلاطين المسلمين ومن دونهم غير قليل وكون عثمان خارجا عن
الاجلاف اول المسئلة وعين النزاع وبالجملة الطعن في مجرد ضرب ابن مسعود وقد
صح الضرب فان كان لاجل دفن ابي ذر فذاك وان كان لغيره فلا مفيد في مدعاك
ولا ينفع وضع الخبر موافقا لهواك ومن العجب ان الناصب يريد ان يذكر رواية
تدل على براءة ذمة عثمان عن اساءته بعبد الله بن مسعود فيروي في قصة موت
ابي ذر ما يدل على اساءته لعبد الله بن مسعود وبابي ذر حيث ذكر في جملة تلك الرواية
عن لسان زوجة ابي ذر رض انها قالت في وجه بكائها عليه انك تموت ولابد ان
ندفنك وليس لك ثوب يكفن فيه الخ ولم يتنبه بان اخراج ابي ذر الى الربذة وموته
على ما وصف من المحنة والعدم والفقر مع ملاءة بيت المال واسراف بني امية منها
هل كان الا بعداوة عثمان وظلمه عليه واما ما ذكره من انه لم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود
حضر موت ابي ذر ولا دفنه فدليل على جهله بالتواريخ وان كل ما ينسبه الى التواريخ انما
هو فرية عليها من غير ان يرى شيئا وفيها ذلك لان من اعاظم العلماء العارفين
باحوال الصحابة صاحب الاستيعاب المشهور بين الناس وهو قد صرح في ترجمة ابي ذر
بالرواية الدالة على ذلك حيث قال ثم خرج ابو ذر بعد وفات ابي بكر الى الشام فلم يزل
بها حتى ولي عثمان ثم استقدمه عثمان لشكوى معوية واسكنه الربذة فمات بها
وصلى عليه عبد الله بن مسعود صادفه وهو مقبل من الكوفة مع نفر فضلاء من اصحابه
منهم حجر بن ادبر ومالك بن الحارث الاشتر وفتى من الانصار دعتهم امرأته اليه
فشهدوا موته وغمضوا عينه وغسلوه وكفنوه في ثياب الانصار انتهى وذكر ههنا

ضبران اخران صريحان فى حضور ابن مسعود للصلوة عليه فليطالع ثمة حتى يظهران المعزز
هو الشيعة او الناصبة **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار
بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد المتظلمين من اهل الامصار على قتله
وكان يقول قتلناه كافرا وسبب قتله انه كان فى بيت المال بالمدينة سفط فيه
حب جوهر فاخذ منه عثمان فحلى به اهله فاظهر الناس الطعن عليه فى ذلك وكلموه بالردى
حتى اغضبوه فقال لنا خذن حاجتنا من هذا الفى وان رغمت انوف اقوام امير المؤمنين
اذن تمنع من ذلك ويحال بينك وبينه فقال عمار اشهد الله ان انفى اول راغم
من ذلك فقال عثمان على يا ابن سمية خذوه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشى عليه
ثم اخرج فحمل حتى ادخل به منزل ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر والمغرب فلما افاق
توضأ وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من اصحاب رسول الله صلعم
كتب كتابا عددوا فيه احداث عثمان وخوفوه به واعلموه انهم مواثبوه ان لم
يقلع فجاءه عمار به فقراء منه سطرا قال اعلى تقدم من بينهم ثم امر غلمانه فمدوا بيديه
ورجليه ثم ضربه عثمان على مذاكيره فاصابه فتق وكان ضعيفا كبيرا فغشى عليه وكان
عمار يقول دايما ثلثة يشهد على عثمان بالكفر وانا الرابع ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون وقيل لزيد بن ارقم باى شيء كفرتم عثمان فقال بثلث
جعل المال دولة بين الاغنياء وجعل المهاجرين من اصحاب رسول الله صلعم
بمنزلة من حارب الله ورسوله وعمل بغير كتاب الله وكان حذيفة يقول ما فى عثمان
بحمد الله اشك لكننى اشك فى قاتله لا ادرى اكافر قتل كافرا ام مومن خلص
اليه النية حتى قتله هو افضل المومنين ايمانا مع ان النبى صلعم كان يقول عمار جلدة
ما بين العين والانف وقال ما لهم ولعمار يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال
من عادى عمارا عاداه الله ومن ابغض عمارا ابغضه الله واى ذنب صدر من عمار واى
كلام غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل وقد كان الواجب اقلاع عثمان عما كان
يوخذ عليه فيه او يعتذر بما يزيل الشبهة عنه انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول ذكر فى هذا الفصل من المزخرفات ما يشهد السماء والارض على كذبه
وضرب عمار بن ياسر مما الرواية به فى كتاب من الكتب ونحن نقول فى جملة ان هذه
الاخبار وقايع عظيمة يتوفر الدواعى على نقلها وروايتها اترى جميع ارباب الروايات
سكتوا عنه الا شرذمة يسيرة من الروافض ولقد صدق مامون الخليفة حيث قال
اربعة الزهد فى المعتزلة والمروة فى اصحاب الحديث وحب الرياسة فى اصحاب الراى
والكذب [illegible] كذب ما ذكره بين ولم لم يثبت هذه المزخرفات التى لا يجرى
فيه تاويل البتة [illegible] يدعى انه يروى كل شيء من صحاحنا ثم ما ذكر من كلام
حذيفة وزيد بن ارقم فى تكفير عثمان بعد قتله فنقول العق جميع ارباب التواريخ

ان عثمان فى الليلة التى قتل صبيحتها ختم القراءة فى الركعتين فلما فرغ من صلوة الصبح
اخذ يقرء من المصحف فلما قتلوه وقع قطرة دمه على قوله تعالى فسيكفيكهم الله
وهو السميع العليم اترى حذيفة وزيد بن الارقم يكفران من هذه عبادته ثم انهم سمعوا
من رسول الله صلعم على المنبر مرارا اما على عثمان ما فعل بعد اليوم فنعلم ان كل
ما ذكره فى تكفيره كذب صراح عاقبه الله بكذبه على الخلفاء انتهى **اقول**
قد تقدم انه اشار الى قصة عمار مولف روضة الاحباب وصرح به موافقا لما رواه
المص اعثم الكوفى فى كتاب الفتوح وهو غير متهم فى دين اهل السنة كما يظهر من مطالعة
كتابه وهو الذى قال فى بعض مواضع كتابه ان ههنا اخبار وروايات صحيحة لم اذكرها
لئلا يتخذها الشيعة حجة علينا وبالجملة المزخرفات لا توجد الا فى كتب اهل السنة
والجماعة والمص انما ينقل من هناك كما يشهد به السماء والارض والعالم بالنقل ولم يدع
المص انه يقتصر فيما يذكره على النقل من الكتب الذى سموها بالصحاح وانما ادعى النقل
عن كتبهم سواء سموها بالصحاح او سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التى
سموها بالصحاح مرارا فقد كان نعم نقل المزخرفات من صحاحهم السقيمة اولى لكن انما لم
يفعل المص ذلك لان وضع تلك الصحاح على ذكر الموضوعات على رسول الله صلعم
قولا وفعلا وما احدثه عثمان بعد رسول الله صلعم لا يمكن وضعه رسول الله حتى يوضع
فيها بل يذكر مثل هذا فى تواريخهم وسيرهم كتاريخ البخارى والطبرى وابن الجوزى
وابن كثير واليافعى والجزرى وامثالهم ولو امكنهم وضع مثل ذلك فى صحاحهم ايضا
بحيث لا يطلع الخصم على فساده لما قصروا فى وضعه كما وضعوا على رسول الله صلعم
اخباره عن قتل عثمان مظلوما ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه تتمة حكم الذهبى
بكذبه كما سياتى ان شاء الله تعالى واما ما نقله عن المامون من انه قال الكذب فى الروافض
فلو صح كان مراده من الروافض جماعة من الزيدية او الاشاعرة او ساير اهل السنة
والجماعة لانهم الرافضون للحق لا الشيعة الامامية كيف والمامون من ملوك
الشيعة وعلمائهم وممن علم بالدليل ان الخلافة حق على ع واولاده ولهذا اراد
ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام على بن موسى الرضا ع وممن صرح بتشيع مامون
من ثقات اهل السنة الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامى فى تاريخه ويؤيده ما ذكره
اليافعى فى ترجمة يحيى بن اكثم القاضى من تاريخه بان المامون عبر عن عمر بن الخطاب
بالجعل عند الرد عليه فى نهيه عن جل المتعة فلتطلب ذلك فى تاريخهما حتى ياتيك
اليقين واما ما ذكره من اتفاق جميع ارباب التواريخ على ان عثمان فى الليلة التى
قتل صبيحتها ختم القران فى الركعتين انه فباطل موضوع كما سبقه وقد صرح
الذهبى بوضعه ونقل عنه ذلك ابن الحجر فى صواعقه ثم قال واما اخباره صلعم
بقتله فصحيح انتهى واما عبادته فى تلك الليلة لو صحة فقد كانت كايمان فرعون

عند الغرق ولنعم ما قال له محمد بن عند اشرافه على قتله ورفع عثمان المصحف الذي
كان عنده ودعا محمدا الى العمل بما فيه حيث قال له الآن وقد عصيت قبل وكنت
من المفسدين وبهذا يندفع ايضا استبعاد الناصب عن حذيفة وزيد تكفيرهما لعثمان
كما لا يخفى ثم ما اختراه من ختم عثمان في تلك الليلة القرآن في ركعتين ينافي ما روي عنه
في روضة الاحباب وغيره من انه كان في سوء الحفظ والعي الى غاية عجز عن قراءة
خطبة هياها لاول يوم صعد على منبر الخلافة حيث قال بسم الله الرحمن الرحيم
ايها الناس سيجعل الله بعد عسر يسرا وبعد عي نطقا وانكم الى امام فعال احوج منكم
الى امام قوال اقول واستغفر الله لي ولكم وفي رواية انه نسي بسم الله ايضا فقال الحمد لله
وانسد عليه طريق التكلم وفي رواية قال ان اعش فاتكم الخطبة على وجهها فتامل
فان الفكر فيه طويل ثم لا ادري انه من اين وصل الى الناصب واخوانه من ارباب
التواريخ ان عثمان ختم القران في تلك الليلة وانه وقع قطرة من دمه على تلك
الآية منه ومن الذي اخبرهم بوقوع ذلك في تلك الحال الذي هرب اصحابه
من عنده ولم لا يجوز على تقدير رؤيتهم بعد قتله وقوع قطرة الدم على تلك الآية
ان يكون ذلك قطرة من دم غيره وضعها مروان على تلك الآية من مصحفه
ليعد ذلك من كراماته لابد لنفي هذا واثبات ذلك من بيان قال المص
رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابي ذر مع تقدمه في الاسلام حتى ضربه ونفاه
الى الربذه اجاب قاضي القضاة باحتمال انه اختار لنفسه ذلك فاعترضه
السيد المرتضى بان المتواتر من الاخبار خلاف ذلك لان المشهور انه نفاه اولا
الى الشام فلما شكى معوية منه استقدمه الى المدينة ثم نفاه الى الربذه وروي
ان عثمان قال يوما الجوز للامام ان ياخذ من المال فاذا ايسر قضى فقال كعب
الاحبار لا باس بذلك فقال ابوذر يا ابن اليهوديين اتعلمنا ديننا فقال عثمان
قد كثر اذاك لي وتولعك باصحابي الحق بالشام فاخرجه اليها فكان ابوذر ينكر
على معوية اشياء يفعلها فبعث اليه معوية بثلثمائة دينار فردها عليه وكان
ابوذر يقول والله لقد حدثت اعمال ما اعرفها والله ما هي في كتاب الله ولا سنة
والله اني لارى حقا يطفى وباطلا يحيى او صادقا مكذبا واثرة بغير تقى وصالحا مستاثرا
عليه فقال حبيب بن مسلمة الفهري لمعوية ان اباذر افسد عليكم الشام فتدارك اهله
ان كان لكم فيه حاجة فكتب معوية الى عثمان منه فكتب عثمان الى معوية اما بعد
فاحمل جندبا الي على اغلظ مركب واوعره فوجهه مع من سار به ليلا ونهارا وحمله
على بعير ليس [illegible] الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط لحم فخذيه من الجهد فبعث
اليه عثمان وقال [illegible] رض شئت فقال ابوذر بمكة فقال لا قال بيت المقدس
قال لا ولكن مسيرك الى الربذة فلم يزل بها حتى مات وروى الواقدي ان اباذر لما دخل

على عثمان قال له لا انعم الله بك عينا يا جنيدب فقال ابوذر انا جندب وسماني رسول
الله صلعم سماني به على اسلمي فقال عثمان انت الذي تزعم انا نقول ان يد الله مغلولة
وان الله فقير ونحن اغنياء فقال ابوذر لو كنتم لا تزعمون لانفقتم مال الله في عباده
ولكني اشهد اني لقد سمعت رسول الله صلعم يقول اذا بلغ بنوا ابي العاص ثلثين رجلا
جعلوا مال الله دولا وعباد الله خولا ودين الله دخلا فقال للجماعة هل سمعتم هذا من
رسول الله صلعم فقال علي عم الحاضرون سمعنا رسول الله صلعم يقول ما اظلت الخضراء
ولا اقلت الغبراء على ذي لهجة اصدق من ابي ذر فنفاه الى الربذه وروى الواقدي
ان ابا الاسود الدئلي قال كنت احب لقاء ابي ذر لاساله عن سبب خروجه فنزلت
الربذة فقلت له الا تخبرني خرجت من المدينة طايعا ام اخرجت فقال كنت في ثغر
من ثغور المسلمين اغني عنهم فاخرجت الى المدينة فقلت اصحابي ودار هجرتي
فاخرجت منها الى ما ترى ثم قال بينا انا ذات ليلة نايم في المسجد اذ مر بي رسول الله
صلعم فضربني برجله وقال لا اراك نايما في المسجد قلت بابي انت وامي غلبتني
عيني فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اذن الحق بالشام
فانها ارض مقدسة وارض بقية الاسلام وارض الجهاد فقال كيف تصنع اذا
اخرجوك منها فقلت ارجع الى المسجد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت
آخذ سيفي فاضرب به فقال صلعم الا ادلك على خير من ذلك انسق معهم حيث ساقوك
وتسمع وتطيع فسمعت واطعت وانا اسمع واطيع والله ليلقين الله عثمان وهو آثم
في حقي فكيف يجوز مع هذه الروايات الاعتذار بما قاله القاضي انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول خروج ابي ذر على ما ذكره ارباب الصحاح وذكره الطبري
وابن الجوزي وغيره من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام وكان مذهب ابي ذر
ان قوله تع والذين يكنزون الذهب والفضة محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة
حرام وان اخرجوا زكوته ومذهب عامة الصحابة والعلماء بعدهم انها منسوخة بالزكوة
فكان ابوذر يقرر مذهبه في الآية واتفق انه حضر عند معوية وكان كعب الاحبار
حاضرا عند معوية وكان ابوذر يقرر مذهبه في الآية فقال كعب الاحبار هذه منسوخة
بالزكوة فاخذ لحي بعير وضرب به راس كعب الاحبار فشجه موضحة فكتب معوية
الى عثمان يشكوا اباذر فكتب معوية الى عثمان الى ابي ذر يطلبه الى المدينة فجاء ابوذر
الى المدينة ونصحه عثمان بحسن العشرة مع الناس وان الناس اليوم ليسوا كزمن رسول
الله صلعم وفيهم البر والفاجر اليوم فقال ابوذر اني استاذن منك ان الحق بفلاة
من الارض فخرج من المدينة حاجا او معتمرا فلما قضى نسكه رجع وسكن بالربذه هذا
حكاية سكون ابي ذر بالربذه ولا اعتراض فيه على عثمان واتفق ارباب الصحاح من التواريخ
على ما ذكرنا فتم اعتذار القاضي لانه جرى على ما ذكره عامة المورخين ومخالفة الواقدي

فی بعض النقول لایقدح فیما ذهب الیه العامة انتهى اقول اولا ان ماذکره
من حکایة خروج ابی ذر ونسبته الی الصحاح والی الطبری وابن الجوزی وغیره من ارباب
صحة الخبر لیس عنه فی شیئ من ذلک اثر ثم وصفه الطبری ههنا بانه من ارباب
صحة الخبر ینا قض ما ذکره سابقا عند نقل المص عن الطبری تقصد ابی بکر وعمر لاحراق
بیت فاطمة علیها السلام حیث قال ان الطبری صاحب التاریخ رافضی متعصب
هجره علمای بغداد وهجروا کتبه ورو ایاته واخباره ثم اختلف بالایمان المغلظة انه
لم یر هذا الکذاب تاریخ الطبری ولم یجی الی عراق العجم من نسخه شیئ وما اشتهر
بین الناس من مجلدة الفارسیة الموسومة بتاریخ الطبری غیر ذلک التاریخ فان
ذلک علی ما صرحوا به یبلغ عشرین مجلدات لکنه لما علم الناصب تعذر تحقق هذه
الکتب فی اکثر البلاد سیما فی العراق و ماوراء النهر الذی الف فیه هذا الجرح المیشوم
علیه وعلی اصحابه احال علی المحال ورام به اظهار التفصی عن الاشکال عند من کان حوله
من القاصرین الجهال وبالجملة الذی قرره ههنا من قصة خروج ابی ذر کلمات زورها
وضعها لترویج مرامه فان مولف کتاب الملل والنحل صرح بان عثمان نفی اباذر
الی الربذه وکذا صرح سید المحدثین فی روضة الاحباب بذلک وقال ان عثمان
حکم باخراج ابی ذر وقال له ای موضع الحجاز ابغض الیک فقال الربذه فامره عثمان
بالخروج الیه انتهى حاصل ما ذکره هذا الکتاب متداول قریب التناول یوجد
فی کل بلد فلیطالع ثمه وایضا یدل علی خلاف ما ذکره الناصب ما ذکره فخر الدین
الرازی فی هذا المقام من تفسیره حیث قال فی قوله تعه والذین یکنزون احتمالات
ثلث یحتمل ان یکون المراد کلاما مبتداء علی ما قال بعضهم المراد منه کل من کنز المال
ولم یخرج منه الحقوق الواجبة سواء کان من الاحبار والرهبان اوکان من المسلمین
ولاشک ان اللفظ محتمل لکل واحد من هذه الوجوه الثلث روی عن زید بن وهب
قال مررت بالربذه فقلت یا اباذر ما انزلک هذا البلاء فقال کنت بالشام
فقرات والذین یکنزون الذهب والفضة فقال معویة هذه الایة فی اهل
الکتاب فقلت انها انزلت فینا وفیهم فصار ذلک سببا للوحشة بینی وبینه
فکتب الی عثمان ان اقبل الی فلما قدمت المدینة الی اخره والتحقیق ان اباذر انما کان
یتلوا هذه الایة علی عثمان تعریضا له علی الکنازة مال بیت المال متوقفا صرفه الی
مصارفه الشرعیة ان بین ابی ذر وکعب الاحبار لیس شیئ مما ذکره القوم وانما الذی
جری بینهما ما روی بطریق اهل البیت علیهم السلام ان اباذر وعثمان تنازعا
فی عهد رسول الله صلعم فقال عثمان کل مال من ذهب او فضة یدار ویعمل ویتجر به
ففیه الزکوة اذا حال علیه الحول فقال ابوذر اما ما اتجر به اودیر وعمل به فلیس فیه
الزکوة انما الزکوة فیه اذا کان رکازا کنزا موضوعا فاذا حال علیه الحول فعلیه الزکوة

فاختصما

فاختصما الی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فقال ع القول ما قال ابوذر انتهى وثانیا
ان ما ذکره من ان مذهب عامة الصحابة والعلماء ان کنز الذهب والفضة
لیس بحرام ان اخرجوا زکوته مخالف لما ذکر فی هذا المقام من تفسیر الرازی ایضا
حیث نسب القول المخالف لما نسب الی ابی ذر الی الاکثر لا الی العامة حیث
قال اختلف علماء الصحابة فالمراد بهذا الکنز المذموم فقال الاکثرون هو المال الذی
لم یود زکوته وقال عمر بن الخطاب ما ادی زکوته فلیس بکنز وقال ابن عباس
فی قوله ولا ینفقونها فی سبیل الله یرید الذین لایؤدون زکوة اموالهم قال القاضی
تخصیص هذا المعنی بمنع الزکوة لاسبیل الیه یرید الذین لایودون زکوة اموالهم
قال القاضی تخصیص هذا المعنی لمنع الزکوة لاسبیل الیه بل الواجب ان یقال
الکنز هو المال الذی ما اخرج منه ما وجب اخراجه ولا فرق بین الزکوة وبین ما یجب
من الکفارات وبین ما یلزم من نفقة الحج وبین ما یجب اخراجه فی الدیون و
الحقوق والانفاق علی الاهل والعیال وضمان المتلفات واروش الجنایات
فیجب فی کل هذه الاقسام ان یکون داخلا فی الوعید والقول الثانی ان المال
الکثیر اذا جمع فهو الکنز المذموم سواء ادیت زکوته اولم تود واحتج الذاهبون
الی هذا القول بعموم هذه الآیة ولاشک ان ظاهره دلیل علی المنع من جمع المال
فالمصیر الی ان الجمع مباح بعد ترک ظاهر هذه الآیة لایصار الیه الابدلیل منفصل
واحتج الذین [illegible] القول الاول علی صحة قولهم بقوله صلعم ما ادی زکوته فلیس
بکنز وهذا الحدیث مخصص لعموم هذه الآیة انتهى واما ما ذکره من ان مخالفة الواقدی
لعامة اصحابه وموافقته مع الشیعة یکفی فی استظهار الامامیة علی قدحهم فی عثمان
کما مر وجهه مرارا ولان الظاهر ان ما نقله الواقدی من اکابر اهل السنة هو الحق وما نقله
العامة قد وضعوها کما هو دابهم لترویج حال عثمان امامهم بعد ما وصل الیهم طعن
الشیعة علیه بمثل ما نقله الواقدی قال المص رفع الله درجته ومنها انه
عطل الحد الواجب علی عبید الله بن عمر بن الخطاب حیث قتل الهرمزان مسلما
فلم یقده به وکان امیر المومنین علی ع یطلبه کذلک قال القاضی للامام ان یعفوا
ولم یثبت ان امیر المومنین ع کان یطلبه لیقتله بل لیضع من قدره اجاب المرتضی
بان لیس له ان یعفوا وله جماعة من فارس لم یقدموا خوفا وکان الواجب ان
یومنهم عثمان حتی یقدموا ویطلبوا بدمه ثم لو لم تکن له ولی لم یکن لعثمان العفو اما
اولا فلانه قتل فی ایام عمر وکان هو ولی دم وقد اوصی عمر بان یقتل عبید الله
ان لم یقم البینة العادلة علی الهرمزان وحقیقته انه امر ابا لؤلؤه غلام المغیرة بن شعبه
بقتله وکان وصیته بذلک الی اهل الشوری فلما مات عمر طلب المسلمون من عثمان
قتل عبید الله کما اوصی عمر فدافع وعللهم وحمله الی الکوفة واقطعه بها دارا

فی بعض النقول لایقدح فیما ذهب الیه العامة فظاهر البطلان بل مخالفة نصف الواقدی م

وارضا فنغم المسلمون منه ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق لجميع
المسلمين فلا يكون للامام العفو عنه وامير المومنين ع انما طلبه ليقتله لانه مر عليه
يوما فقال له امير المومنين ع والله لين ظفرت بك يوما من الدهر لاضربن عنقك
فلهذا اخرج مع معوية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قصة هرمزان
وعبيد الله قبل ان ينصب عمر بايام انه مر على دار الهرمزان فرآه جالسا على باب
داره وعنده العلوج من الاعجام ومنهم ابو لؤلوة غلام المغيرة بن شعبة فقام الهرمزان
لعبيد الله فوقع من حجره المغول الذي قتل ابو لؤلوة به عمر وكان مغولا ذا راسين
قال عبيد الله الهرمزان عن ذاك المغول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر
وجدوا ذاك المغول في يد ابو لؤلوة وبه ضرب عمر فلما رجعوا من دفن عمر
عاد عبيد الله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان يتهمه بالمشاركة في
القتل هذا ما كان من امر قتيل الهرمزان على ما ذكره ارباب صحاح التواريخ ونقله
الطبري وغيره واتفقوا ان قتل عبيد الله الهرمزان كان بعد دفن عمر بلا خلاف
بين ارباب التواريخ فتم جواب قاضي القضات بان الامام له العفو فعفى
عثمان عن عبيد الله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر ان الواجب كان ان
يومن اولياء دم الهرمزان حتى يطلبوا دمه فان من المعلوم ان الهرمزان لم يكن له
ولي لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا بالمدينة كساير العلوج واما ما ذكر
ان امير المومنين كان يطلبه ليقتله فالجواب ما اجاب القاضي انه لم يثبت
ان امير المومنين ع كان يطلبه للقتل بل للايذاء والتعذير والتعنيف وما ذكر
المرتضى ان امير المومنين كان يطلبه ليقتله بدليل انه قال له لين ظفرت بك
يوما لاضربن عنقك فهذا الكلام يجوز ان يذكره امير المومنين للتعنيف والزجر
الذي كان يطلبه لاجله لئلا يعود على مثل ذلك الفعل وامثال هذه الامور
ناجزة من زمان طويل والاصل حمله على الصحة لان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى
لم يجر الا بحق انتهى اقول ما ذكره في تقرير قصة هرمزان فيه زيادات
واختراعات ليس لها في شيء من كتب التاريخ اثر وبعضهم مما ذكره ايضا ان
قتل هرمزان انما كان لمجرد التهمة والمشاركة مع ابي لؤلؤة في العجمة واستصحاب
كل منهما المغول الشبيه بالآخر ويدل عليه ايضا ما رواه صاحب الاستيعاب في العلة
الباعثة لابي لؤلوه على قتل عمر حيث قال ذكر الواقدي اخبرني نافع عن ابي نعيم
عن عبد الله بن الزبير عن ابيه قال غدوت مع عمر بن الخطاب الى السوق وهو
متكي على يدي فلقيه ابو لؤلوة غلام المغيره بن شعبه فقال الا تكلم مولاي يضع
عني من خراجي قال كم خراجك قال دينار قال ما ارى ان افعل انك لعامل محسن
وما هذا بكثير ثم قال له عمر الا تعمل لي رحى قال بلى فلما ولى قال له ابو لؤلوه لاعملن

لك رحى يتحدث بها ما بين المشرق والمغرب قال فوقع في نفسي قوله فلما كان
في النداء لصلوة الصبح خرج عمر الى الناس يوذنهم للصلوة قال ابن الزبير وانا في
مصلاي واضطجع له عدو الله ابو لؤلؤة فضربه بالسكين ست طعنات احديهن
من تحت سرته وهي قتلته الى آخر الرواية ولو سلم عدم وصية عمر بقتل عبيد الله
ان لم يقم البينة على هرمزان فيبقى اعتراض عدم جواز العفو مع وجود جماعة
من اوليائه كما ذكره المرتضى قدس سره وما ذكره الناصب في دفع ذلك من انه
لم يكن لهرمزان ولي لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا في المدينة ففيه من التمحل
التعليل العليل ما لا يخفى اذ لا يقتضي شيئ من كونه ملك الاهواز وكونه غريبا في المدينة
ان لا يكون له مع معظم شانه احد من اوليائه بل كونه ملكا للاهواز ان يكون
له اهل واولاد واخوان ولو في الاهواز واما ما ذكره في تاويل قول امير المومنين ع
لعبيد الله لاضربن عنقك فالجواب عنه اولى كما لا يخفى واما ما ذكره من ان العلماء
قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق فالظاهر ان القايل بهذا علماء اهل السنة
وامثالهم من المجبرة والملاحدة والمباحية فانهم لما رأوا انفسهم عاجزين عن
اصلاح قبايح اسلافهم وقصدوا التمهيد عذر لانفسهم فيما ارتكبوه من المنهيات
قرروا هذا العذر البارد وربما نسبوه الى بعض اكابر الصوفية وهل يقول عاقل
معترف بحقية التكاليف من الامر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام
ان الزنا واللواطة والسرقة وامثالها الجارية في كل زمان قد جرت بحق وهل هذا
الا خلاعة عن الدين ودخولا في حزب الملحدين قال المصنف رفع الله درجته
ومنها ان الصحابة تبرءوا منه فانهم بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه ولا انكروا
على من اجلب عليه من الامصار بل اسلموه ولم يدفعوا عنه بل اعانوا عليه
ولم يمنعوا من حصره ولا من قتله مع تمكنهم من ذلك وروي عن امير المومنين ع
انه قال الله قتله وانا اي انا مع الله احكم بما حكم الله به وروى الواقدي
ان اهل المدينة منعوا من الصلوة عليه حتى حمل بين المغرب والعتمة ولم يشهد
جنازته غير مروان وثلثة من مواليه ولما احسوا بذلك رموه بالحجارة وذكروه
بسوء الذكر ولم يقع التمكن من دفنه الا بعد ان انكر امير المومنين المنع من دفنه
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما قوله ان الصحابة تبرءوا منه
فهذا امر غير ثابت لان اكبر الصحابة كان امير المومنين ع وقد اتفق جميع ارباب
التواريخ ان امير المومنين حين حاصروا عثمان في الدار بعث اليه الحسن والحسين
ومحمد بن الحنفية واولاد جعفر شاكين في السلاح ليعينوه فطلبهم عثمان وانشدهم
بالله ان يرجعوا وقال لهم ان النبي صلعم عهد الي اني ادخل الجنة على بلوى اطيبه و
انا اصبر واحتسب فارجعوا كما روي في الصحاح عن ابي سهلة قال قال لي عثمان

يوم الدار ان رسول الله صلعم قد عهد الي عهدا وانا صابر عليه فكيف يقال ان الصحابة
سلموه الى من اجلب عليه من الامصار ولم يدفعوا عنه وقد ثبت ان امير المومنين ع
اعانه باولاده وافلاذ كبده وهذا مما اتفق عليه الرواة ولا شك ان عثمان
كان اماما مظلوما شهيدا وهو كان على الحق واعداؤه على الباطل كما روي في الصحاح
عن مرة بن كعب قال سمعت رسول الله صلعم وذكر الفتن فقربها فمر رجل متقنع
في ثوب فقال هذا يومئذ على الحق فقمت اليه فاذا هو عثمان بن عفان قال
فاقبلت عليه بوجهه فقلت هذا قال نعم وروي في الصحاح عن ثمامة بن
حزن القشيري قال شهدت الدار حين اشرف عليهم عثمان فقال انشدكم
الله تعـ والاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلعم قدم المدينة وليس بها ماء
يستعذب غير رومة فقال من يشتري بير رومة ويجعل دلوه مع دلاء المسلمين
بخير له منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اشرب
منها حتى اشرب من ماء البحر قالوا اللهم نعم فقال انشدكم الله والاسلام هل
تعلمون ان المسجد ضاق باهله فقال رسول الله صلعم من يشتري بقعة فلان فيزيدها
في المسجد بخير له منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان
اصلي فيها ركعتين قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله تعـ والاسلام هل تعلمون
اني جهزت جيش العسرة من مالي قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله تعـ والاسلام
تعلمون ان رسول الله صلعم كان على ثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى
تساقطت حجارته بالحضيض فركضه برجله قال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق
وشهيدان قالوا اللهم نعم قال الله اكبر شهدوا واني شهيد ورب الكعبة
ثلثا هذه روايات الصحاح وقد ثبت من نصوص رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان عثمان شهيد ثم جاء البوال الذي استوى قوله وبوله فجعله كالكفار ولا يقبل
دفنه مع المسلمين اف له وتف والصفع على رقبته بكل الكف والعجب من
هذا انه يتهم على امير المومنين انه شارك في قتل عثمان وقد ذكر صاحب كتاب
نهج البلاغة في مواضع من كلامه ع انه كان تبرأ من قتل عثمان غاية التبري وكان
اشد الاشياء على امير المومنين ان يشاركه احد في قتل عثمان حتى انه قال لو اني اعلم
انه يذهب من صدور بني امية الوهج من مشاركتي في قتل عثمان لحلفت لهم بين
الركن والمقام خمسين حلفة اني ما شاركت في قتل عثمان ولا رضيت به ولا امرت
به وهذا كان من مبالغة امير المومنين في عدم مشاركته في قتل عثمان وهو نسبه
الى المشاركة فامير المومنين وساير الانبياء والمرسلين خصوم ذلك الرجل
فيما ادعاه واما ما ذكر انه لم يصل عليه احد الا مروان وبعض الموالي فانه كاذب
في هذا الكلام فان كلهم اتفقوا على ان مروان جرح يوم الدار جراحة عظيمة حتى

خاف

خاف انقطاع رقبته فهرب الى الشام وهو مجروح فكيف حضر في جنازة عثمان
واما عدم صلوة الصحابة على عثمان فانه كان ايام الهرج واجلاف الامصار استولوا
على المدينة وهم قتلوا عثمان وكان الصحابة يخافون منهم ان يحضروا جنازة عثمان
حتى ان امير المومنين ع هرب منهم والتجأ الى حايط من حوايط المدينة كما هو المذكور
في التواريخ انتهى اقول التبري عن احد انما يظهر بالقول او الفعل وقد استدل
المصـ على تبري الصحابة عن عثمان بتركهم اياه بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه الخ وقد روى
هذا صاحب الاستيعاب باسناده المنتهي الى مالك انه قال لما قتل عثمان القي
على مزبلة ثلثة ايام فلما كان من الليل اتاه اثنى عشر رجلا فيهم حويطب
بن عبد العزى وحكيم بن حزام وعبد الله بن الزبير وجدي مالك بن ابي عامر فاحتملوه
فلما صاروا به الى المقبرة ليدفنوه ناداهم قوم والله لئن دفنتموه ههنا لنخبرن الناس
غدا فاحتملوه وكان على باب وان راسه على الباب يقول طق طق حتى صاروا به
فدفنوه في نواحي البقيع انتهى وترجمته مذكورة في روضة الاحباب ويدل على ما ذكره المصـ
ايضا ما قاله العلامة قطب الدين الشيرازي في شرحه على مختصر ابن الحاجب عند الكلام
في جواز قبول خبر المبتدع من ان بعض الصحابة كعمار بن ياسر وعدي بن حاتم والاشتر
النخعي اعتقد واستيجاب عثمان لما جرى عليه انتهى واقوى دلالة ما ذكره الناصب
بعيد ذلك غافلا عن مناقضته لما ذكره ههنا فان الفصل الاخير الذي رواه من مناشدة
عثمان بقوله انشدكم الله تعـ والاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلعم كان على ثبير
مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل الخ لفا مضمونه بوقوعه لدى النبي صلعم
والثلثة من اصحابه فقط مما لا يطلع عليه الا خواص الصحابة دون الاجلاف
والاوباش الواردين من البلدان والامصار بل لا علم لهولاء بمضمون تلك
المناشدات حتى يحتج عثمان بها عليهم فتعين ان يكون المخاطب بها الصحابة الذين
تبرؤا عنه كما ذكره المصـ قدس سره بهذا انقلع عرق انكار بعض المتعصبين القايلين
بان احدا من الصحابة لم يرتكب محاصرة عثمان ولا قتله ولا رضي به فاحفظه فانه
بذلك حقيق واما ما ذكره من بعث امير المومنين ع اولاده الكرام لاعانة عثمان
فوجه فانما كان الغرض الاصلي منه دفع عموم الفتنة بقدر الامكان وترحما على
من كان في دار عثمان من النساء والاطفال والصبيان لا انه لم يكن مجوز القتل
عثمان وقد ادى شهرة تجويزه ع لقتل عثمان الى ان نسب اليه المتعصبون الناصبون
من خوارج ما وراء النهر فتواه بقتل عثمان واجمعوا في زمان سلطنة الامير الاعظم
تيمور كوركان على كتابة محضر مشتمل على انه يجب على جميع الناس ان يبغضوا علي
بن ابي طالب ولو بمقدار شعيرة لانه افتى بقتل عثمان وكلفوا الامير ان يروج ذلك
في مملكته فوفق الله تعـ الامير على ان اوقف موافقته في ذلك على موافقة الشيخ العالم

العارف الموحد الربانی زین الدین ابی بکر التایبادی قدس سره فلما ارسلوا الیه
ذلک للمحضر کتب علی ظهره ما معناه ویل لعثمان افتری علی المرتضی باحاطة دمه واما
ما ذکره الناصب من نفی الشک عن حقیة عثمان وبطلان اعدائه فباطل لما اوضحناه
من اجماع الصحابة علی قتله اکثر من اجماعهم علی خلافة ابی بکر وعمر والروایات
التی ذکرها الناصب علی تقدیر تسلیم صحتها وصلاحیة الاحتجاج بها علی الشیعة لایعارض
الاجماع علی ان الراوی فی الروایة الاولی مرة بن کعب وهو کما فی الاستیعاب کان
یروی فی فضایل عثمان وفی کلامه اشارة الی ان روایاته موضوعة منحصرة فی فضایل
عثمان والراوی فی الثانی ثمامة بن حزن وقد قال السمعانی فی کتاب الانساب انه
یروی عن عایشة وقدم علی عمر بن الخطاب فلم یکن من الصحابة وکفی فی کذبه روایته
عن عایشة وما تضمنه المناشدة الاخیرة من استعداد النبی صلعم فی دفع الخوف
والبلیة بذکر ابی بکر وعمر وعثمان وقد انکر الناصب مثل هذا فیما مر من حدیث
المباهلة فتذکر ثم اقول ان ثمامة الراوی لغایة تعصبه وغلوه فی محبة عثمان لم یذکر
جواب المسلمین المحاصرین لعثمان فی ذلک فانهم قالوا فی جواب مناشدته
ان النبی صلعم لو قال ذلک بمکان کقوله من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة
وقد علم منه صلعم ان کل ذلک انما یجب بشرایطها ومنها الایمان وانت قد خلعت
ربقة الایمان بما اتیت به من الکفر والعدوان واما ما ذکره من ان المصنف یتهم امیر المومنین ع
انه شارک فی قتل عثمان فریة بلا مریة لان الروایة رواها المصنف صحیحة فی من امیر المومنین ع
انما نسب الی الله تعالی من المشارکة الحکمیة المعنویة فی قتل عثمان دون المباشرة
الظاهریة وقد نص ع علی ذلک بقوله الله قتله وانا معه واوضحه وفسره المصنف بقوله
ای وانا مع الله احکم بما حکم الله به فاین ایهام المصنف لامیر المومنین ع بمشارکته فی مباشرة
قتل عثمان کما توهم الناصب وما ذکره الناصب من کلام نهج البلاغة وانه ع کان
یتبرا من قتل عثمان صریح فی تبریه عن مباشرة قتله والتجهیز له وهذا لا ینافی ما ذکره المصنف
من قول امیر المومنین ع الله قتله وانا معه کما لا یخفی واما ما ذکره ان المصنف کاذب
فی نسبة هذا القول قوله ع انه لم یصل احد علی عثمان الا مروان وبعض الموالی فقبیح
انه کاذب فی نسبة هذا القول الی المصنف لان المصنف لم یقل انه لم یصل علیه احد الا مروان
الخ بل قال لم یشهد جنازته غیر مروان الخ وهو اعم من عدم الصلوة علیه علی ان
الصلوة علی جنازته انما وقع فی داره لا فی صحراء یقتضی الحرکة الیها حتی یستبعد ذلک
عن مروان حال جراحته انما وقع فی داره مع انه لیس فی الاستیعاب سوی انه ضرب
یوم الدار علی قفاه فخر لفیه ولا یعلم من ذلک صیرورته بالسیف بل لا یعلم منه
جراحة فضلا عن خوف انقطاع رقبته کما زعمه الناصب ویدل علی کذب
هذا الزعم ایضا واما ذکره من هرب مروان الی الشام ان واقعة الجمل قد کانت

بعد

بعد ایام قلیلة من قتل عثمان وبیعة علی ع وهو کان مع طلحة والزبیر فی تلک الواقعة
کما ذکر فی الاستیعاب حیث قال فی ترجمة طلحة وانه رمی بسهم ان الذی رماه
مروان بن الحکم فقتله وقال لا اطلب بثاری بعد الیوم وذلک فیما زعموا کان ممن
حاصر عثمان واشتد علیه ولا اختلاف العلماء الثقات فی ان مروان قتل طلحة
یومئذ وکان فی حزبه [illegible] من طرق اخر ترکناها رعایة للاختصار
وفی بعضها انه رمی طلحة بسهم ثم التفت الی ابان بن عثمان فقال قد کفیناک
بعض قتلة ابیک واما ما ذکره عذرا للصحابة فی عدم صلوتهم علی عثمان من خوفهم عن
اجلاف الامصار الذین استولوا علی المدینة الی ان التجاء امیر المومنین الی حایط
من حوایط المدینة فینافی ما ادعاه الناصب سابقا من ان علیا ع کان غالب
کل غالب ولولا رضاه بخلافة ابی بکر وعمر لسل السیف علیهم ولم یمکنهم من ذلک
اذ لو کان علی کما ذکروا فکیف عجز مع جمیع الصحابة من المهاجرین والانصار عن
اجلاف الامصار فی یوم الدار وایضا ینافی خوف امیر المومنین علیه السلام
بهذه المصابة ما ذکره الناصب سابقا من ارساله ع اولاده الکرام لنصرة عثمان فتامل
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه کان یستهزئ بالشرایع ویتجرا
علی المخالفة لها فی صحیح مسلم ان امرءة دخلت زوجها فولدت لستة اشهر فذکر
ذلک لعثمان فامر بها ان ترجم فدخل علیه علی ع فقال ان الله عز وجل یقول
حمله وفصاله ثلثون شهرا وقال ایضا وفصاله فی عامین قال فوالله ما عند عثمان
الا ان بعث الیها فرجمت کیف استجاز ان یقول هذا القول ویقدم علی قتل
امرءة مسلمة عمدا من غیر ذنب وقد قال الله تعالی ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فیها وغضب الله علیه ولعنه واعد له عذابا عظیما وقال الله تعالی ومن لم
یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم
الفاسقون وفی الجمع بین الصحیحین ان عثمان وعلیا ع حجا ونهی عثمان عن المتعة
وفعلها امیر المومنین ع واتی بعمرة التمتع فقال عثمان انهی الناس وانت تفعله
فقال امیر المومنین ع ما کنت لادع سنة رسول الله صلعم بقول احد وفی الجمع بین
الصحیحین ان النبی صلعم صلی صلوة المسافر بمنی وغیره رکعتین وکذا ابو بکر وعمر
وعثمان فی صدر خلافته ثم اتمها اربعا وفیه عن عبد الله بن عمر قال صلی بنا رسول
الله صلعم بمنی رکعتین وابو بکر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلی
بعد اربعا وروی الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین من عدة طرق ان النبی صلعم صلی بالسفر
دایما رکعتین فکیف جاز من عثمان تغیر الشرع وتبدیله وفی تفسیر الثعلبی فی قوله تعالی
ان هذان لساحران قال عثمان ان فی المصحف لحنا وستقیمه العرب بالسنتهم
فقیل له الا تغیره فقال دعوه فلا یحلل حراما ولا یحرم حلالا وفی صحیح مسلم ان رجلا

مدح عثمان فجثى المقداد على ركبتيه وكان رجلا ضخما فجعل يحثوا على وجهه الحصى مع ان
المقداد كان عظيم الشان كبير المنزلة حسن الراى قال فيه رسول الله صلعم ان مقداد
منا فعلم انه لا يستحق المدح مع ان الصحابة قد كان يمدح بعضهم بعضا من غير نكير
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان عثمان كان يستهزاء
بالشريعة فهذا كذب باطل لا دليل عليه اما ما ذكر انه امر برجم المرءة ولم يسمع
ما ذكره امير المومنين فهذا لا يدل على انه استهزاء بالشريعة وربما كان له فيها اجتهاد
يقتضى رجمها فهو عمل بعلمه واجتهاده واختلاف المجتهدين لم يكن من باب الاستهزاء
على الشريعة واما ما ذكر من امر متعة الحج فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده
ولا اعتراض للمجتهد واما انه صلى فى المنى اربعا فقد اعترضوا عليه حتى اجتمع عليه
اهل الامصار فاجاب ان رسول الله صلعم وابو بكر وعمر كانوا اذا حجوا لم يكن
لهم بمكة بيوت ومنازل ولم يكونوا عازمين على السكون وانى كان لى منازل
وبيوت فى مكة فنويت الاقامة فى تلك الايام فاتممت الصلوة لان مكة كانت
منزلى ووطنى واما عدم تصحيح لفظ القران لانه كان يجب عليه متابعة صورة الخط
وهكذا كان مكتوبا فى المصاحف ولم يكن التغير له جايزا فتركه لان لغة بعض العرب
واما عمل مقداد وحثوه الحصى على وجه مادح عثمان فلان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال احثوا على وجه المداحين التراب فعمل مقداد بالحديث وربما كان المادح طاعنا
فى المدح مفرطا فيه فحثى على وجهه الحصى لان عمله كان منافيا للسنة انتهى اقول
من العجب ان الشيعة اذا طعنوا على عمر كما مر بانه كان يخطاء فى احكام الشريعة
ويرجع عن حكمه بعد اشارة امير المومنين ع او غيره الى خطايه يجيب هذا الناصب
المحيل بان الايمة المجتهدين قد تعرض لهم الخطاء فى الاحكام لغفلة او نسيان والعلماء
وارباب الفتوى يرجعونهم الى حكم الحق ولهذا استحب للحاكم ان يشاور العلماء
ولا يحكم لا بحضر ارباب الفتوى يرجعو ثم يرجع عن ذلك ههنا ويجعل عثمان معذورا
فى اجتهاده وحكمه الباطل واصراره فيه وعدم سماعه لما ارشده اليه امير المومنين ع
ببعض الكتاب من غير اتيانه فى مقابل ذلك بشىء من الجواب وتركه لما قرر من استحباب
مشاورة العلماء لنيل الصواب واخلاله بما امر به من اتقاء مواضع التهم والارتياب
واما ما ذكره من ان عثمان عمل فى متعة الحج باجتهاده فعلى تقدير تسليم كونه من اهل الاجتهاد
كان يجب عليه عند نسبة امير المومنين ع اياه الى مخالفة السنة ان يذكر الدليل الذى
جره الى اجتهاد الباطل حتى يدفع عن نفسه تهمة مخالفة السنة ومظنة استهزاء
بالشريعة وعدم مبالاته بمتابعة احكام الدين واما ما ذكره فى عذر اتمام عثمان الصلوة
فى مكة فالتمحل فيه ظاهر اما اولا فلانه ذكر فى متن الرواية المذكورة ان عثمان كان يصلى
فى صدر خلافته ركعتين فلو كان وجه اتمامه وجود البناء والملك له فى مكة دون عدم

مبالاته

مبالاته بالدين بعد استقلاله فى الحكومة لكان مخطيا مقصرا فيما فعله اولا من القصر واما
ثانيا فلان ما اخترعه الناصب عن لسان عثمان من انه قال فى جواب الصحابة انه لم يكن
لابى بكر وعمر بمكة بيوت فكذبه ظاهر لان ابا بكر مع ما نسبوا اليه من كثرة الاموال
كيف يمكن ان لا يكون له بيت فى مكة وكذا الكلام فى عمر فانه على زعمهم كان من
صناديد مكة ولعل الناصب اراد اصلاح هذا الكذب بقوله ولم يكونوا عازمين على
السكون فى مكة وفيه ما فيه اذ قد ذكر فى روضة الاحباب وغيره ان عمر سكن فى مكة
مرة عشرين يوما ومرة ثانية اربعين يوما وهل يقول غير المعاند المتمحل ان عمر
مع سكونه طول هذه الايام لم يكن عازما لاقامة العشرة اللهم الا ان يقال حاله
فى ذلك كان حال القلندر الذى اقام ببلدة فى شهر رمضان مفطرا من اوله الى آخره
فقيل له فى ذلك فاجاب بانى مسافر فقيل له فى ذلك اذا انت اتممت الشهر
فلم لم تكن تنوى الاقامة فاجاب بانا نحن ما نوينا اقامة الدنيا فليضحك اولياؤه
قليلا واما ما ذكره فى اصلاح اطلاق عثمان اللحن على القرآن فلا يصدر الا عن محجوج
مبهوت فان المصنف اعترض على عثمان بانه اطلق القران اشتماله على اللحن
المذموم المخل بالفصاحة وهذا الناصب يغمض العين عن جواب هذا الذى
هو محط الطعن ويتعرض لوجه ترك عثمان لتغيره واصلاحه بقوله دعوه الخ
وما اشبه جوابه هذا بما اجيب به اهل خراسان عمدا عن سوال اهل ماوراء النهر
بان البنال [illegible] استعلام استقامة النبل اعوجاجه لم يغمض احدى عينيه
وبان الطير المسمى باللق لق اذا اقام لم يرفع احدى رجليه فاجاب اهل خراسان
بان النبال انما يغمض احدى عينيه لانه لو اغمض العين الاخرى لا يرى شيئا
والطير المذكور انما يرفع احدى رجليه لانه لو رفع الرجل الاخرى لسقط على الارض فليضحك
اولياؤه كثيرا ومن العجب ان عثمان جرح بانه تلك العبارة من القران لا يقبل الاصلاح
وانه لا حاجة الى اصلاحه لعدم تحليله حراما وتحريمه حلالا وهذا الناصب المروانى
الذى غلب عليه هواء عثمان لما علم ان ما قاله عثمان طعن لا مدفع له عدل عن دفعه
عنه وقال تركه لانه كان لغة بعض العرب فان كونه لغة بعض العرب هو الوجه
الذى ذكره العلماء لدفع وهم عثمان لا لدفع وهم عثمان لا لدفع الطعن عنه
وانى يندفع الطعن عنه بذلك ولو كان عثمان عالما بموافقة ذلك للغة
بعض العرب كيف صح له مع كثرة حياءه عند القوم ان لا يستحيى من ان
يطلق على بعض كلماته التامات انه لحن وخطاء فى القول مع ظهور
ان بعض الفاظ القران وارد على لغة قريش وبعضها على لغة بنى تميم
وبعضها على لغة غيرهم واما ما ذكره فى توجيه حثو المقداد الحصى على
مادح عثمان فوهنه ظاهر اما اولا فلان مادح عثمان وكعب بن زهير

وغيرهما للخلفاء كان امرا مستمرا شايعا فلو كان مقداد في ذلک عاملا بالحديث الذي ذكره الناصب لعمل به عند استماع مدح غيره ولو كان لنقل كما نقل هذا واما ثانيا فلان موافقة حديث النبي صلى الله عليه واله وسلم ... في التراب لا الحصى التراب والرجم بالحجرة واما ثالثا فلان ... مدح عثمان خصوصا بعد شيوع الدين وتقرر احكام القران وسنة سيد المرسلين ان لا يأتي في المدح بما ينافي الكتاب والسنة وان يمدحه بما يستحقه عند اوليائه من كونه امام الهدى وخليفة رسول الله صلعم ووهاب الالوف من بيت المال الى ذوي ارحامه ونحو ذلک لا بكونه الها او نبيا او بكونه من الفراعنة او الاكاسرة او القياصرة فاساءة الظن بحال المسلم المادح لعثمان اقتداء بطريق الشيعة الذين لا يحسنون الظن بغير من ثبت عصمته او عدالته فيلزم الناصب جمعه بين النصب والرفض وهذا محال اللهم الا ان يقال ان ارتكاب هذا القدر من الرفض عند ضيق الخناق سهل قال المص رفع الله درجته ومنها جراته على رسول الله روى الحميدي في تفسير قوله تع ولا تنكحوا ازواجه من بعده ابدا قال السدي لما توفي ابو سلمة وعبد الله بن حذافة وتزوج النبي امراتيهما ام سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان اينكح محمد نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات والله لو قد مات لقد اجلبنا على نسائه بالسهام وكان طلحة يريد عائشة وعثمان يريد ام سلمة فانزل الله تع وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وانزل ان تبدوا شيئا او تخفوه وانزل ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه فانهم كانوا لا يعلمون ازواج النبي صلى الله عليه وسلم لا ينكحن بعده ومن عادة العرب ان يتكلموا في النساء وفي التزوج بعد الرجال مثل هذا وليس فيه قصد ايذاء النبي صلعم بل ذكروا ان هذا الكلام على سبيل عادة كلام العرب فاعلمهم تع بعدم جواز هذا واما نزول قوله تع الذين يؤذون الله ورسوله فهو في شان المنافقين بلا كلام وهو يفتري انها نزلت فيهما انتهى اقول ان قول طلحة وعثمان ان محمدا ينكح نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات ثم الحلف بانا نفعل ذلک بعد موته صريح في انهما كانا كارهين لنكاح النبي صلعم نساءهم عند موتهم وكانا يريدان الانتقام عنه صلعم بان ينكح نساءه بعد موته وهذا صريح في قصد الايذاء وليس فيه اشعار بما اخترعه الناصب لدفع الطعن عنهما من انهما تكلما على عادة العرب كما لا يخفى مع ان النبي صلعم قد ابطل بدينه جميع العادات كما صرح به واما نزول الايات المذكورة في ذلک فهو شيء رواه ... مفسري اهل السنة وصححه الحميدي ...

محابيهم

محابيهم فوقع الذنب عليهما فانطبق المثل السائر يداک اوكتا وفوک نفخ فنسبة الافتراء في الرواية المذكورة الى المص مواخذة له بذنب غيره وهو ظلم صريح وجهل فضيح قال المص رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي من الجمهور في تفسير قوله تع ويقولون امنا بالله وبالرسول واطعنا الايات قال السدي نزلت هذه في عثمان بن عفان قال لما فتح رسول الله صلعم بني النضير فغنم اموالهم فقال عثمان لعلي ع ايت رسول الله صلعم فاسئله ارض كذا وكذا فان اعطاكها فانا شريكک فيها واتيه انا فاسئله اياها فان اعطانيها فانت شريكي فيها فسأله عثمان اولا فاعطاه اياها فقال له علي اشركني فابى عثمان فقال بيني وبينک رسول الله فابى ان يخاصمه يحاكمه الى النبي صلعم فقيل له لم لا تنطلق معه الى النبي صلعم فقال هو ابن عمه فاخاف ان يقضي له فنزلت قوله تع واذا دعوا الى الله ورسوله الى قوله بل اولئک هم الظالمون فلما بلغ عثمان ما انزل الله فيه الى النبي صلعم فاقر بعلي ع بالحق انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه الكلمات والمفتريات من تفاسير الشيعة واما المفسرون من اهل السنة ذكروا انها نزلت في شان المنافقين لما لم يرضوا بحكم رسول الله صلعم وقالوا للزبير عند المخاصمة والرفع الى النبي صلعم وكلم النبي صلعم للزبير ان كان ابن عمتک فانزل الله هذه الايات واثار الكذب والافتراء على هذه الكلمات لائح لمن له ادنى دربة في معرفة الحديث والاخبار انتهى اقول لا مخلص للناصب الشقي ههنا الا بنفي كون السدي من مفسري اهل السنة ولا يمكنه ذلک سيما وقد روى عنه الحميدي في كتابه عنه كما مر وانتفى كون ذلک مذكورا في تفسيره وهو ما عدا ذلک من القول بان المفسرين من اهل السنة قالوا كذا لا يجدي نفعا اذ لا يكفي للخصم قول واحد من مفسري اهل السنة بذلک خصوصا اذا كان ذلک المفسر من قدمائهم والمخالفون له متاخرون عنه كما فيما نحن فيه ثم ان اثار الوضع منه ظاهر جدا فيما اخترعه على سبيل البداهة والارتجال ووضعه على سبيل الاستعجال خلاصا عن الطعن باي وجه كان فانه لم يذكر لغاية بهتة واضطرابه ان يذكر ان مخاصمة الزبير في اي شيء كان قال المص رفع الله درجته ومنها ما روى السدي في تفسير قوله تع يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض الاية قال السدي لما اصيب النبي صلعم باحد قال عثمان لالحقن بالشام فان لي به صديقا من اليهود فلاخذن منه امانا فاني اخاف ان يدال علينا اليهود وقال طلحة بن عبيد الله لاخرجن الى الشام فان لي به صديقا من النصارى فلاخذن منه امانا فاني اخاف ان يدال علينا اليهود النصارى قال السدي فاراد احدهما يتهود والاخر ان يتنصر قال فاقبل طلحة الى النبي صلى الله عليه وسلم

وعنده علي ع فاستاذنه طلحة في المسير الى الشام وقال ان لي بها مالا اخذه
ثم انصرف فقال له النبي صلعم عن مثلها من حال تخذلنا وتخرج وتدعنا فاكثر
على النبي صلعم من الاستيذان فغضب علي ع وقال يا رسول الله [illegible] لابن
الحضرمية فوالله لا عز به من نصره ولا اذل [illegible] طلحة عن الاستيذان
عند ذلك فانزل الله تع فيهم [illegible] الذين امنوا اهؤلاء الذين اقسموا
بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم يعني اولئك يقولون انه
تحلف لكم انه مومن منكم فقد حبط عمله بما دخل فيه من امر الاسلام حتى
نافق فيه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اتفق جميع اهل
التفسير ان الاية نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي سلول
حين قال عبادة لعبد الله وكان عبادة مومنا خالصا وكان عبد الله
منافقا فقال اني تركت كل مودة وموالات كانت لي مع اليهود ونبذت
كل عهد لي كان معهم وقال عبد الله اني لا اترك مودة اليهود وموالاتهم
وعهدهم فاني اخشى الدواير وينفعني موالاتهم فانزل الله تع يا ايها
الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض الاية فاخذ
الروافض هذا وجعلوه في حق كبار الصحابة وقد انزله الله تع في شان
المنافقين كالخوارج الذين جعلوا الايات التي نزلت في شان اليهود
والنصارى حجة للخروج على الامام واولوه في اهل القبلة وكل ذلك
خطاء واما ما ذكره في شان نزول الاية انها نزلت في عثمان وطلحة
فكذبه ظاهر في غاية الظهور لان طلحة في غزوة احد ابتلى بلاء حسنا حتى ان
يده شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
حين قصد عبد الله بن قمية ان يضرب وجه رسول الله صلعم حين تفرق
الاصحاب فحمى طلحة وجه رسول الله صلعم من السيف بيده وقطعت يده
ومن المقررات ابتلى يوم احد بما لم يبتل به احد من المسلمين ثم انه يذكر ان
طلحة كان يريد الفرار الى الشام ليتنصر اف له من كذاب مفتر واما عثمان
فانه كان مزوجا بابنة رسول الله صلعم اكان يترك بنت رسول الله صلعم
بعد سوابق الاسلام ويريد التهود من اذلة اليهود على الحجاز واي ملك
كان يهوديا في الشام حتى يستولي على الحجاز ثم انه لم يرجع الى ابي سفيان
ديتا من منه وهو ابن عمه وكان كل المخافة التي يدعيها من اهل مكة وكان
ابو سفيان رئيس قريش وسيد الوادي والغرض ان هذا الجاهل بالاخبار
واضرابه من السدي وغيره من رفضة جاهلة لا يعقلون الوضع ولا يخافون
الافتضاح عند العلماء [illegible] فضح ابن المطهر في مطاعنه بما نقلنا

من رد ما ذكر من المطاعن بالدلايل العقلية والبراهين النقلية بحيث لا يرتاب احد
من ينظر في هذا الكتاب انه على الباطل اللجلج وانهم على الحق الابلج وصار مطاعنه
ملاعنه و[illegible] ما قلت شعر اجبنا عن مطاعن رافضي على الاخلاف و
الاصحاب طاعن فيلعنه [illegible] الى آخر فصيرنا مطاعنه ملاعن والحمد لله
على هذا التوفيق انتهى اقول دعوى اتفاق المفسرين على ذلك بعد ظهور
مخالفة السدي من اهل السنة لا يروج على من له ادنى شعور واما ما ذكره من قضية
الاخذ فمعارض بمثله ولم لا يجوز القضية منعكسة لا بد له من بيان واما ما ذكره
في وجه استبعاد نزول الاية في شان عثمان وطلحة من ان طلحة في غزوة احد ابتلى
ابتلاء حسنا الخ فلا يصلح وجها لذلك لان ابتلاءه انما كان بمعنى وقوعه في البلاء
والالم والمغلوبية عن الخصم لا ما هو الظاهر من هذه العبارة وهو المبارزة
والمجاهدة والاشراف على النصرة فابتلاءهم بهذا المعنى الذي اوجب خوفهم
مويد لارادتهم الفرار الى الشام وتنصرهما او تهودهما كما دل عليه الرواية لا مناف
له كما زعمه هذا الشقي ابعني الذي لا يفرق بين ما ينفعه ويضره وما ذكره ان يد طلحة
شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله صلعم حين تفرق الاصحاب ففيه اكاذيب
ثلث الاول ان يد طلحة شلت والثاني انه جعلها فداء لوجه رسول الله والثالث
اشعاره بانه توقف حين تفرق الاصحاب فانه انما شلت اصبعه وانما جعل يده
فداء لوجه نفسه حين سلطوا السيف على راسه ويدل على ذلك اختلاف كلمة
القوم حيث قال ابن عبد البر في الاستيعاب انه اتقى عن النبي صلعم النبل بيده
حتى شلت اصبعه انتهى ولما راى الشقي الناصب ان وقاية السهم باليد غير متعارف
وشل الاصبع امر هين بدل وقاية السهم بوقاية السيف وشل الاصبع بشل
اليد ويدل على ان طلحة لم يكن ممن يعتد به في الحروب قول علي ع فيه لا عز به
من نصره ولا ذل من خذله وهو دليل على كذب الثالث وان طلحة كان من اهل
الهرب والفرار دون السكون والقرار واما ما ذكره من ان عثمان كان مزوجا بابنة
رسول الله صلعم الخ فقد مر ما فيه من كذب تزوجه بابنة رسول الله وانما كان
مزوجا بربيبته فلا يتفرع على ذلك ما زعمه من صعوبة تركها على ان ذلك انما يصعب
عليه اذا كان من اهل الدين والفرض انه اراد الخروج عن الدين فافهم واما ما ذكره
بقوله واي ملك كان يهوديا في الشام حتى يستولي على الحجاز فمردود بانه وان لم
يحضرني الان خصوصية ذلك الملك لكن ما ذكره الناصب رواية عن عبد الله
بن ابي سلول من انه قال في وجه عدم تبريه عن اليهود اني اخشى الدواير و
ينفعني موالاتهم المر يدل على انه كان في تلك الناحية من اليهود من ملجاء
اليه عند الخوف والضيق يدل عليه ما ذكره آنفا صاحب سابقا في فصل تخلف

الثلث عن جيش اسامه من قوله كان رسول الله صلعم يبعث جيش اسامه طلبا لقصاص
زيد وليبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يقصدوا المدينة [illegible] ومن
انه لما اراد النبي صلعم التوجه الى محاربة ملوك الشام منعه عمر [illegible] اعلام رجوع
عثمان الى ابي سفيان فيجوز ان يكون [illegible] لتظاهره مدة بالاسلام
ودخوله في سواد عسكر النبي عم وايضا مصاهرة الطاهرة للنبي عم كان موجبا لاخذ انتقام
النبي صلعم واقل المرتبة ان يجعله في معرض الايهام وايضا لما كان امر الغالبية
والمغلوبية كان متشابها كما بين النبي صلعم وكفار مكة ولم يكن يظهر اثار الغلبة
من احد الطرفين خاف انه ان رجع الى ابي سفيان بمكة ربما غلب النبي صلعم بعد
ذلك عليهم فلا يبقى له وجه عند النبي صلعم ونصيب من جاهته وسلطنته وان تم عند
النبي صلعم بعد ذلك عليهم ربما غلبوا عليه ويسري الضرر ايضا اليه واما ما يظهر من كلام الناصب
ان السدي شيعي من اهل الحلة فمردود بما مر من رواية مثل الحميدي عنه في كتابه وقد روى
عنه ابن حجر المتاخر ايضا في صواعقه وغيره هذا كله دليل على انه من اهل السنة وممن يعتبر
رواياته عندهم في تفسيره وغيره ويتضح ذلك مما ذكره السمعاني في كتاب الانساب
حيث قال المشهور بهذه النسبة اسمعيل بن عبد الرحمان بن ذويب وقيل
ابن ابي كريمة السدي الاعور مولى زينب بن قيس بن مخرمة من بني عبد مناف
حجازي الاصل سكن الكوفة يروي عن انس بن مالك وعبد خير وابي صالح وقد راى
ابن عمر وهو السدي الكبير ثقة مامون روى عنه الثوري وشعبه وزائده وسماك بن
حرب واسمعيل بن ابي خالد وسليمان التيمي ومات سنة ١٢٧ في امارة ابن هبيرة
وكان اسمعيل بن ابي خالد يقول السدي اعلم بالقران من الشعبي وقال ابو بكر احمد
بن موسى بن مردويه الحافظ اسمعيل بن عبد الرحمان السدي يكنى ابا محمد صاحب
التفسير وانما سمي السدي لانه نزل بالسده وكان ابوه من كبار اهل اصبهان توفي
سنة ١٢٧ في ولاية بني مروان روى عن انس بن مالك وادرك جماعة من اصحاب النبي صلعم
منهم سعد بن ابي وقاص وابو سعيد الخدري وابن عمر وابو هريره وابن عباس
حدث عنه الثوري وشعبه وابو عوانه والحسن بن صالح قال ابن ابي حاتم اسمعيل
بن عبد الرحمن السدي الاعور مولى زينب بنت قيس بن مخرمه اصله حجازي
بعد في الكوفيين قال يحيى بن سعيد ما سمعت احدا يذكر السدي الا بخير ما تركه احد انتهى
كلامه واما ما ذكره من ان السدي والمص وساير شيعة الحلة لا يعلمون الوضع
فهو صادق في ذلك بالنسبة الى المص واهل الحلة فان العلم بطريق وضع الكذب
والافتراء على الله ورسوله انما هو عمل النواصب عند اضطرارهم الى نصرة
مذهبهم الباطل بذلك واما السدي فهو وان كان من اهل السنة ونحن لا نحكم
عليه بكونه ثقة او وضاعا لكن الحميدي والسمعاني وابن حجر قد حكموا بكونه
وضاعا

من اهل السنة وصرحوا بكونه ثقة مامونا والحمد لله الذي فضح الناصب الشقي المهذار
فيما اجاب به عن مطاعن ايمته الداعين الى النار وزاد به عليهم الطعن واللوم والعار
ووفقنا لدفع اجوبته بما ارتضيه اولو البصاير والابصار ولنعم ما قلت في جواب
ما ذكره من الاشعار شعر وضعفا اجاب به شقي عني قد حوى كل الملاعن
فيلعنه ذووه بان ما قال جواب زاد في تلك المطاعن قال المص رفع الله
درجته المطلب الرابع في مطاعن معوية وهي اكثر من ان يحصى وقد روى الجمهور منها
اشياء كثيرة ومنها ما روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ويح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار فقتله معوية
ولما سمع معوية اعتذر فقال قتله من جاء به فقال ابن عباس فقد قتل رسول الله صلعم
حمزة لانه جاء به فقال ابن عباس فقد قتل رسول الله صلعم حمزة لانه جاء به الى الكفار
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قول اهل السنة والجماعة في معوية
انه رجل من اصحاب رسول الله صلعم وصحبته ثابتة لا ينكره الموافق والمخالف
وكان كاتب وحي رسول الله صلعم وبعد ان توفي رسول الله صلعم خرج الى الشام
تحت راية اخيه يزيد بن ابي سفيان ولما توفي يزيد في امارة عمر بن الخطاب
ولاه عمر امارة الشام فكان اميرا به مدة خلافة عمر بن الخطاب ثم ولاه عثمان
الشام واضافه ما فتحه من بلاد الروم وكان على ولايتها مدة خلافة عثمان
بن عفان ثم لما تولى الخلافة امير المومنين علي عم عزله من امارة الشام وجعل الامارة
لعبد الله بن عباس فقال عبد الله يا امير المومنين ان معوية قد استولى على الشام
ولسنين كثيرة تحكم في الشام وهو رجل من اهل الدنيا فقرره على امره حتى تاخذ منه
البيعة ثم اذا جاء الموسم للحج استوقفه في المدينة وابعث من تريد الى الشام
فلم يسمع امير المومنين كلام عبد الله بن عباس وعزله في يومه وبعد ان قتل عثمان
ذهب مروان ونايلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام وقد قطعت
انامل نايلة حين هموا بقتل عثمان فاوقعت نايلة نفسها على عثمان فقطعوا انا ملها
بالسيف فاخذ مروان ونايلة قميص عثمان وانا ملها وذهبا بهما الى معوية فعلق
معوية القميص والانامل على مسجد دمشق واجتمع بنو امية كلهم في الشام وهموا
بطلب ثار عثمان ولم يبايعوا لعلي حتى وقع ما وقع من الفتن والحوادث المشهورة
ومذهب اهل السنة في هذا ان كل من خرج على علي عم كانوا بغاة على الباطل
والجماعة ان الامام الحق بعد عثمان كان علي بن ابي طالب ولا نزاع لاحد من اهل السنة م
ولكن لما كانوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ينبغي ان يحفظ
اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر ما جرى بين الصحابة لانه يورث
الشحناء ويثير البغضاء ولا فايدة في ذكره اما ما ذكره من مطاعن معوية فلا اهتمام
لنا اصلا بالذب عنه فانه لم يكن من الخلفاء الراشدين حتى يكون الذب عنه

موجبا لاقامة سنة الخلفاء وذب الطعن عن حريمهم ليعتقدوا بهم الناس ولايشكوا
فى كونهم الائمة لان معظم الاسلام منوط باراءيهم فانهم كانوا خلفاء النبوة و
وارث العلم والولاية واما معوية فانه كان من ملوك [illegible] اعمالهم
لايخلون عن المطاعن ولكن كف اللسان [illegible] مطاعنه لايتعلق به
فايدة ما اصلا فان ذكر مطاعن الخلفاء [illegible] الرفضة واقل المنافع انه يصير سببا
للمباحثة والمعارضة التى هى انفع المنافع عند المجادلين من الرفضة وهذه المنفعة
مفقودة فى ذكر مطاعن معوية لانه لم يعارض احد فى الذب عنه فذكر مطاعنه محض
الغيبة الضارة وقد قال رسول الله صلعم لاتذكروا امواتكم الا بالخير لكن لما ذكر هذا
الرجل مطاعنه ونحن لانريد ان نترك شيئا مما ذكره نذكر مطاعنه ونتكلم فى كل فصل
بما يليق فى ذلك الفصل من الكلام فنقول ما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ويح عمار يقتله الفئة الباغية فهذا حديث صحيح ولاشك انه قتل فى حرب
صفين ولاشك ان اصحاب معوية قتلوه وهم الفئة الباغية ولانزاع فى هذا
انتهى اقول اولا ان ما ذكره من ان معوية كان كاتب الوحى غير مسلم و
انما كان كاتب الصدقات كما حققه حافظ ابرو من الشافعية فى تاريخه المشهور
ولنعم ما قال الشيخ العارف سنائى الغزنوى قدس سره
پسر هند اگرچه خال منست :: دوستئ ويم بكارى نيست :: در نوشت او خطر ز بهر رسول
بخطش نيز افتخارى نيست :: در مقامى كه شير مردانند :: ازخط وخال اعتبارى نيست
وثانيا انه اجمل واخل فى شرح حال معوية وحكومته وما هو منشاء ذلك لانه
لو فصل الكلام فيه كما هو حقه لظهر منه الطعن على الخلفاء الثلثة وذلك لان
الباعث لابى بكر فى تولية يزيد بن ابى سفيان هو ان اباسفيان كان عند خلافة
ابى بكر منكر الخلافة وفى صدد ثوران الفتنة عليه حتى قال لعلى ع ارضيتم يا بنى هاشم
ان يلى عليكم تيم رذل والله لئن امرت لاملان الوادى خيلا ورجلا فنحى فى ابو بكر
وصاحبه عمر عنه فاستمالوه بتفويض ولاية الشام الى ابنه يزيد حتى سكت وكذا
امضى عمر ذلك له ولاخيه معوية حفظا للرياسة الفاسدة فجميع المفاسد
المترتبة على حكومة معوية من البغى والعدوان انما هو من بركة البرامكة وثالثا
ان ما ذكره من عزل امير المؤمنين ع معوية عند خلافته وما نقله من نصيحة ابن عباس
له فى كفه عن عزل معوية وعدم استماع امير لذلك فيه اخلال واهمال حيث نسب
النصيحة الصادرة عن مغيرة بن شعبة الى ابن عباس ولم يذكر ما اجاب به
امير المؤمنين عليه السلام فى ابطال تلك النصيحة ليوقع فى اوهام العوام ان عدم
قبوله ع لتلك النصيحة كان من غير وجه وحجة وعن محض العناد والاستبداد
برايه دليلا يظهر من ذكره الطعن على الخلفاء الثلثة باخلالهم فى الدين فى تفويض

الولاية

الولاية الى ذلك الفاسق اللعين وقد تضمن اكثر ما ذكرنا ما رواه صاحب الاستيعاب
فى ترجمة مغيرة بن شعبة حيث قال لما قتل عثمان وبايع الناس عليا كرم الله وجهه
دخل عليه المغيرة بن شعبة فقال له يا امير المؤمنين ان لك عندى نصيحة قال وما هى قال
ان اردت ان تستقيم لك الامر فاستعمل طلحة بن عبيد الله على الكوفة والزبير بن
العوام على البصرة وابعث معوية بعهده على الشام حتى تلزمه طاعتك فاذا استقرت
لك الخلافة فادرها كيف شئت برايك قال على ع كرم الله وجهه اما طلحة والزبير
فارى رايى فيهما واما معوية فلا والله لا ارى الله مستعملا له ولا مستعينا به ما دام
على حاله ولكنى ادعوه الى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فان ابى حاكمته وانصرف عنه
المغيرة مغضبا لما لم يقبل عنه نصيحته فلما كان الغداة اتاه فقال يا امير المؤمنين نظرت
فيما قلت لك بالامس وما جاوبتنى به فرايت انك وفقت للخير وطلب الحق
ثم خرج عنه فلقيه الحسن رض وهو خارج فقال لابيه ما قال لك هذا الاعور قال اتانى
امس بكذا واتانى اليوم بكذا قال نصح لك والله امس وخدعك اليوم فقال
على كرم الله وجهه ان اقررت معوية على ما فى يده كنت متخذ المضلين عضدا انتهى
ورابعا ان ما ذكره من ان بعد قتل عثمان ذهب مروان ونايلة بنت الفرافصة
زوجة عثمان الى الشام انه مخالف لما ذكرناه انفا عن صاحب الاستيعاب
من ان مروان قد ذهب قريبا من ذلك مع روساء الجمل الى البصرة وكذا مخالف
لما ذكر فى روضة الاحباب حيث قال گويند نايله زوجه عثمان پيراهن خون آلود
او را با اصابع خود به آستين آن پيراهن معلق ساخته نزد معويه فرستاد انتهى
وخامسا ان ما ذكره من ان الخارجين على على ع لما كانوا اصحاب رسول الله صلعم
ينبغى ان يحفظ اللسان عنهم لان كرامة صحبة رسول الله انما يعتبر اذا حافظوا
على مراسم دينه واما اذا خالفوها بالخروج عن دينه ومخالفة كتاب الله وقرينه
فاللايق بحال الايمان ان يعامل معهم معاملته مع الشيطان من انكارهم اياه بالقلب
واللسان وتلقيبهم بالطعن واللعان ولنعم ما اجرى الله تع على لسان الناصب
حيث قال ينبغى ان يحفظ اللسان عنهم دون ان يقول ينبغى ان يحفظهم عن اللسان
ويقرب من هذا ما رواه صاحب المعجم عن عبد الرزاق بن همام الصنعانى من قدماء
محدثى اهل السنة حيث قال قد ذكر بعضهم معوية فى مجلسه فقال عبد الرزاق
لا تقذروا مجلسنا بذكر ولد ابى سفيان وسادسا ان ما ذكره من ان ذكر
ما جرى بين الصحابة يورث الشحناء ويثير البغضاء ولا فايدة فى ذكره مدخول بان
بان الشيعة يتوقعون الثواب فى عد مفاسد الشياطين والداخلين فى
زمرتهم من الفراعنة والسلاطين ولا يغفلون ذلك عددا بغير علم فمن قابلهم
فى ذلك بالبغضاء والشحناء يكون اللوم عليه وهل هذا الا مثل ان يقال لا تعدوا

معايب الكفار ولاتذكروا حرج الرجال لانه يورث [illegible] والبغضاء واما ما ذكره
من انه لا فايدة في ذكره فظاهر البطلان بظهور ان في ذكره فايدة احتراز الناس
عن متابعتهم والدخول في ضلالتهم الى غير ذلك مما قيل في شرعه [illegible]
والله الهادي الى سواء السبيل وسابعا ان ما ذكر [illegible] اهتمام له ولاصحابه
من اهل السنة بالذب عن معوية [illegible] يوافق فيه قلبه لسانه وانما التجاؤ
اليه لبلوغ شناعة حال معوية عند الخاص والعام ومع هذا مخالف لما ستنقله
عن ابن حجر المتاخر في صواعقه ولما سبق عن الناصب في تحقيق قوله عليه السلم
لايزال الاسلام عزيزا ما مضى اثنا عشر خليفة كلهم من قريش فانهم عدوا معوية
من الخلفاء الاثنا عشر الذين يكون الاسلام بهم عزيزا فكيف ينفي الرشد
عنه ههنا ويقول لا اهتمام لنا بالذب عنه وانه من الملوك الذين لايخلون عن المطاعن
دون الخلفاء الراشدين وكيف يكون كذلك مع ما عرفت من اشتراكهم في عدم
الرشد بحسب الدين وكون معوية ارشد بحسب الدنيا وثامنا ان ما ذكر من
ان مجرد المباحثة والمعارضة انفع عند المجادلين من الرفضة دعوة ذو سنه
جرة اليها غلبة هواء معاوية العاوي وخزوه العاوي فلا يظهر انه من اين علم
ذلك عند الشيعة الرفض للباطل كذلك امن وثاقة براهينهم وضعف شبه
اهل السنة او من اقتصارهم في البحث على ما يسلمه الخصم دون العنديات
والمفتريات كما هو داب خصامهم لابد لذلك من بيان وتاسعا ان ما ذكره
من ان منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لايعارض من
احد في الذب عنه انه مناف لما قاله الناصب بعد ذلك حيث قال لكن لما ذكر
هذا الرجل يعني المص قدس سره مطاعن معوية نتكلم في كل فصل بما يليق في ذلك
الفصل انه ولو سلم فقد هذه المنفعة ففيه منفعة اخرى اتم من ذلك وهي ان
معوية من جملة منصوبات المشايخ الثلث وثمرات تربيتهم فان الطعن اليه
يرجع الى الطعن عليهم وكيف لايكون كذلك والحال انهم مع علمهم بفسقه و
خروجه عن سيرت النبي صلعم الى سيرة الاكاسرة الفاجرة مكنوه من الامارة حذرا
عن تطرق الخلل من فتنته على خلافتهم ويويد ما ذكرناه صاحب الاستيعاب
من انه لما دخل عمر الشام وراى معوية قال هذا كسرى العرب وكان قد تلقاه
معوية عند عمر فقال دعونا من ذم فتى قريش انتهى فتامل فيه وعاشرا ان ما ذكر
من ان ذكر مطاعن معوية محض الغيبة الضارة اذ لاغيبة لفاسق شرعا والحاذر عن
ان ما ذكره من قوله صلى الله عليه واله وسلم لاتذكروا موتاكم الا بالخير مسلم
صحته لكن معوية واضرابه ليسوا من موتانا بل من موتى اهل الجاهلية
لبغيه وعصيانه وعدم معرفته لامام زمانه وقد صح عن النبي

انه قال

انه قال صلعم من مات و[illegible] امام زمانه مات ميتة جاهلية ويويد هذا ما روي
من انه لما قتل معوية حجر بن عدي واخوانه من اصحاب امير المومنين ع قال للحسين ع
على طريق [illegible] انا قتلنا حجرا واصحابه من شيعتكم وغسلناهم وكفناهم ودفناهم
فقال الحسين [illegible] شيعتك يا معوية ما غسلناهم ولاكفناهم ولاصلينا
عليهم ولادفناهم فافهم و[illegible] قوله صلعم لاتذكروا موتاكم الا بالخير
اعم من ان يكون خيرا لنا او لهم وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم
من الفساد والبغي والعناد خير لنا ليحصل الاحتراز عن اقتفاء اثارهم ويرتفع الثقة
على رواياتهم واخبارهم الى غير ذلك مما عمل به علماء الجرح والتعديل والله الهادي
الى سواء السبيل قال المص رفع الله درجته ومنها ما رواه ابو المنذر
هشام بن محمد بن السايب الكلبي في كتاب المثالب فقال كان معوية لاربعة
لعمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي ولمسافر بن عمرو ولابي سفيان ولرجل اخر
سماه قال وكانت هند امه من المعلمات وكان احب الرجال اليها السودان وكانت
اذا ولدت اسود قتلته واما حمامة فهي بعض جدات معوية كانت لها راية
بذي المجاز يعني من ذوي الغايات في الزنا وادعى معاوية اخوة زياد وكان له مدع يقال
له ابو عبيد بني علاج بن ثقيف فاقدم معوية على تكذيب ذلك الرجل مع
ان زيادا ولد على فراشه وادعى معوية ان ابا سفيان زنا بوالدة زياد وهي عند
زوجها المذكور وان زيادا من ابي سفيان فانظر الى هذا الرجل بل الى القوم الذين
يعتقدون فيه الخلافة وانه حجة الله في ارضه والواسطة بينهم وبين ربهم
وينقلون عنه انه ولد زنا وان اباه زنى باخته هل يقاس بمن قال الله تع في
حقه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول ان مما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان
تشييع الفاحشة ونشرها قبيح شرعا ويستقبحه العقول السليمة سيما ما كان
من امر الجاهلية فان انكحة الجاهلية لاندري كيف جرت والانساب في الجاهلية
لااعتداد بها لان انكحتهم لم يكن معتبرة وهذا شيئا قد نهى الله ورسوله عن نشرها
والقذف بالزنا قبيح لاي شخص كان ولاندري ما غرض هذا الرجل نشر هذه
الامور واما قذف هند فهي لانزاع انها اسلمت يوم الفتح فقذفها يوجب
الحد بلا شبهة وهو من الكباير بلا نزاع سيما ما ذكره غير موافق الصحاح التواريخ
وحقيقة خبر هند كما ذكره ارباب صحاح التواريخ وحقيقة خبر هند كما ذكره ارباب
صحاح التواريخ وذكر الميداني في كتاب مجمع الامثال وغيره من ارباب التواريخ علماء
ان هندا قبل ان تزوج بابي سفيان كانت متزوجة برجل من صناديد قريش
لاادري الان انه كان مسافر بن عمرو او غيره فذهب زوجها يوما يصطاد وكان

يوماً شديد الغيظ والحر فخرجت هند من البيت [illegible] نامت في ساحة الدار ودخل
رجل كان له شغل مع زوجها وكان اليوم حاراً فرقد الرجل ايضاً في ساحة الدار
فرجع زوج هند فرآهما مضطجعة في ساحة الدار والرجل راقد بعيداً فاخذه
الغيرة فقالت هند ما شعرت بهذا الرجل وانه متى دخل الدار فوقعت بينهما
منازعة وشقاق ورفعا امرهما الى كاهن فحكم لهند وانها بريئة مما يقذفها
الزوج به وقال الكاهن ان هذه المرءة ستلد ملكاً عظيماً يبلغ حكمه المشارق
والمغارب فحلفت هند ان لا تلد هذا الملك من ذلك الزوج وسالت طلاقها
واخذت من الطلاق ثم تزوجت بابي سفيان فولدت له معاوية هذا ما ذكروا
من امر هند واما ما ذكر ان معاوية ادعى اخوة زياد فتفصيل هذه الرواية على
ما ذكره المورخون وذكره ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة وذكره ابن الجوزي
في تاريخه ان زياداً ولد على فراش عبيد الثقفي وكان ابو سفيان يدعي انه
ولد في الجاهلية على عادتهم في الحاق الاولاد فلما جاء الاسلام ونهى عن الالحاق
ترك ابو سفيان ذلك الدعوى وكان زياد رجلاً رشيداً اشجاعاً نجيباً
فبعثه عمر بن الخطاب ايام خلافته لبعض الاعمال الى اليمن فعمل فيها عملاً جيداً
فلما رجع من اليمن كان يقص قصته في عمله على عمر بن الخطاب وتكلم على
قوانين العقل بالكلام الجيد فقال عمرو بن العاص لله در ابيه لو كان هذا
الغلام من قريش لساق العرب بعصاه فقال ابو سفيان انا اعلم من وضع
ماءه عند امه فقال امير المومنين علي ع اتق الله يا ابا سفيان ولا ترجع الى
الجاهلية فلم تذكر ابا سفيان شيئاً بعد ما قال له امير المومنين هذا الكلام ثم
لما كان زمن علي بن ابي طالب بعث زياداً اميراً على اذربايجان فكتب
اليه معوية ليستلحقه ويسترضيه فكتب امير المومنين الى زياد ان لا تميل الى استمالة
معوية وكتب فيه ان ذلك نزغة من نزعات الشيطان القاها على ابي سفيان
ولم يثبت به نسب فقال زياد واعبد لقد شهد به ثم لما بلغ الخلافة الى معوية
بعث الى الكوفة واستلحق زياداً وهذا من قبايح الامور الصادرة عن معوية
ولا يعتذر له لانه كان من الملوك والملوك لا يخلون عن امثال هذه الامور
واما قوله ان اهل السنة يعدونه خليفة ويجعلونه حجة لله فراضة فهذا امر باطل
فان اهل السنة لا يعدونه الا ملكاً من ملوك الاسلام وهو كان من اهل البغي
في زمن امير المومنين علي ع ثم صار ملكاً بعد وفات امير المومنين لما بايعه الحسن
بن علي وانتهى خلافة النبوة وختم بالحسن بن علي هذا مذهب اهل السنة
والجماعة انتهى اقول قد مر ان ما اتفق عليه الامة ودل عليه نص
القرآن هو قبح حب تشييع الفاحشة اي من غير ان يدعوا اليه قاعدة

دينية والا لاند باب [illegible] التعديل كما عرفت مراراً واما ما ذكره من القذف
بالزنا قبيح لاي شخص كان فعلى تقدير تسليمه على اطلاقه نقول ان المص
كا[illegible]ك عن الكلبي والكلبي ناقلاً عن غيره وناقل الكفر ليس بكفر فضلاً
عن نقل [illegible] كمعوية واضرابه فلا يتوجه على المص ولا على الكلبي حد وتعزير
واما ما ذكره من انا لا ندري [illegible] الرجل من نشر هذه الامور فاقول في جوابه
ان الغرض من نشر مثالب معوية لكونه ولد زنا اثبات انه لا يصلح للخلافة فمن
زعمه صالحاً لها من اهل السنة كان على الباطل وايضاً اذا كان كذلك لم يكن
صالحاً للامارة فيتطرق الطعن الى الخلافة في تفويض امارة الشام اليه كما مر
وهو من اعلى المطالب كما لا يخفى واما ما ذكره في حقيقة خبر هند نقلاً مما سماه
صحاح التواريخ في تواريخ لم يحصل لها وجود ذهناً ايضاً وقد وافق ما نقله المص
عن الكلبي ما ذكره الزمخشري في كتاب ربيع الابرار وفيه ان اسم الرابع
من الجماعة التي تنسب اليهم معوية كان ابي الصباح مغن اسود كان لعمارة
عسيفاً شاباً وسيماً وكان ابو سفيان دميماً قصيراً فدعته هند الى نفسها
وقالوا ان عتبة بن ابي سفيان ايضاً كان من الصباح انتهى واما ما نقله المص
في شان زياد عليه اللعنة فقد وافقه العلامة قطب الدين الشيرازي
في كتاب نزهة القلوب حيث قال اولاد الزنا نجب لان الرجل يزني
بشهوة ونشاط فيخرج الولد كاملاً وما يكون من الحلال فمن تقنيع الرجل
الى المرءة ولهذا كان عمرو بن العاص ومعوية بن ابي سفيان من دهاة
الناس ثم ساق الكلام في بيان نسبهما على وجه ذكر في كتاب ربيع الابرار
ثم زاد على ذلك وقال ومنهم زياد بن ابيه وفيه يقول الشاعر شعر

الا ابلغ معوية بن حرب ۞ بغلظة من الرجل اليماني ۞ اتغضب ان يقال
ابوك عفيف ۞ وترضى ان يكون ابوك زان ۞ هذا واعتراض هذا الناصب
متوجه على الزمخشري والعلامة الشيرازي والجواب الجواب على انه يكفي في
احتجاج المص كون الكلبي من خرب المروانية الملتزمين بذيل دولتهم الداخلين
في جماعتهم كما علم من صحاح التواريخ ولهذا قال المص مشيراً اليه بقوله فانظر
الى هذا الرجل الى آخره فافهم واما انكار الناصب لعد اهل السنة معوية اماماً
وخليفة فخلف باطل لا ادري من اين حصل له الحياء الذي حمله على انكار خلافته
خلافاً على اصحابه وذلك لان مختار جمهور اهل السنة والجماعة الذين هم في
الحقيقة اهل سنة معوية وجماعته انه خليفة حق وامام صدق والمخالف
منهم شرذمة قليلة كما حققه ابن الحجر المتاخر في صواعقه حيث حقق صحة خلافته
ورد على ادلة من استدل على خلافه بغم غاية ما ذهب اليه جمهورهم انه لم يكن

في ايام علي ع خليفة واما بعده فقد قالوا بانه صار ... خليفة لان البيعة قد تمت له اكثر ممن سبقه ومن جملة ما ذكره ابن الحجر فذلكة لما حققه سابقا قوله فالحق ثبوت الخلافة لمعوية من حين تسليم الحسن الامر اليه فانه بعد ذلك خليفة حق وامام صدق ثم ساق على طبق ذلك احاديث فرحقية ولاة الاموية فليطالع هناك قال المص رفع الله درجته ومنها ان رسول الله صلعم دعا عليه روى مسلم في الصحيح عن ابن عباس قال كنت العب مع الصبيان فجا رسول الله صلعم فتواريت خلف باب قال فحطاني حطوة وقال اذهب فادع لي معوية قال فجيت فقلت هو ياكل فقال لا اشبع الله بطنه وقال حسن بن المثنى قلت ما معنى قوله حطاني فقال وقدني وقدة فلو لم يكن عنده معوية من اشد المنافقين لما دعا عليه لانه كما وصفه الله تعـ بانك لعلى خلق عظيم وقال فرحقه فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فلعلك باخع نفسك على اثارهم ومن يقارب قتل نفسه على الكفار كيف يدعوا على مسلم عنده وقال الله تعـ له ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال والله لازيدن على السبعين وقد ورد في تفسير لعلى خلق عظيم ان النبي ع كان كلما اذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر لقومي انهم لا يعلمون فلو لم يكن عنده منافقا لكان يدعوا له ولا يدعوا عليه وكيف جاز لمعوية ان يتعذر بالاكل مع انه ع قال لا يومن عبد حتى اكون احب اليه من نفسه واهله وماله وولده وقد دعا عليه النبي ص مع انه ما ينطق عن الهوى فيكون الدعاء باذن الله تعـ ومنها انه خاصم عليا ع وقتل جمعا كثيرا لا يحصى من المسلمين وادخل الشبهة على اكثر الباقين مع ان الامر لعلي ع بالاجماع عندهم ومبايعة المسلمين والنص من النبي صلعم واستحقاقه بواسطة العصمة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من الامور المقررة عند العلماء ان رسول الله صلعم قال انما انا بشر يعرضني ما يعرض للبشر وقد سالت الله تعـ ان كل دعوة ادعوها على احد من المسلمين يجعلها الله تعـ رحمة ومغفرة له وهذا من المعلومات بين العلماء والاجماع واقع على ان النبي صلعم دعا على بعض المسلمين كما قال لمعاذ ثكلتك امك وقال لام سليم تربت يمينك وقال لسوده قطع الله يدك وقال لصفيه عقرى حلقى وغيرها من الدعوات ولاجل هذا سال من الله تعـ ان يجعلها رحمة لمن دعا عليه فما ذكر ان رسول الله صلعم لا يدعوا الا على منافق هذا باطل بالاجماع العلماء واما ما ذكر انه كيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل فلم يصح انه اعتذر ولم يجئ وربما راه ابن عباس مشغولا بالاكل فلم يذكر ان رسول الله صلعم يطلبه وظاهر الحديث يدل على هذا هكذا قال العلماء وانا اقول اثر دعوة

النبي صلعم انه اكل جميع الدنيا ولم يشبع من الخلافة والملك حتى ورى في التراب ولا ... جوف ابن آدم الا التراب انتهى اقول ما عده من الامور المقررة عند علماء ... افتراء محض عند علماء الامامية مخل بعصمة النبي صلعم وقد سبق تحقيق ذلك ... عصمة النبي صلى الله عليه واله وسلم وفي مطاعن عمر عند ذكر المص لقوله ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله فتذكر وانما افتروا ذلك على النبي صلعم نفعا ما يطعن به الشيعة على خلافة ابي بكر في قوله انما انا بشر ولست بخير من احدكم فتعاونوني فاذا رايتموني استقمت فاتبعوني واذا رايتموني زغت فقوموني واعلموا ان لي شيطانا يعتريني الى آخر ما ذكره ابن الحجر في اوايل صواعقه والمومن العارف بحق رسول الله صلعم وعلو شانه في تجرده ونقدسه ونوريته وعصمته يعلم ان حاله مخالف لحال البشر في الامور الدنية الناشية عن الكثافات الجسمانية البشرية وكذا الكلام في تتمة الرواية من ان النبي صلعم قال سالت الله ان كل دعوة الخ لما روى القاضي عياض المالكي في كتاب الشفاء من انه صلعم دعا على صبي قطع عليه الصلوة ان يقطع الله اثره فاقعد وقال لرجل ياكل عنده بشماله كل بيمينك فقال لا استطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها الى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على الاعرابي الذي جحده بيع فرس وهي التي شهد فيها خزيمة للنبي صلعم فاستجاب الله دعاءه ودعوى ان كل هولاء الذين دعا النبي صلعم عليهم كانوا منافقين او كفارا مجاهرين مكابرة ظاهرة خصوصا في الصبي والذي كان ياكل الطعام عنده صلعم بل هذه الدعوى اصعب على الناصب واقوامه في الدعاء على الحكم بن العاص الذي بالغ عثمان في مودته واهتم في معاودته الى المدينة خلافا على رسول الله صلعم اذ يبعد من كمال حسن ظن القوم بعثمان ان يظهر عثمان مودة كافر او منافق على ذلك النحو من المبالغة مع انه تلى عند جمعه القران على زعم الاقوام ما وقع في نص القران من النهي عن مودة الكفار بقوله تعـ لا تجد قوما يومنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم وايضا روى في المشكوة في المتفق عليه انه صلعم امر في مرض موته باخراج المشركين عن جزيرة العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عنده بالكفر والشرك كيف جاز له ادخاله في المدينة بعد النبي صلعم وورود ذلك الامر في حق المشركين اللهم الا ان يدعى كذبا ان ذلك الدعاء كان في ايام كفره وايضا قد روى اليافعي في ضمن ترجمة النسائي المحدث المشهور ان معوية قد ابتلى بدعاء النبي صلعم بمرض الجوع ولعله اراد جوع ارتكاب كان له مناسبة بحال معوية حيث اشتق اسمه من دعوى الكلب وبالجملة اذا لم يجعل الله تعـ دعاء النبي صلعم في معوية رحمة كما ذكره اليافعي دل على انه كان كافرا

اومنا فقا كما ذكره المص وما ذكره من انه كيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل الى معارض
بانه كيف جاز لابن عباس ان لا يوصل امر النبي صلعم الى معوية بمجرد انه رآه
مشغولا بالاكل من غير ان يسمع منه الاعتذار بذلك وكيف جاز النبي صلعم ان
ينال معوية بذلك الدعاء الذي ظاهره غضب بمجرد قول ابن عباس انه ياكل
الطعام واما ما ذكره انه صلعم دعا على بعض المسلمين بقوله ثكلتك امك فعلى
تقدير صحة وقوعه مدفوع بما صرح به الشيخ ابن الحجر في مقدمة شرحه لصحيح البخاري بانها
كلمة تستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك وترب جبينك
قال ابن الحجر ظاهرهما الدعا عليه بالفقر والقتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى
حلقى قال حلقى مقصور اصله ان المرءة كانت اذا مات لها حميم حلقت شعرها
فكانه دعاء عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره انتهى ثم نقل عن ابن عباس ان لفظ
عقرى لغة قريش والظاهر انها من العقر بمعنى الجرح انتهى ومما ينبغي ان ننبه عليه
ان الناصب لم يتعرض لقول المص ومنها انه خاصم عليا عم الخ بل لم يذكره
اصلا ونحن ذكرناه حفظا لنظام الكتاب وهو الصواب **قال المص**
رفع الله درجته ومنها انه قال انا احق بالخلافة من عمر بن الخطاب روى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة ونوسانها تنطف
قلت قد كان من امر الناس ما ترين فلم يجعل لي من الامر شيئ فقالت الحق
بهم فانهم ينتظرونك واخشى ان يكون في احتباسك فرقة فلم تدعه حتى ذهب
فلما تفرق الناس خطب معوية فقال من اراد ان يتكلم في هذا الامر فليطلع لنا قرنه
فلنحن احق منه ومن ابيه قال الحميدي واراد عبد الله بن عمر ان يجيب معوية
فامنعك عن الجواب فان كان ما قاله معوية حقا فقد ارتكب عمر بن الخطاب
في اخذه الخلافة باطلا وان كان باطلا كيف يجوز تقدمه على طوايف المسلمين
ومنها ان النبي صلعم كان يلعنه دايما ويقول الطليق بن الطليق اللعين بن اللعين
وقال اذا رايتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من مولفة القلوب ولم يزل مشركا
مدة كون النبي صلعم مبعوثا يكذب بالوحي ويهزء بالشرع وكان يوم الفتح باليمن
يطعن على رسول الله صلعم ويكتب الى ابيه صخر بن حرب يعيره بالاسلام ويقول
له اصبات الى دين محمد وفضحتنا حيث يقول الناس ان ابن هند تخلى عن العزى
وكان الفتح في شهر رمضان لثمان سنين من قدوم النبي صلى الله عليه وسلم
المدينة ومعوية يومئذ مقيم على الشرك هارب من رسول الله صلعم لانه كان
قد هدر دمه فهرب الى مكة فلما لم يجد له ماوى صار الى النبي صلعم مضطرا فاظهر الاسلام
وكان اسلامه قبل موته صلعم بخمسة اشهر وطرح نفسه على العباس ليشفع
الى رسول الله صلعم فعفى عنه ثم شفع اليه ليكون من جملة خمسة عشر ليكتب له

الرسائل

الرسايل انتهى **قال** [الناصب] خفضه الله اقول ما ذكر ان معوية كان يدعى انه
احق بالخلافة من عمر فلا يبعد هذا لانه كان يدعي انه احق بالخلافة من عمر فلا يبعد
هذا لانه كان يدعي انه احق من امير المومنين علي في حياته وايام خلافته فخرج عليه
وبغى عليه وقتل جيوش المسلمين وفعل ما فعل مما لا ينبغي ان يذكر لقباحته واسائته
فلا يبعد ان يدعي مثل هذا في عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطاء يدعي كل
ما يكون خطاء ولا امامة له على المسلمين ولا شرايط في امامته صحة بل اخذ الخلافة و
الملك عنوة بالسيوف كما قال رسول الله صلعم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم بعد
ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح ان معوية اسلم بعد الفتح بايام يسيرة انتهى
اقول يتوجه عليه ان معوية ادعى حقيته عن عمر حين تقرر الامر عليه وهو
حينئذ كان ممن صحة امامته عند جمهور اهل السنة كما مر ولم يدع على علي عم ذلك اصلا
بل كان يعترف ببغي نفسه ويحتال فيما ارتكب من الحرب والقتال بانه يطلب
قتلة عثمان بن عفان من بني اعمامه كما اشتهر **قال المص** رفع الله درجته ومنها
انه روى عبد الله بن عمر قال اتيت النبي صلعم فسمعته يقول يطلع عليكم رجل يموت
على غير سنتي فطلع معوية انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ان
صح هذا فلا يحكم انه مات على الكفر وربما اراد انه ترك سنة رسول الله صلعم في اخذ
الخلافة عنوة وفي التوغل في البغي وطلب شيئ لا حق له فيه انتهى **اقول**
ان قوله يموت على غير سنتي نظير قوله فلان يموت ميتة جاهلية ولا يفهم عن
شيئ منهما في عرف اهل اللسان الا الموت على الكفر والتاويل بارد
قال المص رفع الله درجته ومنها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
كان ذات يوم يخطب فاخذ معوية بيد ابنه يزيد وخرج ولم يسمع الخطبة فقال
رسول الله صلعم لعن الله القايد والمقود اي يوم يكون لهذه الامة من معوية ذي
الاساءة **قال** الناصب خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية
لم يكن في زمن النبي صلعم وانه تولد بعد عمه يزيد بن ابي سفيان وهو مات في طاعون
عمواس زمن عمر بن الخطاب فالله اعلم بحقيقة هذا الخبر انتهى **اقول**
الظاهر مما اشتهر من مباغضة يزيد عليه اللعنة مع الحسين عم لاجل امرءة كان
يريد ان تزوجها يزيد فسبقه الحسين عم انه عليه اللعنة كان من اقرانه عم ثم تسمية
اللعين في زمان عمه باسمه غير مستبعد فان بعض الناس يسمي ولده في زمان حياته
باسمه وربما يحصل لبعض الناس الياس على الولد فيرغب في وضع اسمه على
بعض من اولاد اخوانه ابقاء لذكره بينهم فيلتمس عن احدهم ذلك في ايام حياته
وحيث لم نسمع من يزيد بن ابي سفيان وجود عقب احتمل ان يكون تسمية ابن اخيه
في حياته باسمه من هذا القبيل ولو سلم بعد ذلك كله فهذه الرواية مذكورة في

كتاب ربيع الابرار للزمخشري ويكفي ذكره فيه وفي امثاله لاحتجاج المصـ به كما مر
مرارا وان لم يكن معتقدا لصحته ثم اقول لو ثبت ان يزيد بن معوية عليه اللعنة
لم يولد في زمان النبي صلى الله عليه واله وسلم فيمكن ان يوجه ذلك بان لفظ
ابنه غلط من الناسخ وانما كان اخيه فبدل ابنه لاشتهار يزيد الابن
دون يزيد الاخ عند الناس والله تعالى اعلم **قال المصـ** رفع الله درجته
ومنها انه سب امير المومنين ع من الآيات التي نزلت في تعظيمه وامر الله تع
النبي صلعم بالاستعانة به على الدعاء يوم المباهلة وبمواخات النبي صلعم
واستمر سبه ثمانين سنة الى ان قطعه عمر بن عبد العزيز وفيه قال ابن سنان
الخفاجي رحمة الله شعرا قال **شعر** اعلى المنابر تعلنون بسبه * وبسيفه نصبت لكم
اعوادها * انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول اما سب امير المومنين
نعوذ بالله من هذا فلم يثبت عند ارباب الثقة وبالغ العلماء في انكار وقوعه
حتى ان المغاربة وضعوا كتبا ورسايل وبالغوا فيه كمال المبالغة وانا اقول
شعر من يكن تاركا ولاء علي * لست ادعوه مومنا وزكيا * كيف بن الامام
يذكر سبا * الذي كان للنبي وصيا * ليس قولي لفاعل السب الا * لعن الله
من يسب عليا **اقول** فيه اهل العراق اعلم بما جرى في ديارهم وجوارهم
من المغاربة فلا يعارض رواياتهم روايات اهل العراق وما والاها **قال
المصـ** رفع الله درجته ومنها انه سم مولانا الحسن ع وقتل ابنه يزيد مولانا
الحسين ع ونهب نسائه وهدم الكعبة ونهب المدينة واخافهم وكسر جده ثنية
النبي صلعم واكلت امه هند كبد حمزة فما ادري كيف العقل الذي قاد من احاطت
به هذه الرذايل الى متابعته انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول من يرضى
بمتابعة معاوية ومن يجعله اماما حتى تشنع عليه ابن المطهر وقد ذكرنا انه من الملوك
وليس علينا ان نذب عنه انتهى **اقول** قد نقلنا سابقا من كتاب
الصواعق لابن الحجر ان الراضي بامامة معوية ومتابعته هم جمهور اهل السنة وان انكار
الناصب لامامته انما هو لنقص ما ذكرناه من المصالح وقد صرح بذلك الغزالي في
الاصل العاشر من مبحث الامامة من كتابه المشهور الموسوم بقواعد العقايد
فتدبر **قال المصـ** رفع الله درجته ومنها انه نزل في حقه وحق ابيه
والشجرة الملعونة في القران انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذه
الآية اختلف في شان نزولها قال بعضهم نزل في رؤيا رسول الله صلعم
وانه راى في الرؤيا ان اولاد مروان كان ينزون على منبره ولم يذكر احد من
علماء السنة انه نزل في معوية انتهى **اقول** المروي في تفسير فخر الدين الرازي
امام اهل السنة وفي تفسير النيشابوري احد روسائهم عن ابن عباس ان الشجرة الملعونة

بامامته وهو يشمل معوية و[illegible] واصوله وفروعه وكفى بذلك حجة للمصـ على
ان ما رواه الناصب من ان المراد اولاد مروان وان كان يعنيه في خروج معوية
لكن يضره في دخول عمر بن عبد العزيز وقد قرر الناصب في تاويل روايات
اثنا عشر خليفة من قريش ان من جملتهم عمر بن عبد العزيز فتامل **قال المصـ**
رفع الله درجته ومنها ان الحافظ ابا سعيد اسمعيل بن علي السمان الحنفي ذكر في
مثالب بني امية والشيخ ابو الفتوح جعفر بن محمد الهمداني في كتابه بهجة المستفيد
ان المسافر بن عمرو بن امية بن عبد شمس كان ذا جمال وسخاء عشق هندا وجامعها
سفاحا فاشتهر ذلك في قريش وحملت هند فلما ظهر السفاح هرب مسافر من ابيها
عتبة الى الحيرة وكان فيها سلطان عمرو بن هند وطلب عتبة ابو هند ابا سفيان
ووعده بمال كثير وزوجه ابنته هندا فوضعت بعد ثلث اشهر معوية ثم ورد ابو سفيان
على عمرو بن هند امير العرب فسأله مسافر عن حال هند فقال اني تزوجتها
فمرض مسافر ومات انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد قدمنا
تفصيل هذه الحكاية على ما ذكر المعتمدين من ارباب التواريخ وطي هذه الحكايات
والمثالب لاشك انه اولى وانسب بطريق الاسلام انتهى **اقول**
قد تقرر في الاصول ان الجرح مقدم على التعديل واثبات صحة الاعتماد على من
حكى عنهم الناصب دون غيرهم اصعب من خرط القتاد **قال المصـ**
رفع الله درجته ومنها ما رواه صاحب كتاب الحاوية فيه ان معوية قتل
اربعين الفا من المهاجرين والانصار واولادهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
من اعان على قتل امرء مسلم ولو بشطر كلمة لقى الله يوم القيمة مكتوبا على جبهته
آيس من رحمة الله ومنه عن ابن مسعود لكل شيء آفة وآفة هذا الدين بنو امية
والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له ان يجعل
مثل هذا الرجل واسطة بينه وبين الله تع وانه يجب طاعته على جميع الخلق وقد
نقل الجمهور اضعاف ما قلناه وقد كان ظلم معوية معروفا عند كل احد حتى
النساء وروى الجمهور ان اروى بنت الحرث بن عبد المطلب دخلت على معوية
في خلافته بالشام وهي يومئذ عجوز كبيرة فلما رآها قال مرحبا بك يا خالة قالت
كيف انت يا ابن اخي لقد كفرت النعمة واسأت لابن عمك الصحبة وتسميت
بغير اسمك واخذت غير حقك بلا بلاء كان منك ولا من ابيك بعد ان
كفرتم بما جاء به محمد صلعم فاتعس الله منكم الخدود وصغر منكم الجدود حتى رد الله الحق
الى اهله وكانت كلمة الله هي العليا ونبينا هو المنصور على كل من ناواه ولو كره
المشركون فكنا اهل البيت اعظم الناس في هذا الدين بلاء وعن اهله غناء وقدرا
حتى قبض الله تع نبيه مغفورا ذنبه مرفوعة منزلته شريفا عند الله مرضيا فوثب

علينا بعده تيم وعدي وبنوا امية فانت تهتدي بهديـ[...]ـم وتقصد بقصد هم
فصرنا بحمد الله فيكم اهل البيت بمنزلة قوم موسى في آل فرعون يذبحون ابناءهم
ويستحيون نساءهم وصار سيدنا منكم بعد نبينا ع بمنزلة هرون من موسى
حيث يقول يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلم يجمع بعد
رسول الله صلعم شمل ولم يسهل وعث وغايتنا الجنة وغايتكم النار فقال لها
عمرو بن العاص ايتها العجوزة الضالة اقصري من قولك وغضي من طرفك قالت
من ابن انت قال انا عمرو بن العاص قالت يا ابن النابغة اربع على ظلعك و
اعفني لسان نعتك ما انت من قريش في لباب حسبها ولا صحيح نسبها ولقد
ادعاك خمسة من قريش كلهم يزعم انك ابنه ولطالما رايت امك ايام منى
تكسب الخطيه وتتزن الدراهم من كل عبد عاهر ابح وتسافح عبيدنا فانت
بهم اليق وهم بك اشبه منك تفرع بهم والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى
ووقايعه الروية اشهر والله تع اعلم انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول قد ذكرنا ان هذه الحكايات والاخبار التي لم يصح بها رواية ولم يقم بصحتها
برهان ترك ذكرها اولى واليق سيما انها متضمنة لنشر الفواحش وعظام هذه الجماعة
رميمة ولم يبق لهم آثار ولم يكن احد يدعي حقيقتهم ولا امامتهم حتى يكون متعلقا بامر
من امور الدين ولينصف المنصف ان ترك نشر الفواحش اولى الاقدام به اولى
سيما لطايفة محت الدهور آثارهم وجرت الرياح على مكان ديارهم انتهى
اقول قد بينا مرارا ان المصنف لم ينقل رواية الا من كتب اهل السنة
وما روي ههنا عن اروى بنت الحرث فقد رواها ابن عبد ربه من اكابر اهل السنة
والجماعة في الجزء الاول من كتاب العقد وما ذكره الناصب من المواعظ البارزة
والنصايح الغير الواردة انما نشأ عن عجزه من الجواب والا ففي نشر قبايح الفساق
والكشف عن فضايح اهل النفاق استبصار لاهل الارتياب وردع لهم عن
متابعة هولاء الاذناب ويتوقع في ذلك نيل الثواب **قال** المصنف
رفع الله درجته **المطلب الخامس** فيما رواه الجمهور في حق الصحابة روى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد في الحديث الثامن والعشرين
من المتفق عليه قال سمعت رسول الله صلعم يقول انا فرطكم على الحوض من ورد
شرب ومن شرب لم يظما ابدا وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني
وبينهم قال ابو حازم فسمع النعمان بن ابي عياش وانا احدثهم هذا الحديث
فقال هكذا سمعت سهلا يقول قال فقلت نعم اشهد على ابي سعيد الخدري لسمعته
يزيد فيقول انهم من امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن
بدل بعدي انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد شرع ههنا في مطاعن الصحابة ثم

ونحن نذكر قبل الشروع فيما ذكر شمة من مناقب الصحابة ان شاء الله تع فنقول
مذهب عامة العلماء انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تع
عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تع والسابقون الاولون من المهاجرين
والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم
وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله
ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك
من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم
في احاديث كثيرة منها قوله ع خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله صلعم
لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم ومن
اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه
الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح منها ما روي في الصحاح
عن ابي بردة قال رفع يعني النبي صلعم راسه الى السماء وكان كثيرا ما يرفع
راسه الى السماء ما توعدو انا امنة اصحابي فاذا ذهب اصحابي فاذا
ذهبت انا الى اصحابي ما توعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي
الى امتي ما توعدون وفيها عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال
رسول الله صلعم اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب
حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحبوحة
الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد الحديث
وعن جابر بن عبد الله عن النبي صلعم قال لا يمس النار مسلما راني او راى من
راني وعن عبد الله بن معقل قال قال رسول الله صلعم الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم
فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله تع فيوشك ان ياخذه
وعن انس ابن مالك قال قال رسول الله صلعم مثل اصحابي في امتي كالملح
في الطعام ولا يصلح الطعام الا بالملح وعن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلعم
ما من احد من اصحابي يموت بارض الا بعث قايدا ونورا لهم يوم القيمة
والاخبار في هذا الباب كثيرة لا تحصى ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على
مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله
لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم عما نسب اليهم المبطلون من المطاعن
ومنعه ذلك عن الطعن فيهم وراى ذلك مجانبا للايمان ونحن ان شاء الله تعالى
نذكر كل ما طعن به هذا الرجل الضال ونجيب عنه على ما اعتدناه ان شاء الله تع

فقال النجوم امنة السماء فاذا ذهب
النجوم الى السماء ما توعد

فنقول ماروى من الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلعم قال لا تدرى ما احدثوا
بعدك فاتفق العلماء ان هذا فى اهل الردة الذين ارتدوا بعد وفات رسول الله
وهم كانوا اصحابه فى حياته ثم ارتدوا بعده ويدل عليه الاحاديث والاخبار
التى سيذكر بعد هذا ولا شك ان هذا لم يرد فى شان جميع اصحاب محمد بالاجماع
لان فيهم من لم يتغير ولم يبدل بعده بلا خلاف فهو من اهل النجاة بلا نزاع فان اريد
به من بدل بعض التبديل ولم يبلغ الارتداد فليس فى الاصحاب الا من بدل بعض
التبديل فيرجع الوعيد الى الاكثر فلزم ان لا يهتدى من اصحاب محمد صلعم الا نفر معدود
فى كل عصر من الاعصار وهذا ينافى ما ذكره رسول الله صلعم من كثرة امته يوم القيمة
وانه يباهى بهم الامم كما ورد فى صحاح الاحاديث وان اريد به التبديل
الى حد الكفر فهو عين المدعى فلزم من هذه المقدمات ان هذا الحديث وامثاله
فى هذا الباب واردة فى شان اهل الردة كما قاله العلماء انتهى **اقول**
لا فايدة فى ذكر الناصب لما فصله من الآيات اذ ليس المراد منها جميع الصحابة
كما سنبينه وانما تدل على بعض منهم فلا دلالة فيها على خصوص بعض الصحابة
الذين وقع النزاع فيهم على التعيين وعلى تقدير دلالة بعضها على بعض فقد وقع
منهم بعد النبى صلعم ما صار سببا لاحباط ما صدر عنهم من سوابق الاعمال ودل
على ارتدادهم ورجوعهم القهقرى كما ينادى عليه ما ذكره المص ههنا من حديث
الحوض وما سينقله من البخارى وغيره والشيعة انما يطعن على بعضهم من اجل
ما صدر عنهم من المخالفة ثانيا لا لوقوع بعض الاعمال الحسنة سابقا مثلا رضاء
الله تعالى عن اهل بيعة الرضوان انما وقع لبيعتهم مع النبى صلى الله عليه وسلم
على الموت وتقاعدهم لذلك فاذا اخلوا بذلك ونكثوا ذلك العهد انتفى
الرضا كما قال تعالى ومن نكث فانما ينكث على نفسه الآية وبالجملة رضاء الله
عن عهد فى فعل خاص لا يستدعى رضاءه عن فاعله دايما كما زعمه الناصب
بل المهاجرون واصحابه على ان الآية الاولى غير شاملة لابى بكر وعمر لانهما
ليسا من المهاجرين الاولين كما زعمه الناصب بل المهاجرون الاولون
هم الذين هاجروا الهجرة الاولى وهى هجرة الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
فى حصاره بمكة حين حاصرت قريش بنى هاشم مع رسول الله فى شعب عبد المطلب
اربع سنين والامة مجمعة على ان ابا بكر وعمر لم يكونا معهم فى ذلك الموطن
فكيف يدعون بالباطل لهما انهما من المهاجرين الاولين ويؤيد ما ذكرنا من
ارادة الخصوص فى تلك الآيات ما روى ابو نعيم عن ابن عباس رض ان المراد
بالسابق فى قوله تعالى السابقون اولئك المقربون على بن ابى طالب ع
وروى ابن المغازلى الشافعى عن مجاهد عن ابن عباس فى تفسير الآية انه قال سبق

يوشع بن نون الى موسى وسبق شمعون الى عيسى وسبق على بن ابى طالب الى محمد
صلى الله عليه واله وسلم واما الاحاديث فلا فايدة فى نقلها سوى تكثير الوداد
وتضييع المداد اذ كلها موضوعات عند الشيعة الا اذا وافق شيئا من الاحاديث
المذكورة فى كتب الشيعة وهذا غير متحقق فيما ذكره الناصب ههنا على ان الحديث
الاول مما ذكره مردود بما قاله بعض اصحابنا من ان مضمونه مخالف لحقايق النظر
خارج عن العقل والحكمة وذلك لانه ان كان خيرتهم وفضلهم من جهة تقدم
خلقهم فى الازمنة المتقدمة لما بعدها فقد زعموا ان امة محمد صلى الله عليه وسلم
افضل من الامم التى مضت قبلها وان محمدا افضل من الانبياء عليهم السلام
الذين تقدموه قبل عصره وكان الواجب على طرد هذه العلة ان يكون كل امة
افضل من التى تأتى بعدها فلما اوجبوا آخر الامم افضل ممن تقدمهم وآخر الانبياء
افضل ممن تقدمهم كان لا معنى لهذا الخبر فى تفضيل القرن الاول على القرن
الثانى من هذه الامة بل يجب فى النظر والتميز وما يلزم من احوال ما نقل الينا
من سيرة من تقدم عصرنا هذا ان يكون من تأخر افضل ممن تقدم منهم
وذلك انا وجدنا القرن الذى كان فى عصر الرسول والقرن الذى كان بعدهم
والقرن الثالث ممن كان فى عصر الفراعنة والطواغيت من ملوك بنى امية
الذين كانوا يقتلون اهل بيت الرسول ويسبون امير المؤمنين ع ويلعنونه على
المنابر واهل عصرهم من فقهائهم وحكامهم الى غير ذلك منهم فهم على ذلك
متبعون وبافعالهم مقتدون وبامامتهم قايلون ولهم على ذلك معينون بوجوه
المعونة من حامل سلاح الى حاكم الى خطيب الى تاجر الى غير ذلك من صنوف
الامة واسباب المعونة ولسنا نجد فى عصرنا هذا من كثير من ذلك شيئا
بل نجد الغالب على اهل عصرنا هذا الرغبة عن ذلك والذم لفاعله والتبرى
عن كثير من الامن لا يظهر لمذهبه بينهم فيجب ان يكونوا فى حق النظر افضل
من اهل ذلك العصر الذى كانت هذه صفتهم فان قالوا ان اهل عصر الرسول
لاجل مشاهدتهم له ومجاهدتهم معه افضل وكذلك سبيل من شاهدهم من بعد
الرسول من التابعين ونقلوا الينا العلوم والاخبار عنهم ومنهم قيل لهم اليس
كل من تقدم خلقته فى ذلك العصر فهو فعل الله تعالى فلا حمد للمتقدم فى تقدم
خلقه ولا صنع له فى ذلك ولا فعل يحمد عليه ولا يذم منه فلا بد من نعم فيقال
لهم افتقولون ان الله تعالى يحمد العباد على افعاله ويذمهم عليها فان قالوا
ذلك جهلوا عند كل ذى فهم وكفى بالجهل لصاحبه خزيا فان قالوا لا قيل لهم
فاذا كان كذلك وجب فى حق النظر ان يكون من شاهد الرسول ورأى
دلايل العلامات والمعجزات وظهر له البرهان واسفر له البيان بقوله

السواد

ماية ذنب اعذر من ارتكب في ذلك العصر

يشهد فيه القران لا عذر له في تقصير عن حق [...] باطل فان الحجة بذلك
الزم وعليه اوجب وكان من اشكل عليه منهم شيئ في تفسير آية وتحقيق معنى في
كتاب الله او سنة يرجع في ذلك الى الرسول فاثبت له الحق منه واليقين
ونفى عنه الشك والزيغ ممن تقصد منهم بعد هذا الحال الى خلاف الواجب كان
حقيقا على الله ان لا يقبل له عذرا و لا يقبل له عثرة واما من كان في عصرنا هذا
الذي قد اختلف فيه الاقاويل وتضادت المذاهب وتشتتت الاراء وتباينت
الاهواء وضلت المعارف ونقصت البصاير وتحرمت التحقيقات اذ ليس
من يرجع اليه بزعم اهل الغفلة ممن صفته في تحقيق الاشياء صفة الرسول فيثبت
لنا اليقين وينفى عنا الشك فيها فعذرهم مقبول وعثرتهم مغفورة بل اقول
لو اوجبت ان من يرتكب من اهل هذا العصر ذنبا واحدا وقلت ان من
استبصر في هذا العصر في دينه فشغل نفسه لمعرفة بصيرته حتى عرف من ذلك
ما نجا به بتوفيق الله فيما سعى له من الطلب افضل من عشرة مستبصر كانوا
في ذلك العصر لقلت حقا ولكان صدقا واذا كان الحال على ما وصفت
فيجب ان يكون مستبصرنا افضل من مستبصرهم اذا كان البرهان قد قطع عذرهم
والبيان قد ازاح عللهم بقرعه لاسماعهم صباحا ومساء ومشاهدتهم اياه بالعيان
من غير تكلف منهم في طلبه وذلك كله معدوم في عصرنا بل نشاهد من الجهل
ونباشر من وجوه الباطل ما يضل فيه ذهن الحكيم ويطيش فيه قلب العليم ويذهل
معه عقولهم ويزول معه افهامهم حتى يسعى الساعي منا الدهر الطويل لقطع المسافة
ويجول البلدان الشاسعة ويتذلل للرجال ويخضع لكل صاحب نوال اما ان
يهلك ولم يدرك البغية واما ان يمن الله عليه بالبصيرة بعد جهد جهيد
وعناء شديد وتعب كديد مع تقية المستبصرين وخوف العارفين من اظهار
ذلك للظالمين وكشفه للراغبين فاي ظلم ام اي جور ابين من ظلم تفضيل
اوليك فيما ارتكبوه دونهم او كم بين من استبصر في دينه تبصرة تزول معه كل
شك ويثبت معه كل يقين من بيان النبي صلعم المرسل وبرهان الكتاب
المنزل وبين من يستبصر في دينه باخبار متضادة واقاويل مختلفة وبيان
غير شاف وبرهان غير كاف حتى يسعى ويطلب ويميز وينظر ويعتبر ويختبر
بسهر ليله وظماء نهاره وتعب بدنه وتصاغر نفسه وتذلل قدره هل هذا الا جور
من قايله وظلم ظاهر من موجبه حقيق على الله ان يوجب لمستبصري اهل هذا
العصر بما وصفنا من احوالهم اضعاف ما يوجب لاهل ذلك العصر ولا يعد
الله الا من ظلم وقال بما لا يعلم وان قالوا ان الله عز وجل قد قال في كتابه
السابقون السابقون اولئك المقربون قيل لهم قد قال الله وصدق الله

الله

والامر في ذلك بين واضح وحكمه فيه مستقيمة وذلك ان السابق لا يجوز في
الحكمة ان يقع في الايمان الا بين اهل العصر الحاضرين الشاهدين ليندب الداعي
لهم السابق ومحال في الحكمة وفي العدل ان يسابق الله بين قوم خلقهم ومكنهم من
احوال الاجابة وبين قوم لم يخلقهم هذا ظاهر الفساد وبعيد من الرشاد ومن المحال
قطيع المقال لكنه عز وجل سابق بين الحاضرين من اهل عصر الرسول ولعمري ان من
سبق منهم الى الايمان افضل واجل واقرب منزلة واعلى درجة ممن لحق من تقدمه
فلا ينكر هذا ذو فهم ولكن المنكر قول من زعم ان الله سابق بين من خلق ومن لم
يخلق فمن قال ان الصحابة قد سبقوا بالايمان ويريد بذلك تقدمهم في عصرهم
وتاخر عصرنا من عصرهم فيما قدم الله من خلقهم واخر من خلقنا فذلك كلام صحيح
وقول فصيح كما ان من تقدم ايضا من الامم والاعصار التي كانت قبل الصحابة كانوا
متقدمين على الصحابة باعصارهم سابقا من آمن منهم على مومن الصحابة وتقدم خلقهم
عليهم وليس في ذلك فضل لهم على من جاء بعدهم ومن قال ان الصحابة سبقونا
بالايمان لمعنى التسابق بيننا وبينهم الى الايمان فكان لهم بسبقهم ذلك الفضل
علينا لاجل تاخرنا عنهم كان ذلك قولا محالا شنيعا لان تاخرنا عن عصرهم
من فعل الله لا من فعلنا والله لا يذمنا على افعاله ولو كان لاهل عصر الصحابة
علينا فضل في ايمانهم بتقدمهم علينا في الاعصار والخلق يوجب على هذه القضية
ان يكون ايمان من تقدمهم من الامم السالفة افضل من ايمانهم بتقدمهم عليهم
في الاعصار فلما كانوا يمنعون ذلك ويوجبون الفضل لامة محمد صلى الله عليه وسلم
على من تقدمهم من الامة كان ايجابهم تفاضل اوايل هذه الامة على اواخرها فاسدا
وهذا اما لا نطلقه نحن ايضا في مذهبنا لكنا نقول ان اهل كل عصر يتفاضلون بينهم
ومن سبق منهم الى الايمان فهو افضل ممن تاخر عنه ثم لحق بالسابق فيه من اهل
عصره ولسنا نفضل بين اهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار المتاخر
فلا تفضل اهل الاعصار المتاخرة على من تقدمهم لكنا نفاضل بين اهل كل عصر
بعضهم على بعض بما وصفنا من السبق الى الادون ان يكونوا فاضلين على من
تقدمهم ولا على من تاخر عنهم فهذا اعمدة ما يتعلق به اهل الغفلة والضلالة
وظهر بحمد الله ما فيه من الوضع والجهالة واما الاحاديث الباقية فيتوجه عليها
ان من البين ان ليس المراد من لفظ اصحابي فيها جميع الاصحاب حتى الفاسق
منهم قطعا كوليد بن عقبة ومعوية واضرابهم بل المراد الصلحاء الفضلاء
الشرفاء منهم واذا لزم التخصيص فلم لا يجوز ان يكون المراد منهم اصحابه من
اهل بيته كما يدل عليه حديث لا تسبوا اصحابي فانا لم نسمع ان احدا كان يسب
اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم في زمان حيوته واما بعد حيوته فانما وقع

یشهد فیه القران لا عذر له فی تقصیر عن حق ولا رجوع الی باطل فان الحجة بذلک
الزم وعلیه اوجب وکان من اشکل علیه منهم شیئ فی تفسیر آیة وتحقیق معنی فی
کتاب الله او سنة یرجع فی ذلک الی الرسول فاثبت له الحق منه والیقین
ونفی عنه الشک والزیغ ممن تقصد منهم بعد هذا الحال الی خلاف الواجب کان
حقیقا علی الله ان لا یقبل له عذر ولا یقبل له عثرة واما من کان فی عصرنا هذا
الذی قد اختلف فیه الاقاویل وتضادت المذاهب وتشتت الاراء وتباینت
الاهواء وضلت المعارف ونغصت البصایر واحرمت التحقیقات اذ لیس
من یرجع الیه بزعم اهل الغفلة ممن صفته فی تحقیق الاشیاء صفة الرسول فیثبت
لنا الیقین وینفی عنا الشک فیها فعذرهم مقبول وعثرتهم مغفورة بل اقول
لو اوجبت ان من یرتکب من اهل هذا العصر ذنبا واحدا او قلت ان من
استبصر فی هذا العصر فی دینه فشغل نفسه لمعرفة بصیرته حتی عرف من ذلک
ما نجا به بتوفیق الله فیما سعی له من الطلب افضل من عشرة مستبصر کانوا
فی ذلک العصر لقلت حقا ولکان صدقا واذا کان الحال علی ما وصفت
فیجب ان یکون مستبصرنا افضل من مستبصرهم اذا کان البرهان قد قطع عذرهم
والبیان قد ازاح عللهم بقرعه لاسماعهم صباحا ومساء ومشاهدتهم اباه بالبصایر
من غیر تکلف منهم فی طلبه وذلک کله معدوم فی عصرنا بل نشاهد من الجهل
ونباشر من وجوه الباطل ما یضل فیه ذهن الحکیم ویطیش فیه قلب العلیم ویذهل
معه عقولهم ویزول معه افهامهم حتی یسعی الساعی منا الدهر الطویل لقطع المسافة
وتحول البلدان الشاسعة ویتذلل للرجال ویخضع لکل صاحب نوال امانا ان
یهلک ولم یدرک البغیة واما ان یمن الله علیه بالبصیرة بعد جهد جهید
وعناء شدید وتعب کدید مع تقیة المستبصرین وخوف العارفین من اظهار
ذلک للظالمین وکشفه للراغبین فای ظلم ام ای جور ابین من ظلم تفضیل
اولیک فیما ارتکبوه دونهم او کم بین من استبصر فی دینه تبصرة تزول معه کل
شک ویثبت معه کل یقین من بیان النبی صلعم المرسل وبرهان الکتاب
المنزل وبین من یستبصر فی دینه باخبار متضادة واقاویل مختلفة وبیان
غیر شاف وبرهان غیر کاف حتی یسعی ویطلب ویمیز وینظر ویعتبر ویختبر
بسهر لیله وظماء نهاره وتعب بدنه وتصاغر نفسه وتذلل قدره هل هذا الا جور
من قایله وظلم ظاهر من موجبه حقیق علی الله ان یوجب لمستبصر اهل هذا
العصر بما وصفنا من احوالهم اضعاف ما یوجب اهل ذلک العصر ولا یبعد
الله الا من ظلم وقال بما لا یعلم وان قالوا ان الله عز وجل قد قال فی کتابه
السابقون السابقون اولیک المقربون فقیل لهم قد قال الله وصدق الله

ما ثم ذنب اعذر ممن
ارتکب فی ذلک العصر ٣

والله

والامر فی ذلک بین واضح والحکمة فیه مستقیمة وذلک ان السباق لا یجوز فی
الحکمة ان یقع فی الایمان الا بین اهل العصر الحاضرین الشاهدین لیذب الداعی
لهم السباق ومحال فی الحکمة وفی العدل ان یسابق الله بین قوم خلقهم ومکنهم من
احوال الاجابة وبین قوم لم یخلقهم هذا ظاهر الفساد وبعید من الرشاد بین المحال
قطیع المقال لکنه عز وجل سابق بین الحاضرین من اهل عصر الرسول ولعمری ان من
سبق منهم الی الایمان افضل واجل واقرب منزلة واعلی درجة ممن لحق من تقدم
فلا ینکر هذا ذو فهم ولکن المنکر قول من زعم ان الله سابق بین من خلق ومن لم
یخلق فمن قال ان الصحابة قد سبقوا بالایمان ویرید بذلک تقدمهم فی عصرهم
وتاخر عصرنا من عصرهم فیما قدم الله من خلقهم واخر من خلقنا فذلک کلام صحیح
وقول فصیح کما ان من تقدم ایضا من الامم والاعصار التی کانت قبل الصحابة کانوا
متقدمین علی الصحابة باعصارهم سابقا من آمن منهم علی مومن الصحابة وتقدم خلقهم
علیهم ولیس فی ذلک فضل لهم علی من جاء بعدهم ومن قال ان الصحابة سبقونا
بالایمان لمعنی التسابق بیننا وبینهم الی الایمان فکان لهم بسبقهم ذلک الفضل
علینا لاجل تاخرنا عنهم کان ذلک قولا محالا شنیعا لان تاخرنا عن عصرهم
من فعل الله لا من فعلنا والله لا یذمنا علی افعاله ولو کان لاهل عصر الصحابة
علینا فضل فی ایمانهم بتقدمهم علینا فی الاعصار والخلق یوجب علی هذه القضیة
ان یکون ایمان من تقدمهم من الامم السالفة افضل من ایمانهم بتقدمهم علیهم
فی الاعصار فلما کانوا یمنعون ذلک ویوجبون الفضل لامة محمد صلی الله علیه وسلم
علی من تقدمهم من الامة کان ایجابهم تفاضل اوایل هذه الامة علی اواخرها فاسدا
وهذا مما لا نطلقه نحن ایضا فی مذهبنا لکنا نقول ان اهل کل عصر یتفاضلون بینهم
ومن سبق منهم الی الایمان فهو افضل ممن تاخر عنه ثم لحق بالسابق فیه من اهل
عصره ولسنا نفضل بین اهل عصر الرسول علی من جاء بعدهم فی الاعصار المتاخرة
فلا تفضل اهل الاعصار المتاخرة علی من تقدمهم لکنا نفاضل بین اهل کل عصر
بعضهم علی بعض بما وصفنا من السبق الی الاول ان یکونوا فاضلین علی من
تقدمهم ولا علی من تاخر عنهم فهذه اعمدة ما یتعلق به اهل الغفلة والضلالة
وظهر بحمد الله ما فیه من الوضع والجهالة واما الاحادیث الباقیة فیتوجه علیها
ان من البین ان لیس المراد من لفظ اصحابی فیها جمیع الاصحاب حتی الفاسق
منهم قطعا کولید بن عقبة ومعویة واضرابهم بل المراد الصلحاء الفضلاء
الشرفاء منهم واذا لزم التخصیص فلم لا یجوز ان یکون المراد منهم اصحابه من
اهل بیته کما یدل علیه حدیث لا تسبوا اصحابی فانا لم نسمع ان احدا کان یسب
اصحاب النبی صلی الله علیه واله وسلم فی زمان حیوته واما بعد حیوته فانما وقع

السب من معوية وسايران به الملعونة لاهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ويؤيده قوله صلعم اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي والقصة تتمة هذا الحديث يوافق
ما وقع صريحا في حق علي وفاطمة ع من ان بغضهم بغض النبي صلعم وايذاءهما
ايذاءه وقد مر وكذا ما نقله من حديث ابي برده يوافق ما نقله المص سابقا في شان
اهل البيت عليهم السلام عن مسند احمد بن حنبل من قوله صلعم النجوم امان لاهل
السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الدين فاذا ذهب اهل بيتي
ذهب اهل الارض وكذا الحديث الذي رواه عن عبد الله بن عمر بن الخطاب
يمكن انطباقه على اهل البيت عليهم السلام بجعل الجماعة المذكورة فيه عليهم عليهم السلام
ولعل الناصبة التابعين لسنة معوية الداخلين في جماعة لما سموا انفسهم اهل سنة
وجماعة ووجدوا انفسهم اكثر جموعا وافرادا واوفر اعدادا واعظم سوادا ايدعون
ظهور ذلك في انفسهم ويتايدون لذلك بما رووه من قوله ع عليكم بالسواد الاعظم
وانت خبير بما قررناه مرارا ان العقل والنقل شاهد على بطلان ما زعموه ان الشيعة
وان كانوا اقل جموعا وعددا لكنهم اكثر جامعية وعددا وكيف لا وحيث ارتد قوم
موسى ع بقي هرون فيهم منفردا مع ظهور انه كان على الحق والجماعة على الباطل
ونقل الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير لفظ الجماعة الواقعة
في بعض الاحاديث انه قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة
واما ما ذكره الناصب بقوله من تامل سيرتهم ووقف على ماثرهم وجدهم
في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة رسول الله صلعم لا يتخالجه شك في عظم
شانهم وبراءتهم مما نسب اليه المبطلون الخ ففيه ان التامل في مجرد ما وقع
عنهم من بعض الآثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم اختلاج الشك
في عظم شانهم في جميع الازمان ولو في زمان التبدل والارتداد فان من تامل
في سيرة بني اسرائيل من اولاد الانبياء المولودين على فطرة الاسلام وجدهم
في نصرة نبيهم موسى ع في مقابلة فرعون اللعين لا يشك في عظم شانهم ذلك
الوقت لكن لا يدعي براءتهم عما اخبر الله تع من ارتدادهم بعد ذلك و
اتباعهم للسامري وعبادتهم للعجل وقصدهم تقتل هرون ع وقد اخبرنا النبي صلعم
بانه سيقع في امتي كل ما وقع في الامم السابقة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة
وفي رواية سيذكرها المص قدس سره عن الجمع بين الصحيحين لتتبعن سنن من
قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم واما ما ذكره
من ان المراد بما في حديث الحوض من الاصحاب الذين احدثوا بعد النبي صلعم
وبدلوا اهل الردة الذين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم وانهم كانوا
اصحابه في حياته معنف بما مر نقلا عن ابن حزم وغيره من اصحاب الناصب المرتد

من ان الذين

من ان الذين منعوا ابا بكر عن اداء الزكوة اليه حتى سماهم باهل الرده كانوا لم يكونوا مرتدين
بل كانوا يدعون الردة على ابي بكر بارتكاب ما لا يستحقه من الخلافة والامامة معللين
امتناعهم عن اداء الزكوة اليه بذلك فمن اين يعلم ان الاصحاب الحاضرين في المدينة
الذين غلب عليهم النفس الامارة حتى غصبوا عن اهل البيت نبيهم الامامة والامارة
احق بالاعزام هؤلاء الصحابة الساكنين في البادية القانعين بلبن البعير المريدين
لامام حق مستحق لتقدم العير منقذ لهم عن نار السعير ولا فرق الا في كون اكثر الاولين
من قريش واكثر الاخرين من غير ذلك الجيش وقد عرفت ان مراد النبي صلعم
من قوله الائمة من قريش بني هاشم لكن غلب عليهم الغادر الغاشم قال المص
رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه في الحديث الستين
من مسند عبد الله بن عباس رض قال ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا انه سيجاء
برجال من امتي فيؤخذ بهم ذات الشمال فاقول يا رب اصحابي فيقال انك لا تدري
ما احدثوا بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم
فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم
فانهم عبادك قال فيقال لي فانهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد وقع التصريح في هذا الحديث
على ما ذكرنا ان المراد منهم ارباب الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله صلعم
وقاتلهم ابو بكر الصديق انتهى اقول من المعلوم ان من اتهمهم ابو بكر
بالردة لامتناعهم عن اداء الزكوة اليه كانوا يؤذنون ويصلون ويتكلمون
بالشهادتين ولهذا قال ابو بكر والله لو منعوني عقالا لقاتلتهم ولم يقل والله
لو لم يتكلموا بالشهادتين او لم يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم لما انكروا
خلافة ابي بكر امتنعوا عن اداء الزكوة اليه لا انهم استحلوا منع الزكوة مطلقا
ولهذا فرقها بنو حنيفة الى فقراء قومهم وادفعها الاخرون الى تقرر امر الخلافة على من
يستحقها وعلى تقدير استحلالهم الزكوة كانوا قائلين بالشهادتين كما روي عنهم
فاطلاق الردة عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم للزكوة هي من ضروريات
الدين ولم لا يجوز ان يكون اطلاق الردة على الصحابة الغاصبين للخلافة المتظاهرين
بالاسلام القائلين بالشهادتين ايضا باعتبار انكارهم بعض ضروريات الدين و
هو خلافة علي ع الثابت عندهم بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره كما مر انفا ثم المتبادر
من الاحداث في لا تدري ما احدثوا بعدك ما يكون فعلا كغصب خلافة النبي صلعم
واخذ ميراثه وهضم اقدار اهل بيته واكل مال فدك ظلما وجورا على فاطمة عليها السلام
ولهذا قال منهم سحقا سحقا لا ما يكون تركا كمنع الزكوة عن ابي بكر وايضا قوله ع لم يزالوا
مرتدين على اعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم وهذا انما يظهر في غاصبي

الخلافة دون طوائف العرب الذين امتنعوا عن الزكوة فان ذلك لم يمتد الا الى شهرين
او ثلثة وايضا قد اشترط في الصحابي خروجه عن الدنيا بالايمان وقد خرج هولاء الذين
امتنعوا عن الزكوة عن كونهم صحابيا لانهم قتلوا بامر ابي بكر وخرجوا عن الدنيا مرتدين
في اعتقاد الناصبة والظاهر من اطلاق لفظ الصحابي في الحديث من كان معروفا بذلك
عنده صلعم ومن لم يرتد ارتدادا يخرج به عن الصحابية بل من لم يتخلل الردة في اسلامه
عند بعض المحدثين بل من روى الحديث عن النبي صلعم كما شرطه بعضهم بل من اقام عنده صلعم
سنة او سنتين وغزا غزوة او غزوتين كما شرطه بعض آخر وهذه الشرايط مما لم يتحقق
في اكثر الممتنعين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت ان اطلاق الصحابي على من خرج
مرتدا عن الدنيا قد وقع باعتبار ما كان قلت هذا مجاز والاصل خلافه ولهذا
قلنا والظاهر من اطلاقه ذلك فافهم فان قلت قد علم من فحوى كلام المص وصريح
كلام بعض علماء مذهبه في غير هذا الموضع اعتقاد ان الذين غصبوا الخلافة عن
علي ع وخرجوا عليه وبغوا كانوا في زمان النبي صلعم من المنافقين فلا وجه
للاستدلال بالاحاديث المذكورة على انهم ارتدوا بعد النبي صلعم اذ لا معنى لارتداد
المنافق لانه كافر باطنا قلنا لما كان نفاقهم في ايام النبي صلعم مبنيا على انكارهم
للاصل الخامس من اصول الامامة وهو امامة علي ع ولم يظهروا ذلك الانكار
الا بعد النبي صلعم حكم بوقوع الارتداد منهم بعده فانهم بعد وفاته صلعم غصبوا
الخلافة عن امير المومنين ع وخرجوا عليه ولم ينقادوا له وجحدوا ما جاء به النبي صلعم
في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي احكمه الله تع ورسوله
في حقه وجعله قلادة في رقابهم وربقة في اعناقهم كما نطق به الكتاب والسنة
وحققناه مرارا متعددة في مواطنه من انه صلوات الله عليه تلا عليهم ما نزل في حقه ع
من الآيات واخذ البيعة والعهد منهم له واقره عليهم فسموه بامير المومنين فيما بينهم
مع ما في صدورهم من حقد قد اخذ بمجامع قلوبهم وحسد قد شربته مزارع افئدتهم
وبغض قد تشبث بمراتع بواطنهم وكانوا يترصدون الفرصة في ذلك كما علم
من قوله ع ضغاين في صدور قوم لا يبدونها حتى يفقدوني فلما فقد صلوات الله
عليه من بين اظهرهم لاحت طلايع كدوراتهم على صفحات ظواهرهم وانت
خبير بان تكليفه صلعم بهذا الامر الذي لا في فيه عرق القربة حتى وضعه لهم
على طرف الثمام ولم ينجع فيهم شيء كان اشق واشد عليه من جهاد الكافرين
بالسيف لعلمه صلعم بصعوبة هذا الامر على القوم وان ضرب الرقاب كان اهون
عليهم من اصابة هذا المصاب كما روي في المشكوة من قوله ع ان امرتم عليا ولا اراكم
فاعلين سلك بكم سبيل الهداية وكما حكي عن بعضهم انه قال عند نزول آية
الغدير واظهار النبي صلعم درود ما في شان خلافة حضرت الامير اللهم ان كان

حديث ان امرتم عليا ولا اراكم

هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم والعلمة تع بصعوبة
هذا التكليف عليه صلعم بالغ في تبليغ خلافته بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فانه سبحانه
قد علق قبول ما بذل فيه جده وجهده وقاسى فيه كده وكده من تبليغ جميع الاحكام
على تبليغ هذا الحكم ولما علم جل جلاله خوفه صلعم وحذره من تبليغه هذا الحكم شجعه
على الاقدام على هذا الامر المهم واشار الى انه لا يهم بقوله والله يعصمك من الناس
قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ايضا في الحديث الحادي
والثلثون بعد مائة من المتفق عليه من مسند انس بن مالك قال ان النبي صلعم
قال ليردن على الحوض رجال ممن صاحبني حتى اذا رايتهم ورفعوا الى رؤسهم اختلجوا
فلاقولن اي رب اصحابي اصحابي فليقالن لي انك لا تدري ما احدثوا بعدك و
في الجمع بين الصحيحين ايضا في الحديث السابع والستين بعد المائتين من المتفق عليه
في مسند ابي هريرة من عدة طرق قال النبي صلعم بينا انا قايم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم
خرج رجل بيني وبينهم فقال هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم
قال انهم ارتدوا على ادبارهم فلا اراه يخلص منهم الا مثل همل النعم
وردوا نحو ذلك من عدة طرق في مسند اسماء بنت ابي بكر ومن عدة طرق في مسند
ام سلمة رض ومن عدة طرق في مسند سعيد بن المسيب كل ذلك في الجمع بين
الصحيحين وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في مسند عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم انا فرطكم على الحوض وليرفعن الي رجال منكم حتى اذا اهويت
اليهم لاناولهم اختلجوا دوني فاقول اي رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا
بعدك وروي نحو ذلك في مسند حذيفة بن اليمان في الحديث السابع من المتفق
عليه وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند ابي الدرداء وهو مغضب فقلت له
ما اغضبك فقال والله ما اعرف من امة محمد شيئا الا انهم يصلون جميعا وفي
الجمع بين الصحيحين البخاري قالت ام الدرداء دخل علي ابو الدرداء وهو مغضب
فقلت له ما اغضبك فقال والله ما اعرف من امة شيئا الا انهم يصلون
جميعا وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الاول من صحيح البخاري من مسند انس
بن مالك عن الزهري قال دخلت على انس بن مالك بدمشق وهو يبكي فقلت
ما يبكيك فقال لا اعرف شيئا مما ادركت الا هذه الصلوة وقد ضيعت وفي
حديث اخر منه ما اعرف شيئا مما كان على عهد رسول الله صلعم قبل الصلوة قال
اليس قد صنعتم ما صنعتم فيها وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي مالك وابي عامر
ان النبي صلعم قال اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك
عض يستحل فيه الحر والحرة وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس بعد ثلثمائة

من المتفق عليه من سند ابى هريرة عن النبى صلعم قال مثلى [illegible] استوقد نارا فلما اضاءت
ما حوله جاء يتهافت الفراش من الدواب الى النار يقعين فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه
فيقتحمن فيها قال وذلك مثلى ومثلكم انا اخذ بحجزكم هلموا عن النار هلموا عن النار
فيغلبوننى فيتقحمون فيها وفى الجمع بين الصحيحين فى سند ثوبان مولى رسول الله صلعم
وانا اخاف على امتى الائمة المضلين واذا وقع عليهم السيف لا يرفع عنهم الى يوم
القيمة فلا يقوم الساعة حتى يلحق حتى من امتى بالمشركين وحتى يعبد الغنام من امتى
الاوثان وفى الجمع بين الصحيحين فى الحديث التاسع [illegible]ين من افراد البخارى
من سند ابو هريرة انه قال قال رسول الله صلعم لا يقوم الس[illegible]ة حتى تاخذ من امتى اخذ
الدول شبرا بشبر وذراعا بذراع فقيل يا رسول الله كفارس والروم قال من الناس
الا اولئك وفى الجمع بين الصحيحين فى الحديث الحادى والعشرين من المتفق عليه من
سند ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلعم لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر
وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتتبعوهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى
قال فمن لنا وروى البغوى فى كتاب المصابيح فى حديث طويل فى صفة الحوض قال
رسول الله صلعم انا فرطكم على الحوض من مر على شرب ومن شرب لم يظماء ابدا و
ليردن على اقوام اعرفهم ويعرفوننى ثم يحال بينى وبينهم فاقول انهم امتى فيقال
انك لا تدرى ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن غير بعدى انتهى قال
ناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاحاديث بعضه يدل على ان الامة بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم يبدلون سنته وبعضه يدل على امراء السوء فى الامة
يعملون بخلاف سنته وكل هذه الامور واقعة ولا طعن فيه على الصحابة وهو
يدعى الطعن وما ذكر من اسم الاصحاب فقد ذكرنا ان المراد بهم المرتدين بعد
رسول الله صلعم اقول قد مر ان الاحاديث الذى ذكر فيها اسم الاصحاب
كما يحتمل الحمل على مانعى الزكوة يحتمل الحمل على غاصبى الخلافة بل قد ذكرنا سابقا
مرجحات ظاهرة للحمل على الاول ويستفاد من قوله عم سحقا سحقا من غير بعدى
فى حديث البغوى انه عنى بهم الغاصبين لخلافة النبى صلعم وميراثه والآكلين لمال
الفدك ظلما وجورا على فاطمة عليها السلام واما الذين منعوا الزكوة عن ابى بكر
فلم ياكلوها بل اخرجوها ودفعوها الى الفقراء كما مر وهذا مرجح آخر واما الحديث الذى
فيه ذكر الامراء السوء فى امامته فهو يشمل بظاهره كل امير سوء والتخصيص تحكم
وهو يشمل الصحابة الغاصبين للخلافة الذى تفرع عليه كل سوء حتى قيل ان قتل
الحسين من متفرعات غصب الخلافة عن اهل البيت عليهم السلم ولو اغمضنا
عن ذلك فلا اقل من ان يشمل الناكثين والقاسطين من الصحابة وهل رشى
اسوء من البغى الصادر عنهم وهل يقصر هذا الطعن عن طعنهم فى مانعى الزكوة

من الاعراب

فرار [illegible] يوم حنين

من الاعراب وهل للتخصيص بغير البغات من امراء السوء وجه غير متابعة الهواء
نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من الدعاوى الفاجرة وسوء المكابرة
قال رفع الله درجته وقد تضمن الكتاب العزيز وقوع اكبر الكباير
منهم وهو الفرار من الزحف فقال الله تعا ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم
تغن عنكم شيأ وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين وكانوا اكثر
من عشرة آلاف نفر فلم يتخلف معه الا سبعة انفس على بن ابى طالب والعباس
والفضل ابنه وربيعة وابو سفيان بن الحرث بن عبد المطلب واسامة بن زيد
وعبيدة بن ام ايمن وروى ايضا ايمن بن ام ايمن واسلمه الباقون الى الاعداء
للقتل ولم يخشوا النار ولا العار وآثروا الحيوة الدنيا الفانية على دار البقاء
ولم يستحيوا من الله تعا ولا من نبيهم وهو شاهد هم عليانا انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ذكر الله تعا قصة حنين فى كتابه العزيز وان اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولوا مدبرين وكان هذا قضاء الله تعا فى الحرب
ليعلم ان رسول الله صلعم كان مؤيدا من الله لا من قوة العساكر وقد روى
فى صحيح البخارى عن البراء بن عازب انه قال له رجل افررتم يوم حنين قال لا والله
ما ولى رسول الله صلعم ولكن خرج شبان اصحابه ليس عليهم كثير سلاح فلقوا
قوما رماة لا يكاد يسقط لهم سهم فرشقوهم رشقا ما يكادون يخطئون فاقبلوا
هناك الى رسول الله صلعم ورسول الله صلعم على بغلته البيضاء وابو سفيان
بن الحرث يقوده فنزل واستنصر وقال انا النبى لا كذب انا ابن عبد المطلب
قال البراء كنا اذا احمر الباس اتقينا به وان الشجاع منا من يحاذى به يعنى
النبى صلعم ويعلم من هذا الحديث ان شبان الصحابة ولوا فى حنين واما
الباقون فقاموا وثبتوا الا ان البراء نفى الفرار وقال لا والله وايضا اختلفوا
فى العدد الذى وقفوا مع رسول الله صلعم فقيل كانوا ثلثماية رجل ولا خلاف
فى ان ابا بكر وقف معه ولم يفارق رسول الله صلعم فى موقف من المواقف
ثم انا لم ندع عصمة الصحابة من الذنوب حتى يلزمنا براءتهم عن الفرار و
الا ان لا يخلوا من الذنوب وقد عفى الله عنهم على ما يقتضيه النص لانه
قال ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المومنين وانزل جنودا لم تروها و
عذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين ثم يتوب الله بعد ذلك
على من يشاء والله غفور رحيم فقبل المراد من المومنين الذين انزل الله
سكينته عليهم هم الفارون والعجب ان الله تعا قبل عذرهم وتاب عليهم
وابن المطهر لا يرضى عنهم انتهى اقول لا يخفى ان هذا الناصب المحيل
الذى انتصب نفسه لنصرة الاباطيل قد خان فى نقل الرواية وبلغ فى الخيانة

انتهى الغاية حيث نقل عن صحيح البخاري بعض الرواية ثم اضاف اليه من كلامه وكلام
غيره مما حمله اليه هواه واقتضاه ترويج دعواه ومع هذا ابدل ايضا بعض الكلمات
بغيرها كما ستبينه وانما ذكر ذلك البعض من جملة الرواية احتيالا منه في انه
اذا راى الناظر الذي قد طالع الصحيح احيانا ان ذلك البعض من جملة ما طرق سمعه و
وجده مانوسا من تلك المطالعة يظن ان التتمة ايضا من ذلك فلا يرجع
لتحقيق الحال الى الاصل فلا يظهر خيانة الناصب عليه فلنذكر ههنا جميع ما رواه
البخاري عن البراء في هذا الباب من كتابه ليظهر على الناظرين خيانة الناصب اللعين
ويعدونه من زمرة الملاعين فنقول قال البخاري حدثنا محمد بن كثير ابا سفيان عن ابي اسحق
قال سمعت البراء رضي الله عنه وجاء رجل فقال يا ابا عمارة اوليتم يوم حنين
قال اما انا فاشهد على النبي صلى الله عليه واله وسلم انه لم يول ولكن عجل
سرعان القوم فرشقتهم هوازن وابو سفيان بن الحرث اخذ براس بغلته البيضاء
يقول انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن بشار ثنا غندر حدثنا
شعبة عن ابي اسحق قيل للبراء وانا اسمع اوليتم مع النبي صلى الله عليه وسلم
يوم حنين فقال اما النبي صلعم فلا كانوا رماة فقال النبي صلعم انا النبي لا كذب انا
ابن عبد المطلب حدثني محمد بن بشار ثنا غندر ثنا شعبة عن ابي اسحق سمع البراء
وساله رجل من قيس افررتم عن رسول الله صلعم يوم حنين فقال لكن رسول الله صلعم
لم يفر كانت هوازن رماة وانا لما حملنا عليهم انكشفوا فاكببنا على الغنايم
فاستقبلنا بالسهام ولقد رايت النبي صلعم على بغلته البيضاء وان ابا سفيان
اخذ بزمامها وهو يقول انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب قال اسرائيل
وزهير نزل النبي صلعم عن بغلته انتهى وقد ظهر بذلك ان الخاين اللعين قد بدل
لفظ سرعان القوم بشبان اصحابه ليخص الفرار بالشبان فيجعل شيخيه ابا بكر
خارجا عن عار الفرار وعليا داخلا في ذلك العار ولو فرض وجود لفظ شبان
كما في رواية مسلم فنقول ليس المراد تخصيص الشبان والسرعان بذلك بل المراد
اقدام السرعان والشبان وسبقتهم الى الحرب بلا مبالاة اوجب انكسارهم
وانكسارهم اوجب انكسار الباقين وهذا امر معلوم من التواريخ المعتبرة والسير
المعتمدة ثم زاد عدم كثرة السلاح ليكون عذرا اخر للقوم في فرارهم مضافا الى
ما قدمه من ان الفرار كان بقضاء الله اه وليبلغوا عفو الله تعالى عنهم بعد ذلك
ضرورة انه اذا كانوا معذورين في الفرار لم يكن لعفوه تعالى عنهم معنى ثم زاد في وصف
الرماة بانه لا يكاد يسقط لهم سهم وانهم ما كادوا يخطيون تكميلا لعذر القوم وارد
على الله تعالى في ذلك العفو واما ما نسبه الى البراء من قوله كنا اذا احمر الباس اتقيناه
فكلام رواه القاضي عياض المالكي عن علي عم في باب شجاعة النبي صلى الله عليه وسلم

من كتاب

من كتاب الشفاء قال قال علي كرم الله وجهه انا كنا اذا احمر الباس ويروى اذا اشتد
الباس واحمرت الحدق اتقينا برسول الله صلعم فما يكون احد اقرب الى العدو منه
ولقد رايتني يوم بدر ونحن نلوذ بالنبي صلعم وهو اقربنا الى العدو وكان من اشد الناس
يومئذ باسا انتهى وقد اضافه الخاين الى ما رواه قبل ذلك من كلام البراء في قصة
حنين ليوقع في الاوهام ان البراء وساير القوم كانوا في ذلك اليوم اتقوا برسول الله
صلعم ولم ينفصلوا عنه ولم يفروا ولعمري انه لا يقدم الى مثل هذه الخيانة والتخليط
الا من حرم التوفيق واتخذ الشيطان خير رفيق واما لهذه التخاليط الناشية عن
متابعة الهوا والاكاذيب المنافية للحياء سوى السيف دواء ومن بلغ الى هذه
المرتبة من الخيانة والمجاهرة في الكذب فقد كفى خصمه مونته واضاع بيده صولته
ورعونته فلم يكن بنا حاجة بعد ظهور التخليط والتلبيس عن هذا الناصب الداخل
في حزب ابليس مرارا ان نضيع اوقاتنا في دفع هفواته وازالة ركيك شبهاته
لكن الشروع الزمنا الاتمام وصيانة القاصرين اوجبنا الاقدام والله الموفق
لنيل المرام واما ما ذكره من القول بان الذين اثبتوا مع رسول الله صلعم كانوا
ثمانية ممن جملة مفترياته ايضا ولعله قصد به ايهام دخول ابي بكر فيهم وامثال هذه
التمحلات انما يذهب على مثال الناصب الغبي فلا فايدة في ارتكابها عند
مناظرة الخصم الذكي ومما يكذب هذا القول الحديث الثاني الذي رواه البخاري
عن البراء فان فيه تصريحا بانه لم يكن معه حينئذ غير بني هاشم واما قوله انا لم ندع
عصمة الصحابة عن الذنوب اه فهو عين مقصود المص من انهم كانوا مذنبين خاطئين
غير صالحين لخلافة النبي عليه السلام والرياسة العامة في امور الدين والدنيا واما
قوله قيل المراد من المومنين الذين انزل الله عليهم السكينة هم الفارون فمع عدم
ظهور ارتباطه بالمقصود وهو دفع طعن الفرار يتوجه عليه انه كما قيل ذلك
قيل ايضا ان المراد بهم الذين ثبتوا مع رسول الله صلعم حين وقع الهرب وقد صرح
بهما الفاضل النيشابوري في تفسيره فذكر احد القولين دون الاخر نحو تلبيس لا يخفى
على ان القول الثاني هو الظاهر فان السكينة انما يناسب من سكن مع النبي صلعم
حال الخوف لا من فر ولم يسكن معه نسال الله تعالى انزال سكينة علينا ليزول
عنا الخوف والتقية ويوفقنا لاتمام هذا التاليف والاتيان بالبقية واما ما تعجبه
من الله تعالى قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم فمن اعجب العجب
لانه لا دلالة في ما نقله هذا المعجب المتعجب من قوله تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك
على من يشاء الاية على وقوع قبول توبتهم فضلا عن قبول عذرهم ولو سلم
دلالة على وقوع قبول توبتهم فلم يدل على وقوعه بالنسبة على جميعهم بل لمن
يشاء منهم وهذا صادق فيما اذا شاء قبول توبة واحد منهم كما لا يخفى ولقد اطنبنا

فى هذا المقام لكثرة ما استعمله الناصب من الكذب والتمويه فى الكلام وكان حقا
علينا افتضاحه لدى الخاص والعام قال المص رفع الله درجته وقال الله تعـ
ايضا واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قايما روووا انهم اذا سمعوا بوصول
تجارة تركوا الصلوة معه والحياء منه ومراقبة الله تعـ وكذا فى اللهو ومن كان
فى زمانه صلعم معه بهذه المثابة كيف يستبعد منه مخالفته بعد موته وغيبته عنهم
بالكلية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذكروا فى شان نزول
الآية ان القوافل التى كانت تاتى بالطعام انقطعت عن المدينة وضاق امر الناس
فجاء القافلة فلما سمعوا صوت الطبل يسارع اليه قيام الناس وقام اكابر
الصحابة معه فانزل الله الآية فى شان من ذهب وترك رسول الله قايما
وفى كل طايفة يكون عوام وخواص ولا يبعد هذا عن الانسان وهذا لا يوجب
ان يكفروا بعد رسول الله صلعم كما يدعيه هذا الرجل انتهى اقول فيما ذكره
كذب وتمويه من وجوه اما اولا فلان ذلك الانفضاض لم يكن مخصوصا
بايام انقطاع الطعام بل لفظ التجارة فى الآية الكريمة صريحة فى خلافه لان بيع
الطعام لاجل القوة لا يسمى فى العرف تجارة خصوصا اذا انقطع عنهم الطعام
وضاق عليهم الامر فى ذلك كما ذكره الناصب بل لو كان انفضاضهم لاجل
ذلك لما كان لذمهم من الله تعـ وجه واما ثانيا فلان الذين كانوا ينفضون
الى القافلة يضربون الطبل لا اهل القافلة كما يشعر به قول الناصب فلما
صوت الطبل آه واما ثالثا فلان التخصيص لقيام الناس من دون اكابر الصحابة
من خواص تصرفاته الذى لا يدل عليه دليل ولا قرينة ضعيفة يدل على جميع ما ذكرنا
ما رواه البخارى عن جابر قال بينما نحن نصلى مع النبى صلى الله عليه وسلم
اذ اقبل عير تحمل طعاما فالتفتوا اليها حتى ما بقى مع النبى الا اثنا عشر رجلا فنزلت
الآية وفى رواية اقبلت عير يوم الجمعة آه وفى رواية اخرى ان النبى كان يخطب
آه وما قاله النيشابورى فى تفسير الآية من انهم كانوا اذا اقبلت العير استقبلوها
بالطبل والتصفيق انتهى وبالجملة قد ظهر من رواية البخارى انه لم يبق مع النبى صلعم
فى بعض الاوقات سوى اثنى عشر رجلا ولا ريب فى ان اكابر اصحاب النبى صلعم
لم يكونوا منحصرين فى هذا العدد القليل ومثل هذا ان سلم انه لا يصير علة موجبة
لاختيار ما يودى الى الكفر بعد رسول الله لكنه يصير علة مصححة مجوزة فيصير
دافعا لاستبعاد الخصم وقوع المخالفة عنهم بعده صلعم وهذا ما ادعاه المص قدس سره
لا ما فهمه الناصب الجاهل المتجاهل والحاصل انه اذا كان هذا احوالهم وسوء ادبهم
وعدم اعتنائهم بنبيهم وبسماع خطبته وصلوة الجمعة معه وخرجوا وهو شاهدهم
او يعلم بهم لاجل تفرج على عير وسماع طبل ولهو فهل يبعد منهم ان يخالفوا

امره طلبا للملك والرياسة بعده فليعتبر العاقل ذلك فان فى ذلك عبرة
لاولى الابصار ولعمرى بعض المشايخ والوعاظ لو كان مقبلا على اصحابه يعظهم و
يخوفهم فسمعوا بلهو او طبل لاستحيوا وما بودوا ان يخرجوا من عنده وهو يشاهدهم
بل يستحيون ان يخرجوا لاجل امر مباح وان لم يكن فى خروجهم ترك واجب فما
ظنك بسيد المرسلين وسماع خطبته وصلوة الجمعة معه والخروج وهو يشاهدهم
او فى الصلوة لاجل تفرج على عير وسماع لهو وعند التحقيق هذا اقبح من فرارهم من الزحف
لان الفرار وان كان كبيرة لكن فيه بقاء النفس واما هذا ففيه من قلة الحياء
والجرءة على الله ورسوله ما لا يمكن حده فهل يستبعد ممن هذا شانه فى حياته نبيه
وهو يشاهده ميله بعده الى الملك والرياسة وارتكاب الاثم لذلك فهذا وامثاله
المذكورة فى هذا الكتاب وغيره عذر الشيعة فى سبهم بعض الصحابة الذين ثبت عندهم
انهم فعلوا مثل ذلك لكن اهل السنة مع نقلهم وتصحيحهم لما يغمضون العين
عنها ويتاولونها بما لا يودى الى طايل ولا يرجع الى حاصل ومع هذا للشيعة ان
يقولوا ان ما ذكرناه من المطاعن ان كان كافيا فى جواز سبهم فلا لوم والا فغاية
الامر ان نكون مجتهدين مخطئين مثل بعض الصحابة والتابعين وبالجملة اذا جاز
عندكم لطلحة والزبير وعايشة الاجتهاد فى الخروج على امام زمانهم اتفاقا وهو
على عم وقتلهم نحو ستة عشر الفا كلهم من الانصار والمهاجرين وتابعيهم وكذا
جاز اجتهاد معوية فى الخروج عليه وقتل ستين الفا من الانصار والمهاجرين و
التابعين وذهبتم الى ان كل ذلك بالاجتهاد وهم غير مواخذين بل يثابون
جاز لعلماء الشيعة الاجتهاد فى سب بعض هولاء وغيرهم ممن اعتقدوا ضلالة
لامور رووها من طرق مخالفيهم وطرقهم بحيث افادهم علما يقينيا فى جواز
سبهم فهولاء غير ماثومين وان فرضنا انهم مخطيون مع ان السب انما هو دعاء
والبارى تعـ ان شاء لم يقبله وليس مثل سفك دماء الانصار والمهاجرين
وتابعيهم واظهر نظير فى ذلك ان معوية وبنو امية لعنوا عليا وسبوه ثمانين
سنة على المنابر ولم يقدح ذلك فيهم عندكم بل جازوا الاجر والثواب باجتهادهم
فيه فلا لوم علينا فى سب اعداءه الذين راينا منهم عداوته وغيرها من المطاعن بعضها
فى القران وبعضها فى كتب اهل السنة منقولة مصححة اما حقايق الامور فهو موكوله
الى الله تعـ قال المص رفع الله درجته وقال الله تعـ ومنهم من يلمزك
فى الصدقات اتهموا رسول الله صلعم وهم من اصحابه وقال الحميدى فى الجمع بين
الصحيحين فى مسند انس بن مالك فى الحادى عشر من المتفق عليه ان ناسا من الانصار
قالوا يوم حنين حيث افاء الله على رسوله من اموال هوازن ما افاء الله وطفق
رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطى رجالا من قريش المائة من الابل فقالوا يغفر

الله الرسول صلى الله عليه وسلم فيعطي قريشا ويتركنا وسيوفنا يقطر من دمائهم
وقال الحميدي في هذا الحديث عن انس ان الانصار قالت اذا كانت الشدة
فنحن ندعى وتعطى الغنايم غيرنا قال ابن شهاب فحدث ذلك رسول الله صلعم
نفر منهم في حديث ذلك انه فعل ذلك تالفا لمن اعطاه ثم يقول في رواية
الزهري عن انس ان النبي صلعم قال للانصار ستجدون بعدي اثرة شديدة
فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال انس فلم يصبروا انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول اتفق المفسرون على ان قوله تعالى ومنهم من
يلمزك في الصدقات نزل في ذي الخويصرة الخارجي اسمه حرقوص بن زهير وهو
اصل الخوارج قال لرسول الله صلعم اعدل فانك لا تعدل فقال رسول الله صلعم
لقد خبت وخسرت ان لم اعدل فمن يعدل فقال عمر يا رسول الله ايذن
لي اضرب عنقه فقال له رسول الله صلعم انه من ضئضئ قوم كذا وكذا ووصف
الخوارج وهو ذو الثدية المشهور والغرض ان الآية لم ينزل في الانصار نعم
كان من شبان الانصار هذا القول فلما سال رسول الله صلى الله عليه وسلم
عنهم تابوا واستغفروا فقبل رسول الله صلعم اعذارهم وامثال هذا يكون
من اهل العسكر من الشبان ولم يقل احد من الحكماء وذوي الراي شيئا مما ذكره
واما قول انس فلم يصبروا فهو شكاية منه في بعض الانصار ولا يدل على ان الانصار
تركوا الصبر لانهم صبروا على الاثرة انتهى اقول فيه ما فيه اولا فلان نقل
الناصب لشان نزول الاية وانه ذو الخويصرة ثم اظهاره ان الغرض عدم
نزول الآية في الانصار مما لا طايل تحته فان المصنف لم يقل ان الآية نزلت
في الانصار بل ذكر متصلا بنقل الاية مجمل شان النزول بقوله اتهموا رسول الله صلعم
وهم من اصحابه فلا ريب في ان ذي الخويصرة كان من اصحابه صلعم ثم نقل
ما يوافق مضمون الآية من حديث الحميدي وهذا ظاهر جدا واما ثانيا فلان
ما ذكره من اتفاق المفسرين على نزول الاية في ذي الخويصرة غير مسلم فقد روى
الفاضل النيشابوري عن الكلبي انها نزلت في شان ابي الجواظ وقد قال النبي صلعم
فيه وفي اصحابه انهم منافقون ثم قال وقيل هم المولفة قلوبهم انتهى
والاصل حمل الاية على العموم ما لم يظهر مخصص قوي يصلح مخصصا لعموم الكتاب
وايضا غرض المصنف طعن جماعة من الاصحاب كانوا يعيبون على النبي صلعم
في الصدقات ولا يتوقف ذلك على كون الحديث الذي نقله عن الحميدي تفسير
الاية حتى يصير مدلوله طعنا عليهم بل يكفي في ذلك كونها مروية عمن هو ثقة
عند الخصم فالنزاع في ان الآية لم يكن نازلا في شان الانصار بل في شان غيرهم
لا يقدح في غرضه اصلا واما ثالثا فلان ما تكلفه من تخصيص لفظ الانصار

الرابع

المذكو

المذكور في الحديث بشانهم وتاويل قول انس فلم يصبروا بانه لم يرد نفي صبر سائر
الانصار بل اراد الشكاية عن بعض الانصار من التخصيصات والاثرة وملات الباردة
الباردة الفاردة عن الدليل التي لا يحل ارتكابها الا لمن كان مفوضا في وضع الدين
موكلا على احكام القران المبين ولا ذنب على الناصب فان هذا طريقة مسلوكة
موروثة له من اسلافه فانهم اذا رواوا قد استدل الشيعة باية او حديث على مطلوبهم
منهم مع انهم رووه ايضا قبل ذلك في كتبهم واستعملوه في بعض مطالبهم ردوه
حينئذ تارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالنسخ وتارة بالتاويل واخرى بضعف
الراوي الى غير ذلك وكانهم لم يسمعوا قوله تعالى قتل الخراصون الذين هم في غمرة
ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون واما رابعا فلانه من اين علم هذا
الناصب ان الانصار صبروا على تلك الاثرة حتى يصير مصححا له في التاويل المذكور
وكانه ظن ان الشكاية عن الوقوع في الاثرة والاضطراب والقلق عندها ليس
من امارات عدم الصبر بل علامة ذلك ان يذبح الشخص نفسه او يحرقها او
يتغرب من الغرب الى الشرق مثلا بحيث لم يصل خبره الى دياره وحيث لم يقع
عن الانصار شيء من هذه الثلثة ونحوها فقد صبروا وفيه ما فيه فافهم قال المصنف
رفع الله درجته وروى مسلم في الصحيح في حديث عائشة عن قصة الافك قالت
قام رسول الله صلعم على المنبر فقال من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله
ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا معه فقام سعد بن معاذ وقال اعذرك منه
يا رسول الله ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد ابن عبادة وهو سيد الخزرج وكان
رجلا صالحا احتملته الحمية فقال لسعد ابن معاذ كذبت لعمر الله لا تقتله ولا تقدر
على ذلك فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة
كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين فثار الحيان الاوس
والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله صلعم قائم على المنبر فلم يزل رسول الله صلعم
يخفضهم حتى سكتوا وسكت فلينظر العاقل من المقلدة في هذه الاحاديث المتفق
على صحتها عندهم كيف قد بلغوا الغاية في تقبيح ذكر الانصار وفضاحتهم
ورداءة صحبتهم لنبيهم عليه الصلوة والسلام في حياته وقلة احترامه له وترك
الموافقة وكيف يخرجه الامر الى قطع الخطبة ومنعوه من التالم عن المنافق عبد الله
بن ابي سلول ولم يتمكن من الانتصاف عن رجل واحد حيث كان لهم غرض
فاسد في منعه فخالفوه واختلفوا فيه واقتصر على الامساك فكيف يكون
حال اهله بعده مع هولاء القوم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره
من مجادلة الانصار فسببه انهم كانوا قومين قبل هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكان بينهم جدال عظيم حتى انه وقع بينهم حروب كثيرة في الجاهلية منها حرب
البعاث المشهور فلما جمعهم رسول الله صلعم تركوا ما كانوا عليه من المنازعة
والجدال وتآلفوا برسول الله صلعم وقد كان يبدو عنهم آثار اعمال الجاهلية للعصبية
المكنونة في الضماير والبشر لا يخلوا عن هذا ولكن كانوا ممتثلين منقادين الى امر
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الرجل المتعصب لا يذكر محاسنهم ومساعيهم
وما بذلوا في سبيل الله تعالى من الاموال والانفس وما اثنى الله تعالى عليهم في كتابه
ويذكر هفواتهم في الاوقات القليلة وما ذكره لا يوجب ان يتركوا نص رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاته مع ان النص يكون مفيدا لهم في دفع
بيعة ابي بكر انتهى **اقول** ما ذكره من سبب مجادلة الانصار امر معلوم مشهور
كمجادلة غيرهم من الطوايف العرب ومعاداة بعضهم مع بعض فقد روى
ابن حجر في صواعقه ان بني تيم وبني عدي كانوا اعداء لبني هاشم في الجاهلية ولا نعلم
فايدة لذلك في دفع كلام المص لان كلام المص في ان تلك الاحقاد والضغاين
الجاهلية كانت مذكورة في قلوبهم حين الاسلام ايضا ولم يقلع عنهم بالكلية
وان غصب الخلافة عن اهل بيت النبي صلعم واجماع قريش على دفعهم عن مراتبهم
التي رتبها الله تعالى لهم انما كان للاحقاد الجاهلية قد نزعها الله تعالى عن
قلوبهم بقوله ونزعنا ما في قلوبهم من غل وحاصل الدفع انه لو كان المراد
بنزع الغل في قوله تعالى نزعه عن قلوب جمهور قريش والانصار دون جماعة
مخصوصة ممن خصهم الله بمزيد الطافه لكذب ذلك بما صدر من آثار الغل عن
قريش والانصار في زمان رسول الله صلعم وما بعده واما ما ذكره من تسارعهم
الى امر رسول الله صلعم فلم يقع في هذه الواقعة ولم يمكنوا رسول الله صلعم
من الانتقام عن الرجل الذي اتى بالافك حتى سكت عم على ان التسارع الى امره
بعد التجادل والتنازع في ايام حياته لبعض الحياء او لطمع في جاهه لا يستدعي
امتناع ظهور مثل ذلك او اشد منه عنهم بعد وفاته واما ما ذكره من ان المص لا يذكر
محاسنهم ومساعيهم آه فقد اشرنا الى وجه ذلك سابقا بما حاصله انه لا يناسب
عن المص ذكر حسنات جماعة يعتقد فيهم انهم احبطوها بعد ذلك بالسيئات
وحرموا عن حسن العاقبة بدفع اهل بيت نبيهم او خذلانهم الى غير ذلك نعم انما
يناسب ذلك بحال غبي حمله عبادته او تقليده لاسلافه على حسن الظن بامثال
هؤلاء المطعونين وان ذهبت الحجة على عينه بانهم المذمومين الملعونين واما
ما ذكره من ان مخالفتهم للنبي صلى الله عليه وسلم في حياته في ايامه مهماته
لا يوجب ان يتركوا نص رسول الله بعد وفاته فعلى تقدير تسليم بعض مقدماته
نقول ان المص قدس سره لا يدعي ايجاب ترك النص بل الجواز المقارن

والاضغان البدرية وقتل اجدادهم واولادهم بالسيوف المرتضوية وغرض المص من ذلك دفع ما يقول اهل السنة من ان الاضغان والاحقاد والجاهلية م

للوقوع

للوقوع وقد وقع حسبما سجل عليه حاكم النقل ووقع واما قوله مع ان النص كان
مفيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر فقد مر جوابه من انهم علموا النص والمنصوص عليه
لكن شبهوا عليهم الامر باشتغال المنصوص عليه في دفن النبي صلى الله عليه وسلم
فلم يفدهم ذلك فتذكر **قال المص** رفع الله درجته وروى الحميدي
في مسند ابي هريرة في صحيح مسلم من المتفق ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
لما فتح مكة وقتل جماعة من اهلها فجاء ابو سفيان بن الحارث فقال يا رسول الله
ابدت مصر قريش فلا قريش بعد اليوم فقال من دخل دار ابي سفيان فهو
آمن ومن القى سلاحه فهو آمن ومن اغلق بابه فهو آمن فقالت الانصار
بعضهم لبعض ان الرجل لادركته رغبة في قومه ورافة بعشيرته وفي رواية
اما الرجل فقد اخذته رافة بعشيرته ورغبة في قرابته فلينظر العاقل هل يجوز
او يحسن من الانصار مثل هذا القول في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة من المتفق عليه ان النبي صلعم
قال لها يا عايشة لولا ان قومك عهد حديث بالشرك واخاف ان
ينكر قلوبهم لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه والزقته
بالارض وجعلت لها بابين بابا شرقيا وبابا غربيا فبلغت به اساس
ابراهيم فانظر ايها المنصف كيف يروون في صحاح احاديثهم ان النبي صلعم
كان يتقي قوم عايشة وهم من اعيان المهاجرين والصحابة من سوء تواطئهم
في هدم الكعبة واصلاح بنائها وكيف لا يحصل الاختلال بعد في اهل بيته
الذين قتلوا آباءهم واعمامهم واقاربهم انتهى **قال** الناصب خفضه
الله اقول ما ذكر من قول الانصار ان الرجل ادركته رغبة قومه فهذا كان
من غاية شدتهم في الدين وكانوا يحبون ان يقتلوا الكفرة المتمردين وايضا
كانوا يخافون من ان يرغب رسول الله صلعم في الاقامة بمكة ويترك المدينة
ولهذا واعاهم رسول الله صلعم وقال لهم المحيا محياكم والممات مماتكم ثم
ان الكريم من بعد هفواته واما ما ذكر من حديث عايشة فانه يدل على ان هذا
الرجل اعجمي لا يعرف عرف كلام العرب اصلا فان المراد من خطاب عايشة
في الحديث وان قومها حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد القريش
كلهم ومن عادة المتكلم ان ينسب القوم الى المخاطب اذا كانوا من قومه و
الرجل حسب ان المراد بني تيم وجعله من المطاعن وهذا باطل صريح يفهمه كل من يعرف
العرف وانما كف رسول الله صلعم عن تغيير بناء الكعبة لحداثة عهد قريش
بالاسلام فكان مظنة الارتداد كما الف قلوبهم بنفل الغنايم والغرض
انه لم يرد به قوم عايشة وهم بنو تيم فانهم لم يكونوا ذلك اليوم من الاعيان

بالجاهلية وفي رواية عهد حديث بالكفر وفي رواية عهد حديث م

في قريش ولم يرد به ابا بكر وطلحة كما لا يخفى انتهى **اقول** ما ذكره في هذا المقام اشبه بكلام المحرور من كلام من يعقل ويتكلم من ذوي الشعور ولعمري انه لو قيل لانسان اسخف واجتهد ما قدر على اسخف من هذا اذ ذلك لظهور ان طعن المص قدس سره على كلام الانصار ليس بالنظر الى كراهتهم رغبة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الى قريش وحبهم ان يقتلوا هولاء الكفرة حتى يتكلف لتوجيه ذلك بما لا طايل تحته بل الطعن انما هو بالنظر الى تعبيرهم عن النبي صلعم بالرجل دون النبي والرسول ونحو ذلك فان التعبير بالرجل في عرف العرب انما يكون لقصد الاهانة والاستخفاف كما ان هذا الناصب المقلد لهولاء قد عبر ايضا عن المص ههنا وفي غيره من المواضع بالرجل لقصد ذلك كما لا يخفى واما قوله الكريم من بعد هفواته نسلم لكن ما وقع عن القوم من الاستخفاف بالنبي صلعم فوق الهفوة بل هو في حد الكفر نعوذ بالله منه واما ما ذكر في الجواب عن استدلال المص بحديث عايشة فهو ايضا قعقعة لا طايل تحتها فان المص قدس سره لم يقل ان المراد من القوم بني تيم بل اعتقد ان المراد جمهور القريش كيف وهذا ادخل واتم في حصول غرضه من تخصيص الطعن فان بني تيم كما عرف الناصب ههنا وذكره غيره ايضا اذل قوم من قريش فلم يمكن خوفه صلوات الله عليه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلال بعده في اهل بيته من مجرد تيم وشيخهم بل من اتفاق طوايف قريش على ذلك فلو خص القوم بتيم لم يتم كلامه كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة عن عبد الله بن عمرو بن العاص وفي الحديث الحادي عشر من افراد مسلم قال ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا فتحت عليكم خزاين فارس والروم اي قوم وانتم قال عبد الرحمن بن عوف نكون كما امرنا رسول الله صلعم تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تدابرون ثم تتباغضون وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكين المهاجرين فتحملون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه عم لاصحابه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا نصيحة وتنبيه وارشاد الى عدم التنافس والتحاسد والتباغض عند اقبال الدنيا عليهم وليس في شان رسول الله صلعم ان يذم اصحابه فقد ثبت في الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم دعني اضرب عنق عبد الله بن سلول حين ظهر نفاقه فقال لا لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه والغرض انه صلعم كان مشفقا مرشدا لا معنفا ذاما كما يدعيه ابن المطهر انتهى **اقول** ما ذكره في تاويل كلام النبي صلى الله عليه وسلم اشبه بتاويلات الباطنية من الملاحدة كما لا يخفى على المتامل العارف باساليب الكلام واما ما ذكره من حديث عمر فلا دلالة على كفه عم عن ذم من استحق الذم

وانما منطوقه ومفهومه كفه عن قتل بعض المنافقين من اصحابه حذرا عن تشنيع بعض اخر منهم عليه واين هذا من ذاك **قال المص** رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند المسيب ابن حزن بن ابي وهب من افراد البخاري سعيد بن المسيب حدث ان جده حزنا قدم على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما اسمك قال اسمي حزن فقال بل انت سهل قال ما انا مغير اسما سمانيه ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا الحزونة بعد وهذه مخالفة ظاهرة من الصحابي فيما لا يضره بل فيما ينفعه فكيف لا يخالفونه بعده فيما ينفعونهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مخالفة رسول الله صلعم فيما يامر وينهى عنه من امور الشريعة حرام وفسق واما ما يتعلق بامثال هذا فلا يوجب حرمة الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبريرة حين شفعه في رجعة مغيث الى زوجتها فقالت اتامرني بهذا قال انما اشفع قال لا حاجة لي فيه فعلم من هذا ان الشفاعة وتغيير الاسم وامثال هذا لا يوجب مخالفته قدحا وهذا لا يصير دليلا وبرهانا على ان الصحابة خالفوا رسول الله وتركوا النص بعده كما لا يخفى انتهى **اقول** كل من امن برسول الله صلى الله عليه وسلم عارفا بعلو شانه وسمو مكانه عند الله تع علم ان امتثال جميع اوامره واجب على امته ولو لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا لما وجب امر النبي صلعم لما انتقم الله تع منه بوضع ذل الحزونة في اولاده كما نقل عن ابن المسيب واما ما ذكره من التنوير المظلم فهو عليه لا له لان قول بريرة للنبي صلى الله عليه وسلم بذلك لا تمتثل بريرة وجوبا ولعله لما التمسوا منه صلعم شفاعته عن بريرة في ذلك وعلم صلعم انه ليس مصلحة بريرة في قبول ذلك لم يامره به بل اكتفى باصل الشفاعة مراعاة لحال الجانبين ولو سلم ان بريرة ايضا خالف الامر في ذلك لكان في مرتبة حزن فيتوجه الطعن عليه ايضا وح يكون التنوير المذكور زيادة نغمة في طنبور الطعن لا دفعا له كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من مسند ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال والذي نفسي بيده لقد هممت ان امر بحطب فيحطب ثم امر بالصلوة فيؤذن لها وامر رجلا يؤم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده لو يعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا وخبزا او مرماتين حسنتين لشهد العشاء وهذا ذم من النبي صلعم لجماعة من اصحابه حيث لم تحضروا الصلوة جماعة معه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا تهديد واحتساب وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والناس لا يخلوا عن الكسل وربما قال هذا في جماعة المنافقين لا انه صلعم ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل قصد ارشادهم الى الجماعة كما هو داب ارباب الاحتساب

والمرتد قد يوعد ويهدد ولا يقصد الذم والله اعلم انتهى اقول بل ما روى
عنه صلعم فوق مرتبة التهديد والاحتساب فانه صلوات الله عليه حلف
بالذي نفسه بيده بانه يهم وانشرف على احراق بيوتهم لتكاسلهم في الصلوة وهذا
الاسلوب صريح في تكاسل القوم وتماديهم في ذلك وانه صلى الله عليه واله وسلم
ما تاذى عنهم بهذه المرتبة من الايذاء التي اشرفته على احراق بيوتهم الا بعد تكرر
مراتب النصيحة والارشاد ولما تقرر من وجوب التدرج في الامر بالمعروف من
الاسهل الى الاصعب ولو كان مراده صلعم مجرد التهديد والتوعيد والاحتساب
لما اتى بهذا الاسلوب من الخطاب بل كان يحلف كما هو المتعارف على طريقة
التعليق بانهم لو لم يصلوا لفعل بهم كذا وهذا ظاهر على من اتقن شرائط الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر فليضرب المنكر راسه على الحجر قال المص رفع الله درجته
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند حذيفة بن اليمان عن زيد بن زيد
قال كنا عند حذيفة فقال رجل لو ادركت رسول الله صلعم قاتلت معه فابليت
قال حذيفة بن اليمان انت كنت تفعل ذلك لقد رايتنا مع رسول الله صلعم
ليلة الاحزاب واخذتنا ريح شديدة وقر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا رجل ياتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فلم يجبه احد منا فقال قم
يا حذيفة قال فلم اجد بدا اذ دعاني باسمي الى ان اقوم فقال اذهب فاتني
بخبر القوم ولا تذعرهم علي فلما وليت من عنده جعلت كانما امشي في حمام
حتى اتيتهم فرايت ابا سفيان يصطلي ظهره بالنار فوضعت في كبد القوس
فاردت ان ارميه فذكرت قول رسول الله صلعم لا تذعرهم علي فلو رميته لاصبته
فرجعت وانا امشي في مثل الحمام فلما اتيته فاخبرته خبر القوم وفرغت وقررت
فالبسني رسول الله صلعم من فضل عباءة كانت عليه يصلي بها فلم ازل نائما حتى
اصبحت قال قم يا نومان وهذا يدل على التهاون في امره عم والاعراض عن
مطالبه وقلة القبول منه وترك المراقبة لعدتهم وايثارهم الحيوة على لقاء
الله تع فكيف يستبعد منهم المخالفة بعد موته انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول الانسان عند الشدائد البدنية قد يضطرب حاله ولا يطيق مقاساتها
ويتغير احواله والبشر لا يخلو من هذه الاشياء وانما ذكر حذيفة هذه الحكاية
لئلا يغتر الناس باسلامهم ولا يتمنوا الشديد وامثال هذا لا يعد المومن
المنصف من المطاعن في الذين بذلوا نفوسهم واموالهم في سبيل الله سيما
حذيفة فانه صاحب سر رسول الله صلعم والشيعة ايض يعدونه من خواص الاصحاب
ومن مارس الشدائد والحروب يعلم ان امثال هذا قد يعرض الانسان
عند شدة الامر وهذا لا يصير دليلا على مخالفتهم لنص رسول الله بعد وفاته

انتهى اقول نعم الانسان عند الشدائد قد يضطرب حاله لكن يستبعد شمول
الشدة في ذلك المقام لالوف من الصحابة بحيث لا يقدر احد منهم على الاقدام
الى تحصيل مطلوب نبيهم صلى الله عليه واله وسلم واي تخرج عن شدة برد تلك
الليلة اتم من الاصطلاء بنار اقتداء امره عم لو كانوا آمنوا به حق الايمان واذعنوا
بان امتثال امره عم يوجب تسهيل شدائد الايام كما جعل الهواء البارد على حذيفة
كالحمام وحيث توقف الكل في ذلك دل على ضعف ايمان الكل وتوجه الطعن
والذم على الكل واما ما ذكره من ان حذيفة كان صاحب سر رسول الله صلعم
ومن خواص اصحابه عند الشيعة ايض فمسلم بل كان من خواص علي عليه السلام
ايض لكن نقل المص لتلك الرواية لا يدل على اعتقاده وانما نقلها الزاما للخصم
لصحتها عندهم فلا يلزم منه قدح على حذيفة في اعتقاده عم
العنيد كما مر غير بعيد قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع
بين الصحيحين من افراد البخاري من مسند ابن عمر قال بعث رسول الله صلعم خالد بن
الوليد الى بني جذيمة فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا ان يقولوا اسلمنا فجعلوا
يقولون صبانا صبانا فجعل خالد يقتل ويأسر ويدفع الى كل واحد منا اسيرا حتى
اذا كان يوم امرنا خالد ان يقتل منا كل واحد اثنين فقلت والله لا اقتل
اسيري ولا يقتل رجل من اصحابي اسيره حتى قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم
فذكر له فرفع يديه وقال اللهم اني ابرء اليك لما صنع خالد مرتين ولو كان ما فعله
خالد صوابا لم يتبرا الرسول واذا كان خالد خالفه في حياته وخانه في امره فكيف به
وبغيره انتهى قال الناصب خفضه الله قتل خالد لتلك الجماعة باجتهاد
انهم كفار ولم يسلموا فلما علم رسول الله صلعم حالهم وحكم باسلامهم تبين
خطاء خالد وهذا لا يوجب المخالفة لان رسول الله لم ينهه عن قتلهم فقتلهم
خالد وهذا لا يوجب مخالفته اصلا كما لا يخفى انتهى اقول قد علم من كلام
ابن عمر انه مع من كان معه قد انكروا على خالد في قتل ذلك القوم واسرهم
واظهروا عليه خطاء ظنه في ذلك ومع هذا اصر على متابعة خطائه الذي حمله
عليه هواه وكيف لا يستحي الناصب من ان يسمي اجتهادا ذلك الهوى المشوم
الذي ظهر بطلانه اولا على مثل عبد الله بن عمر واتباعه واخرا بمجرد ذلك
تلك الواقعة على النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والنبي صلعم وان لم ينهه
بقوله لا تقتلهم لكن تلي عليه من نص القران ما هو عام في النهي عن قتل
نفس بغير حق فتدبر قال المص رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل
في مسنده من طرق عدة ان رسول الله صلعم بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة
فلما بلغ ذا الحليفة دعا عليا عليه السلام فقال له ادرك ابا بكر فخيثما لحقته فخذ
الكتاب منه واذهب الى مكة واقرءه عليهم قال فلحقته بالجحفة فاخذته منه

فرجع ابو بكر الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله نزل فيّ شيء قال لا ولكن
جبرئيل جاءني فقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك ونحوه روى البخاري في
صحيحه وفي الجمع بين الصحيحين والصحاح الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله
بن عباس ان النبي صلعم دعا ابا بكر وامره ان ينادي في الموسم ببراءة ثم اردفه عليا
فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذا سمع رغاء ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم
العضباء فقام ابو بكر فزعا وظن انه حدث امر فدفع اليه علي كتاب رسول الله صلعم
فيه ان عليا ينادي بهؤلاء الكلمات فانه لا يبلغ عني الا رجل مني اهل بيتي فانطلقا
فقام علي ع ايام التشريق ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا
في الارض اربعة ولا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ولا يدخل
الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى فيه ان ابا بكر رجع الى
رسول الله صلعم فقال نزل فيّ شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني غيري او رجل مني
فمن لم يصلح لاداء آيات يسيرة يبلغها كيف يستحق التعظيم المفرط في الغاية
وتقديمه على من عزله وكان هو المؤيد ولكن صدق الله العظيم فانها لا تعمى
الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فلينظر العاقل في هذه القضية
وليعلم ان الله تعالى لو لم يرد اظهار فضيلة مولانا امير المؤمنين عليه السلام وان ابا بكر
ينبغي ان يتابعه لما رده عن طريقه بعد خروجه من المدينة على عين الخلائق او
كان يمنعه من الخروج في اول الحال بحيث لا يعلم احد انحطاط مرتبة لكن لم يامره
بالرد الا بعد تورطه في المسير ايا ما لانه سبق في علمه تعالى تقصير اكثر الامة بعد النبي صلعم
ففعل في هذه القضية ما فعل ليكون حجة له تعالى عليهم يوم العرض بين يديه انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى قد ذكر هذا الرجل المنكر هذا الكلام مرة بعد
اخرى وقد اجبناه فيما سبق ومن الغرائب ان هذا الرجل يدعي ان رسول الله صلعم
رد ابا بكر من تلك السفرة وعزله من امارة الحج وهذا من غاية جهله بالاخبار فان من
المتواتر كوجود ابي بكر وعمر ووجود الكعبة والحج ان ابا بكر حج بالناس في سنة
تسع ولا ينكره الا من كان حديث العهد بالاسلام او مجادل جاهل مثل ابن المطهر
ثم يترتب عليه انه يريد ان يبايع ابو بكر عليا فيا معشر المسلمين هذا يستفاد
من اي شيء يستفاد من ارداف علي للقراءة سورة البراءة ولم يتحقق غير هذا
وقد ذكرنا ان هذا الارداف كان لنبذ العهود مع الكفار وقد كان من داب العرب
ان لا يتولى نبذ العهد الا صاحب العهد او احد من قومه وهل في هذا نطقة
ارادة البيعة بل لاهل السنة والجماعة ان يعكسوا الكلام ويقولوا انما بعث عليا
خلف ابا بكر ليحضر معه في الحج ويقتدي به في الاعمال لان ابا بكر كان امير الحاج و
يقرأ سورة البراءة المتضمنة لتبليغ القيام بمقام الوصاية ليعلم الناس ان

ابا بكر خليفة وان عليا هو الوصي انتهى **اقول** اولا ان تكرار المصنف لهذه الرواية
المشتملة على قصة البراءة في هذا المطلب من قبيل ما قيل ع هو المسك ما كررته
يتضوع فان الغرض من ذكره فيما سبق انما كان الطعن على خصوص ابي بكر والغرض
من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين نعطوا بما في هذه القضية ثم
جعلوها منعكسة فان هذا المطلب انما ذكر لاجل ذلك في آخر كلامه بقوله لانه
بعد النبي صلعم فافهم ثم ما ذكره من ان ابا بكر حج بالناس فقد ذكرنا في تكذيبه ما يضطر
الفطن المنصف الى تصديقه فتذكروا اما ما ذكره من ان المصنف رتب على القضية
المذكورة انه تعالى ونبيه صلعم اراد ان يبايع ابو بكر عليا ثم استبعد استفادة
ذلك من الحديث فمدفوع بان المصنف انما رتب على ذلك ارادة انه ينبغي ان
يتابعه بمعنى ان يكون علي متبوعا وابو بكر تابعا مطيعا له لا ان يبايعه من البيعة
بمعنى صفق اليد والناصب قد صحف المتابعة بالمبايعة ليتاتى له الايراد
على المصنف باستبعاد فهم ذلك من رواية تلك القضية وقد بينا لزوم المتابعة
والمطاوعة من ذلك فيما سبق باوضح بيان وسيشير اليه المصنف فيما ذكره متصلا
بهذا من قضية خيبر في قوله وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الآخرين
او وبينا ايضا ثمة ان ما وجهه به من الارداف كان لمراعات داب العرب
في نبذ العهود غير منجة فنتوجه على ان المبايعة لازمة فيما نحن فيه للمتابعة غاية الامر
ان يكون فهمه عن ذلك خفيا لتوسط الواسطة في اللزوم واما ما ذكره من ان لاهل
السنة ان يعكسوا الكلام فمدفوع بانه ليس لاهل السنة ان يعكسوا هذا الكلام
وانما لهم ان يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك وبالجملة العكس والقلب انما يروج
منهم لو صح ان ابا بكر كان امير الحاج ومشاركا في قراءة سورة البراءة وقد بينا
سابقا انه كان معزولا من الله تعالى ورسوله عن الكل فلا ضوء لهذا الانعكاس
والارواج نقلبه المغشوش بالنحاس على ان كلامه في تقرير العكس مختل للنظام
كما لا يخفى على اولي الافهام **قال المصنف** رفع الله درجته وكذلك في قضية
خيبر فانهم رووا في صحيح اخبارهم ان النبي صلعم اعطى ابا بكر الراية فرجع منهزما
ثم اعطاها من الغد لعمر فرجع منهزما فقال عليه الصلوة والسلام لاعطين
الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها لعلي ع
وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الآخرين لانه قد ثبت بنص القرآن انه ع
ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب ان يكون دفع الراية اليهما بقول
الله تعالى ولا شك في انه تعالى عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهرب
هذين فلولا ارادة اظهار فضل علي ع لكان في ابتداء الامر اوحى بتسليم الراية
اليه ثم ان النبي صلعم وصفه بما وصفه وهو يشعر باختصاصه بتلك الاوصاف

كما علم من عنوانه فلا تكرار في ذلك
حقيقة وقد رتب المصنف الى

وكيف لا يكون كذلك ومحبة الله تعالى يدل على ارادة لقائه وامير المومنين ع
لم يفر قاصدا بذلك لقاء ربه فيكون محباله انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول اما قوله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقصد قط حط منزلة احد من
المسلمين وكلهم كانوا اصحابه وامرائه وارادة حط منزلة احد من دأب ارباب
الغرض والتعصب وحاشاه عن ذلك بل في كل يوم من ايام خيبر بعث رجلا
ولم يحصل الفتح فبعث من فتح الله بيده وهو كان امير المومنين علي ع واما ما قال
انه كان بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله ما ينطق عن
الهوى انه لا يتكلم بالباطل وبامنية النفس ومتابعة الهوى فنقول المراد من قوله
لانه لا يعمل برائه الصائب فان كل ما عمل رسول الله صلعم من تدبير امور الحرب
لم يكن من قبيل هواه ونفسه بل برائه الصائب المستنبط من كلام الله تعالى
ومن اوامره فالظاهر انه صلعم عمل بهذا برائه في الحروب لان تدبيرات الحروب
يتعلق بالرأي وان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين
ورفعة منزلة علي لا يستلزم حطهما وامثال هذه الاستدلالات على مطلوبه اوهن
من بيت العنكبوت انتهى اقول ارادة رفع منزلة واحد لارادة حط منزلة
آخرين ليس اول قارورة كسرت في الاسلام فان اول من شرع ذلك هو الله
سبحانه حيث رفع منزلة آدم ع بتكليف الملائكة لسجوده تعليمه للاسماء التي
لم يكن يعلمها الملائكة لينبههم على انه ارفع منزلة منهم وان فوق كل ذي علم عليم
كما نطق به الذكر الحكيم نعم التصريح من الله تعالى ورسوله بان هذا منحط عن ذاك
غير واقع واما بالعبارات المتضمنة لذلك فكثير ويتفرع على هذا قول من قال
من اهل السنة ان منزلة الخلفاء عند الله تعالى بحسب ترتيبهم في الخلافة اذ يلزمه
القول بحط مرتبة الثاني عن الاول والثالث عن الثاني لزوما لا سترة به والقول
بان الله تعالى ونبيه لم يقصدا هذا اللازم تصوف بارد ومكابرة ظاهرة وكذا روى
شيخ اهل السنة ووليهم فريد الدين عطار في تذكرته عن مرشدهم الكامل الخارق
للعادات ابو الحسن الخرقاني ان له مريدين اسم احدهما احمد كه والآخر
احمد مه واما ما ذكره من انه صلعم بعث كل يوم من ايام خيبر رجلا ولم يحصل الفتح
فبعث من يحصل الفتح بيده آه ففيه اجمال وابهام فان اراد به انه صلعم كان يعلم
عند بعث كل رجل من الاولين انه يفر وان الثالث لا يفر فقد حصل مطلوبنا
وان اراد انه لم يكن عالما بذلك فيرده قوله صلعم عند ارادة بعث الثالث ع
لاعطين الراية غدا رجلا كرارا غير فرار ومن اين علم صلى الله عليه وسلم ان من
يعطيه الراية غدا لا يفر كما فر الاولان لولا نزول الوحي بذلك واما ما ذكره
في مقابل استدلال المص بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لظهور

ان ما ذكره

ان ما ذكره الناصب لا يتمشى مع ملاحظة هذه التتمة التي هو العمدة في الاستدلال
كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله وان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة
الشيخين آه فالظاهر منه انه تسليم لما ذكره المص من انه تعالى او نبيه صلى الله عليه وسلم
اراد باعطاء الراية اولا لابي بكر وعمر وثانيا الى علي ع اظهور رفع لمنزلة علي ع وحط
مرتبتهما وح يصير منع لزوم ارادة الرفع والانحطاط في غاية السقوط والانحطاط
في غاية السقوط واما ما ذكره من ان رفعة علي لا يستلزم حطهما فمردود بان رفعة
منزلة علي ع على الوجه الذي الزمه المص يستلزم الحط بل الهبوط في الدرك الاسفل
منه فظهر ان دليل المص قوي يحصل منه مطلوبه ولا يفوت وانما الاهون من نسج
العنكبوت منع الناصب المبهوت الممقوت قال المص رفع الله
درجته روى ابن عبد ربه من الجمهور ان امير المومنين ع كان يتألم من الصحابة
كثيرا في عدة مواطن وعلى رؤس المنابر وقال في بعض خطبه عفا الله عما سلف
سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همه بطنه ويله لو قص جناحه وقطع رأسه
لكان خيرا له انظروا فان انكرتم فانكروا وان عرفتم فاعرفوا الا ان الابرار من
اطايب ارومتي احلم الناس صغارا واعلمهم كبارا الا وانا نحن بيت من علم الله
علمنا وبحكم الله حكمنا من قول صادق سمعنا فان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا
معنا راية الحق من تبعها لحق ومن تأخر عنها غرق الا وبنا عزة كل مومن وبنا تخلع
ربقة الذل من اعناقهم وبنا فتح ختم ونقل الحسن بن عبد الله بن مسعود العسكري وبناء
من اهل السنة في كتاب الاخبار باسناده الى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند
امير المومنين ع فقال والله لقد تقمصها اخو تيم وانه يعلم ان محلي منها محل القطب
من الرحى ينحدر عني السيل ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها
كشحا فطفقت ارتأي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يشيب فيها
الصغير ويهرم فيها الكبير ويكدح فيها مومن حتى يلقى ربه فرأيت ان الصبر على هاتا
احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجا ارى تراثي نهبا حتى اذا مضى الاول
لسبيله ادلى بها الى فلان بعده ثم تمثل ع بقول الاعشى شعر شتان ما يومي
على كورها ... ويوم حيان اخي جابر ... عقدها لآخر عدي بعده فواعجبا بينا هو يستقيلها
في حياته اذ عقدها لآخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء
يخشن مسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها كراكب الصعبة
ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس و
تلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتى اذا مضى لسبيله جعلها
في جماعة زعم اني منهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول حتى
صرت اقرن الى هذه النظائر لكن اسففت اذ اسفوا وطرت اذ طاروا فصغى

كالغراب همه بطنه ويله

رجل لضغنه ومال الآخر لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين
نثيله ومعتلفه وقام معه بنو ابيه يخضمون مال الله خضم الابل نبتة الربيع الى ان انتكث
عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس يهرعون الى
كعرف الضبع قد انثالوا على من كل جانب حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاى
مجتمعين حولى كربيضة الغنم حتى اذا نهضت بالامر نكثت طائفة وفسقت اخرى
ومرقت اخرون كانهم لم يسمعوا كلام الله تع تلك الدار الآخرة نجعلها
للذين لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها
ووعوها ولكنهم احلولت الدنيا فى اعينهم وراقهم زبرجها اما والذى فلق الحبة
وبرا النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله تع على العلماء
الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت
آخرها بكاس اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندى من عفطة عنز بعيد مجزوم
وهذا يدل بصريحه على ما تالم امير المومنين ع وتظلمه على هولاء الصحابة وان المستحق
للخلافة هو وانهم منعوه منها ومن الممتنع ادعاءه الكذب وقد شهد الله تع
له بالطهارة واذهاب الرجس عنه وجعله وليا لنا فى قوله تع انما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا الآية وامر النبى صلى الله عليه وسلم بالاستعانة به فى دعاء
المباهلة فوجب ان يكون محقا فى اقواله انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة قد ذكرها السيد الرضى فى
كتاب نهج البلاغة والله اعلم بهذا وليس لامثال هذه حجة فى الصحة من اسناد
او نقل من كتاب الثقات حتى يجعل دليلا وان فرضنا صحته فهو من خبر الاحاد
ولا يعارض الخبر المتواتر ان امير المومنين بايع الخلفاء طايعا راغبا وناصحهم وشاورهم
فى الامور واقتدى بهم فى التدابير وان سلمنا انه كان مكرها لانه كان يرى نفسه افضل
من غيره فامامة المفضول عندنا جايز فكان كراهته للبيعة لا يريهم غيرمستاهلين
للخلافة وخلافة المفضول عندنا جايزة ولهذا بايعهم ولما راى معوية غير اهل
للخلافة حاربه ومنعه من الخلافة انتهى **اقول** هذه الخطبة قد ذكرها قبل
تولد السيد الرضى رضه بل تولد ابيه جماعة من ثقات علماء الجمهور منهم من ذكره المص
وهو ابن عبد ربه فى الجزء الرابع من كتاب العقد ومنهم ابو هلال العسكرى فى كتاب
الاوايل ومنهم ابو على الجبائى فى كتابه وابن الخشاب فى درسه واعترف ابن ابى الحديد
المعتزلى شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها اليه ع فالمناقشة فى صحتها مكابرة
باردة واما ما ذكر من انه لا يعارض الخبر المتواتر ان امير المومنين ع احتج على القوم
فى ذلك وتخلف عن بيعتهم الى ستة اشهر ولما مات فاطمة عليها السلام وتولت
عنه وجوه الناس بالكلية التجا الى مبايعة ابى بكر وقد نقلناسابقا هذا عن البخارى

فقد

فقد ذكر والفصل الاتى بلا فضح صريح ايضا فانه كان مضطرا فى بيعة الثلث على ان الخلافة
انما يكون عندنا بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفق اليد وانما هذا مما جعله القوم منهم
اماراتها فلا يدل بيعة امير المومنين ع لهم على اعتقاده لاستحقاقهم الخلافة واما مناصحته
لهم ومشاورتهم والتدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام ولما كان هو الامام
الحقيق كان الواجب عليه التوصل الى اقامة ما وجب عليه من احكامه بقدر الامكان
واما ما ذكر من انه امامة المفضول جايز عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام
واما قوله ولما راى معوية غير اهل للخلافة حاربه ومنعه من الخلافة فمدخول بان معوية
لم تدع الخلافة حتى يقال انه ع لما رآه غير اهل للخلافة حاربه بل لما سمع معوية انه ع
عزله عن حكومة الشام احتال على الخروج ع باظهار انه يطلب قتلة عثمان كما مر
وفصل فى موضعه على ان عجزه ع فى زمان الثلثة لهجوم قريش واجماعهم على خذلانه
وقدرته بعد هولاء باجتماع المهاجر والانصار عليه فى زمان بغى معوية ظاهر ان فلا وجه
لقياس احدهما بالآخر **قال المص** رفع الله درجته وروى انه عليه السلام
اتصل به الناس قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة و
الزبير وعايشة فقال ان لى فى سبعة انبياء اسوة فاولهم نوح عليه السلام
قال الله تع مخبرا عنه رب انى مغلوب فانتصر فان قلتم ما كان مغلوبا
فقد كذبتم القرآن وان كان ذلك كذلك فعلى اعذر والثانى ابرهيم
الخليل خليل الرحمان حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من دون الله فان
قلتم انه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم وان قلتم انه راى المكروه منهم
فاعتزلهم فالوصى اعذر وابن خالته لوط ع اذ قال لقومه لو ان لى بكم
قوة فان قلتم انه لم يكن له بهم قوة فاعتزلهم فالوصى اعذر ويوسف ع
اذ قال رب السجن احب الى مما يدعوننى اليه فان قلتم انه دعى الى ما يسخط
الله تع فاختار السجن فالوصى اعذر وموسى بن عمران ع اذ يقول ففررت
منكم لما خفتكم فوهب لى ربى حكما وجعلنى من المرسلين فان قلتم انه
فر منهم خوفا فالوصى اعذر وهارون ع اذ قال يا ابن ام ان القوم استضعفونى
وكادوا يقتلوننى فلا تشمت بى الاعداء ولا تجعلنى مع القوم الظالمين
فان قلتم انه استضعفوه واشرفوا على قتله فالوصى اعذر ومحمد صلعم
لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب من غير خوف اخافوه فقد كذبتم
وان قلتم انهم اخافوه فلم يسعه الا الهرب فالوصى اعذر فقال الناس
جميعا صدق امير المومنين انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا
النقل مما لا اسناد له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للواقع لان امير المومنين
لم يكن مستضعفا ولا عاجزا لان قواد بنى عبد مناف كانوا معه وكان

ان لى فى سبعة انبياء اسوة

فاطمة فى علو منصبها فى بيته وانهم يدعون ان فاطمة كانت مغضبة على ابى بكر
فلم لم تامره بالخروج عليه ويساعده الانصار الذين نازعوا ابا بكر فى خلافته
سيما سعد بن عبادة فانه لم يبايع ابا بكر فالقول بان امير المومنين كان ضعيفا
غير مسلم ولا شك فى ان ابا بكر كان اضعف منه ولكن الروافض حسبوا انهم
كانوا كالملوك يتنافسون فى الملك حاشاهم عن ذلك انتهى **اقول**
الظاهر ان الناصب اراد من علامات صحة الحديث ان يخرج منه مسمار ويدخل
فى عينه والا فما العلامة المعنوية التى يطلبها فى ذلك حتى نريها لاوليائه
واما ما ذكره من انه ع لم يكن عاجزا لان قواد بنى عبد مناف كانوا معه فمردود بما
فيه من الاجمال والاحتمال اذ من جملة قواد بنى عبد مناف ومن اكثرهم خيلا و
رجلا ابو سفيان وعثمان وامثالهم وهم كانوا مع ابى بكر وعمر كما لا يخفى فبقى
مع على ع بنو هاشم وقوادهم بعد النبى صلى الله عليه وسلم كانوا منحصرين
فى عباس وعقيل وعدم تصلبهما فى امر الدين وقصر همتهما على النظام امر معاشهما
معلوم ومشهور ولهذا قال امير المومنين ع لو كان حمزة وجعفر حيين لما طمع فى هذا
الامر احد ولكنى قد ابتليت بجلفين جافيين عباس وعقيل واما ما ذكره من
ان فاطمة فى علو منصبها كانت فى بيته آه ففيه ان علو منصب فاطمة ع انما كان
بحسب الدين والقرب الى الله لا بحسب مناصب الدنيا وكثرة الاعوان
والخيل والخدم مع انها ع لم تستحل ما فعلته عايشة من الركوب على الجمال والخروج
للقتال بين الاجانب من الرجال وامرها لعلى ع بالخروج انما يفيد لو وجد على ذلك
اعوانا وقد رات ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان على ع وانهم ضعفوه واتفقوا
الضغاين كانت فى صدورهم على تقديم ابى بكر عليه لم تجد لامر على ع بالخروج وجها
واما الانصار فقد مر انه قد اشتبه عليهم الامر فى اول الامر ثم عدل الاوس لحسدهم
وحقدهم على سعد بن عبادة رئيس الخزرج الى ابى بكر زعماله وقرروا بيعة ابى بكر على
انفسهم وعلى بقية الخزرج فلم يبق ان يتوقع منهم النكول عن ذلك الى نصرة
على ع ولهذا هرب سعد بعد ذلك الى الشام وقتل غيلة باشارة المتغلب
الثانى واوقعوا فى الافواه انه قتله الجن واما ما ذكره من انه لا شك ان ابا بكر كان
اضعف منه فمسلم انه كان اضعف منه ومن ساير احاد قريش لكن قد مر مرارا
جمهور قريش اتفقوا على تقويته رغما لعلى ع ودفعا للتهمة اتفاقهم على الباطل
حيث لم يقدموا احدا من عظمائهم وصناديدهم فتامل **قال المص**
رفع الله درجته وروى ابن المغازلى الشافعى فى كتاب المناقب باسناده
قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لعلى بن ابى طالب ان الامة ستغدر
بك بعدى ومن كتاب لابى بكر موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده

قال ص لعلى ع ان الامة ستغدر بك بعدى
فى الغدر

الى ابن عباس قال خرجت انا والنبى وعلى فرايت حديقة فقلت ما احسن هذه يا رسول
الله فقال حديقتك فى الجنة احسن منها ثم مررنا بحديقة فقال على عليه السلام
ما احسن هذه يا رسول الله قال حتى مررنا بسبع حدايق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
حدايقك فى الجنة احسن منها ثم ضرب على راسه ولحيته وبكا حتى علا بكاؤه وقال على ع
ما يبكيك يا رسول الله قال ضغاين فى صدور قوم لا يبدونها لك حتى يفقدونى فاذا
كان علماؤهم قد رووا امثال هذه الروايات لم يخل اما ان يصدقوا فيجب العدول
عنهم واما ان يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من رواياتهم البتة انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول ما روى عن ابن المغازلى ان الامة يغدرون بعلى فان هذا
ظاهر وقد غدره الناكثون والقاسطون والمارقون والبغاة والخوارج وهذا
لا يتعلق بالخلفاء وما روى ان الضغاين كانت فى صدور اقوام منه فهذا ايضا
ظاهر لانه روى انه لم يكن بطن من بطون قريش الا وكان لهم على امير المومنين دعوى
دم اراقه فى سبيل الله والضغاين كان فى صدورهم ولكن لم يظهروه ما دام امر الخلفاء
منتظما واظهروه بعد انقراض الخلفاء فى زمن خلافته وخالفوه ثم ما ذكر ان علماءهم
يروون هذا فنحن لا نعرف ابن المغازلى واشباهه ممن يذكر عنهم المناكير والشواذ
واما ما ذكره ورووا من الصحاح فنحن نسلم صحته ونذكر معانيه ونبينه على وجه لا يبقى
فيه ارتياب ولا يخالف شيئا من قواعد المذهب الحق كما رايت انتهى
اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره فى تاويل الغدر الذى اخبر به النبى صلعم مدخول
بان حرف السين فى قوله صلعم سيغدر بك يدل على الاستقبال القريب وغدر الناكثين
والقاسطين والمارقين انما ظهر بعد ثلثين سنة فلا يتجه الحمل عليه ولو اراد صلعم
ذلك لقال سوف يغدر بك آه لان سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد
واما ما نطق الله به لسانه من رواية دعوى كل بطن من بطون قريش على امير المومنين ع
اراقة دم فقد دل بمنطوقه على دخول تيم وعدى وامية قاطبة فى حرب الغادرين
بل هولاء الثلث كانوا من مشاهير بطون قريش فلا يبقى بعد ذلك للانكار
مجال ثم ما الذى يوجب انكار اظهار ضغاينهم عند وفات النبى صلعم وايام المتقدمين
بالخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص الشهير ونقض بيعة الغدير باتفاقهم
على خذلان على عليه السلام وتقديم غيره فى الخلافة عليه واخذ حقه من بين
يديه حتى صار ذلك سببا لجرأة الطوايف الثلثة فى الخروج عليه بعد ذلك
وقتل اولاده وسبى ذراريه وايقاعهم فى المهالك كما مر عن بعض الاكابر انه لما
سئل عنه عن موضع قتل الحسين ع اجاب بانه قتل فى سقيفة بنى ساعدة عند
البيعة على ابى بكر واما ثانيا فما ذكر من انا لا نعرف ابن المغازلى فان اراد مجرد
نفسه فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا يضر ان يكون هذا ايضا من جملة مجهولاته

وان اراد نف مع غيره من اهل نحلته فقد مران اصحابه يعرفونه وقد روى كتب
ابن الحجر المتاخر في صواعقه وغيره في غيره واما ثالثا فلان ماذكر من انه بين معاني
ما رواه المص من صحاحهم على وجه لا يبقى فيه ارتياب فدعوى كاذبة صادرة عن
جهله المركب زينها له شيطانه او الشيطان الذي كان يعتري خليفة الاول والا
نقدا وضحنا بحمد الله تعالى ان ماجاء به في ساير ابواب الكتاب كظلمة غيرة
يظنه الجاهل ضياء او كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا
ثم لا يخفى على الناظر ان هذا هو الموضع الذي احلنا عليه سابقا وقلنا ان
الناصب قد اعترف فيه بان للقوم كانت ضغاين من علي ع وانه لم يكن بطن
من بطون قريش الا وقد كان لهم عليه دعوى دم اراقه في سبيل الله فاحفظ
فانه من جملة ما انطقه الله فيه بالحق والله يحق الحق ويبطل الباطل ببينات
آياته **قال المص** رفع الله درجته وقد روى الحافظ محمد بن موسى
الشيرازي في كتابه الذي استخرجه من التفاسير الاثني عشر تفسير ابي يوسف
يعقوب بن سفيان وتفسير ابن جريج وتفسير مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع
بن جراح وتفسير يوسف بن موسى القطان وتفسير قتادة وتفسير ابي عبيدة القاسم
بن سلام وتفسير علي بن حرب الطائي وتفسير السدي وتفسير مجاهد وتفسير مقاتل
بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجماهيرة عن انس بن مالك قال كنا جلوسا
عند رسول الله صلعم فيذكرنا رجلا يصلي ويصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله
انه يعبد الله ويسبحه ويقدسه ويوحده فقال لا اعرفه فبينا نحن في ذكر الرجل
اذ قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وقال لابي بكر خذ سيفي هذا وامض الى هذا الرجل فاضرب عنقه فانه اول من ياتيه
من حزب الشيطان فدخل ابو بكر المسجد فرآه راكعا فقال والله لا اقتله فان رسول
الله صلى الله عليه وسلم نهانا عن قتل المصلين فرجع الى رسول الله صلعم فقال
يا رسول الله انه رايته يصلي فقال رسول الله صلعم اجلس فلست صاحبه قم يا عمر
وخذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه قال عمر فاخذت السيف
من ابي بكر ودخلت المسجد فرايت الرجل ساجدا فقلت والله ما اقتله فقد استامنه
منه من هو خير مني فرجعت الى رسول الله صلعم فقلت يا رسول الله اني رايت الرجل
ساجدا فقال يا عمر اجلس فلست بصاحبه قم يا علي فانك انت قاتله ان وجدته
فاقتله فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف ابدا قال علي ع فاخذت السيف
ودخلت المسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله صلعم فقلت يا رسول الله ما رايته
فقال لي يا ابا الحسن ان امة موسى افترقت احدى وسبعين فرقة فرقة ناجية
والباقون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين بما انت عليه واصحابك

فرقة فرقة ناجية والباقي في النار فقلت يا
رسول الله وما الناجية فقال المتمسك مر

فانزل الله

فانزل الله تع في ذلك الرجل ثاني عطفه يقول هذا اول من يظهر من اصحاب البدع
والضلالات قال ابن عباس والله ما قتل ذلك الرجل الا امير المومنين يوم صفين
ثم قال له في الدنيا خزي قال القتل ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق بقتاله علي بن
ابي طالب يوم صفين فلينظر العاقل ما تضمنه هذا الحديث المشهور المنقول من طريق
الجمهور من ابي بكر وعمر ولم يقبلا امر النبي صلعم ولم يقبلا قوله واعتذرا بانه
يصلي ويسجد ولم يعلما ان النبي صلى الله عليه وسلم اعرف بما هو عليه منهما ولو لم
يكن مستحقا للقتل لم يامر الله تع نبيه بذلك وكيف ظهر انكار النبي صلى الله عليه وسلم
على ابي بكر بقوله لست بصاحبه وامتنع عمر من فعله ومع ذلك فان النبي صلعم
حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي اختلاف ابدا وكرر الامر بقتله ثلث مرات عقيب
الانكار على الشيخين وحكم صلعم بان امته ستفترق ثلثا وسبعين فرقة اثنان وسبعون
منها في النار واصل هذا ابقاء ذلك الرجل الذي امر النبي صلعم الشيخين بقتله فلم يقتلاه
فكيف يجوز للعامي تقليد من يخالف امر الرسول صلعم انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع والاكل ما ذكر في كتب اهل السنة يحكم
على صحته وانما قلنا ان الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه من المنكرات
غير مالوف من امور الدين ان النبي صلى الله عليه وسلم يامر بقتل من يمدحه الاصحاب
انه يصوم ويصلي ويتصدق وهذا من منكرات الدين ولم يرو مثله الثاني ان رسول
الله صلعم لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة بهذا الامر بل كان يامر احدا من الاصحاب
فيقتله ومثل هذا الامر منكر من احوال رسول الله صلعم الثالث ان هذا الذي امر رسول الله
بقتله كما زعم الراوي كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد
هذا وهو ذو الخويصرة الذي قال لرسول الله صلعم اعدل فانك لا تعدل فسال عمر
ان ياذن له في ضرب عنقه فلم ياذن رسول الله صلعم ولو كان يريد قتله لكان
ياذن عمر في قتله الرابع ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر
ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات وبالجملة هذا الحديث ظاهر عليه انه منكر المنكرات
انتهى **اقول** المنكر هو الناصب الشقي الذي ينكر شهرة مثل هذا الحديث
مع اعترافه بذلك بعيد ذلك من حيث لا يشعر كما سنبينه فنقول اما ما ذكره اولا
من انه غير مالوف من امور الدين ان النبي صلعم يامر بقتل من يمدحه الاصحاب فمردود
بان امثال هذه ليس مما يتكرر ويتكثر حتى يصير مالوفا معتادا فعدم كونه مالوفا لا يقتضي
عدم صحته واما ما ذكره ثانيا من انه صلعم لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة في امتثال
امره بهذا الامر فمدفوع بانه صلعم اراد قتل ذلك الشيطان مع امتحان اكابر الصحابة
في امتثال امره بذلك كما يدل عليه صريح كلامه صلعم واذ ذاك تعين الامر عليهم لا على
الاصاغر واليضا اذا جاز ان يامر عثمان في ايام خلافته ان يامر عليا ع بجلد وليد بن عقبة

ستفترق امتي على ثلث وسبعين
فرقة فرقة ناجية والباقي في النار

قول واهي ناصب

لشربة الخمر جاز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يامر اكابر اصحابه بقتل بعض الشياطين
لكن اخوان الشياطين يريدون اغواء العوام بالقاء هذه الوساوس والاوهام
واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله صلعم بقتله كان ذلك الرجل الذي
هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة آه فنا هذ عليه
بانه انما علم هذا التفصيل منه هذا الخبر وبان انكاره لهذا الخبر اولا وعده من المنكرات
منكر مثله واما ما ذكر من انه لو كان يريد قتله لكان باذن عمر في قتله مدخول
بانه على تقدير تسليم ان يكون الرجل الذي نفي العدالة عن النبي صلى الله عليه وسلم
والذي امر النبي صلعم بقتله واحدا يجوز ان يكون عدم اذنه صلعم لقتله في تلك المرتبة
لعدم اعلام الله تعالى لنبيه صلعم حينئذ بانه اول من يظهر من اصحاب البدع
والضلالات وانه يجب قتله قبل وقوع ذلك منه واما ما ذكره من اصول الفرق
المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات فمردود
بانه لم يذكر في الخبر ان الرجل اصل جماعات اهل البدع بل ذكر فيه انه اول من
يظهر منهم ولا ريب في ان لكل طائفة من الحوادث اول وآخر مع ان انكار كون
الشخص الواحد اصل جميع الضلالات سيما خصوص الضلالات الواقعة لامة
نبينا منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل من اهل نحلة الناصب فانه قال
ان مصدر جميع الضلالات ابليس اللعين حيث استبد بالراي في مقابلة النص
واختار الهوى في معارضة الامر وتشعبت عن شبهته المشهورة في تفضيل نفسه
على آدم عم الشبهات الاخر فلم لا يجوز ان يكون مظهرها في الآخر واحدا الفا اللهم
الا ان يدعي الناصب مشاركة نفسه معه لما قد ظهر منه في تاليفه هذا من الكذب
والمراء والافتراء والوضع والتحريف والزيادة والنقصان والبغي والعدوان ما نعجز
عنه الشيطان فضلا عن شياطين ما وراء النهر او خوارج نهروان والله المستعان
قال المص رفع الله درجته وهذا كما روى مسلم في صحيحه والحميدي في مسند عبد الله
بن العباس قال لما احتضر النبي صلى الله عليه وسلم وفي بيته رجال منهم عمر بن الخطاب
فقال النبي صلعم هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر بن الخطاب
ان النبي صلعم قد غلب عليه الوجع وان الرجل ليهجر وعندكم القران حسبكم كتاب الله
وفي رواية ابن عمر ان الرجل ليهجر قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون
عند النبي صلعم فبعضهم يقول القول ما قاله النبي صلعم وبعضهم يقول القول ما قاله عمر فلما
اكثروا اللغط والاختلاف قال النبي صلعم قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع وكان
عبد الله بن عباس يبكي حتى تبل دموعه الحصى ويقول يوم الخميس وما يوم الخميس
وكان يقول الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله صلعم وبين كتابه فلينظر العاقل
الى ما تضمنه هذا الحديث من سوء ادب الجماعة في حق النبي صلى الله عليه وسلم

هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا

ان

وقد قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا
له بالقول الآية ثم انه عم لما اراد ارشادهم وحصول الالفة بينهم بحيث لا يقع
بينهم العداوة والبغضاء منعه عمر عن ذلك وصدّه عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى وبالخصوص مثل هذا الكتاب النافي للضلال وكيف يحسن مع عظمة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وامر الله تعالى الخلق بتوقيره وتعظيمه واطاعته في اوامره ونواهيه
ويقول له بعض اتباعه انه يهذي مقابلا في وجهه بذلك وفي الجمع بين الصحيحين
من مسند جابر بن عبد الله قال دعا رسول الله صلعم بصحيفة عند موته فاراد ان
يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فكثر اللغط وتكلم عمر فرفضها رسول الله صلعم
وكيف يسوغ لعمر منع رسول الله صلعم كتبة ما يهتدون به الى يوم القيمة فان كان
هذا الحديث صحيحا عن عمر وجب ترك القبول منه والا لم يجز لهم اسناده اليه
وحرم عليهم التعويل على كتبهم هذه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد ذكر هذا الحديث فيما مضى واجبنا عن اعتراضه وهو على عادته يكرر الكلام مرات
ونحن نجيبه فنقول ان المتواتر بين المسلمين ان عمر كان وزيرا لرسول الله صلعم
وصاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله صلعم يقدم على اشياء فيمنعه عمر و
يقول لا تفعل يا رسول الله فيسمع قوله وهذا فيما يتعلق براي النبي صلى الله عليه وسلم
يقدم على اشياء فيمنعه منها انه عزم في غزوة تبوك ان يدخل دمشق ويحارب
ملكها فقال عمر لا تفعل يا رسول الله فاطاعه وقبل رايه ومنها قصة الاسرى
وكان رسول الله صلعم شاوره في امرهم فنهاه عن اخذ الفدية ووافقه الله تعالى
في قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى ومنها امر الحجاب وكان عمر يبالغ فيه حتى انزل الله
تصديقه ومن مارس الاخبار والآثار علم ان عمر كان له عند رسول الله صلعم هذا
المقام والمنصب فجرى على عادته عند موت رسول الله صلعم فقبل رسول الله صلعم
رايه وترك الكتاب واما ما قال انه شتم رسول الله صلعم فهذا من جهله باللغة
وجراته على الصحابة لا افلح فان الهجر كما بيّنا هو الكلام الذي يتكلم المريض به وليس
هو البتة شتما وهذا المتعصب لا يعرف اللغة ويحسب انه من اساءة الادب
وكان عمر من احسن الناس ادبا بالنسبة الى رسول الله صلعم كما يعلمه المتدرب في الاخبار
انتهى اقول اما ما ذكره من تكرار المص لمثل ذلك فقد مرّ وجهه مكررا واما ما ذكره
من ان عمر كان وزيرا لرسول الله صلعم فممنوع وكونه صاحب المشورة مسلم لكن
لتاليف قلبه او استعلام ما في باطنه من الغل والخلوص لا للاحتياج الى مشاورته
كما مر واما ما ذكره من انه كان كثيرا ما يقدم رسول الله صلعم على اشياء فيمنعه عمر ان
اراد به انه كان يمنع النبي صلى الله عليه وسلم عما عزم صلعم على فعله من غير مشورة
معه فهذا ممنوع كما سنبينه وان اراد انه كان يمنعه عن بعض ما شاور معه فيه

عنه ومع هذا لم يتقم على مخالفته حتى شتمه
و قال انه يهذي والله يقول وما ينطق

فهو مسلم لكن ليس ما نحن فيه من كتابة الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه
لان النبي صلعم لم يشاور عمر ولا غيره في كتابة الكتاب منه هذا بل عزم عزما جزما
غير مسبوق بشيء من المشورة على ان يكتب كتابا لا يضلوا بعده ولا نسلم ان
بعد عزم رسول الله صلعم على شيء كان لاحد ان يمنعه عنه كما يدل عليه قوله تعالى
مخاطبا له صلعم واذا عزمت فتوكل على الله وما ذكر من موافقات عمر وصدور
المنع فيها عنه انما كان بعد مشاورة النبي صلعم معه كما في قصة الاسرى او على طريقة
العرض والالتماس كما في امر الحجاب وقد وقع منه فيما نحن فيه على سبيل الاستبداد
والمجاهرة بالخلاف المحض ولهذا غضب رسول الله صلعم عليهم وقال لهم
قوموا عني لا ينبغي التنازع عندي ولو كان منعه صلوات الله عليه مثل ذلك على
الوجه المذكور امرا معتادا لما صدر الغضب عنه وهذا ظاهر على من يخاف غضب الله
ورسوله ولا يكابر على الحق بالباطل واما ما ذكره من ان معنى قول عمر انه ليهجر انه
يتكلم بكلام المرضى فلا اساءة ادب مردود بما نقلناه سابقا عن شرح ابن الحجر
للبخاري من انه قال موافقا لما في كتب اللغة المتداولة ان الهجر هو الهذيان
ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وتفسير ذلك بكلام المرض حيلة
من الناصب لدفع التشنيع عن عمر كما مر آنفا فتذكر ولا يذهب عليك ان
ما ذكره الناصب من الامر بالحجاب قد نزل موافق الرأي عمر محض كذب سينقله
المص عن الجمع بين الصحيحين ان الامر بالحجاب انما نزل عند كشف عمر ستر سوده
بنت زمعه زوجة النبي صلعم واخجلها ودل عليها اعين الناس حيث خرجت
لئلا الى المصانع فتدبر **قال المص** رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين
من مسند ابي هريرة من افراد مسلم قال كنا قعودا حول رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومعنا ابو بكر وعمر في نفر فقام رسول الله صلعم بين اظهرنا فابطأ علينا حتى خشينا
ان يقتطع دوننا وفزعنا وكنت اول من فزع فخرجت ابتغي رسول الله صلعم حتى
اتيت حايطا للانصار لبني النجار فدرت به هل اجد له بابا فلم اجد فاذا ربيع اي جدول
يدخل في جوف حايط من خارجه فاحتفزت فدخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال صلعم ابو هريرة فقلت نعم يا رسول الله صلعم قال ما شانك قلت كنت
بين اظهرنا فقمت وابطأت علينا فخشيت ان تقتطع دوننا ففزعنا فكنت
اول من فزع فاتيت هذا الحايط فاحتفزت كما يحتفز الثعلب وهؤلاء الناس
ورائي فقال يا ابا هريرة واعطاني نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيت
من وراء هذا الحايط يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة فكان
اول من لقيت عمر بن الخطاب فقال ما هاتان النعلان يا ابا هريرة فقلت هاتان
نعلان لرسول الله صلعم بعثني بهما من لقيت يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها

قلبه بشرته بالجنة فضرب عمر بين يدي فخررت لاستي فقال ارجع يا ابا هريرة
فرجعت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجهشت بالبكاء فادركني عمر فاذا هو
على اثري فقال رسول الله صلعم ما لك يا ابا هريرة قلت لقيت عمر فاخبرته بالذي
بعثتني به فضرب بين يدي ضربة خررت لاستي وقال ارجع فقال رسول الله صلعم
يا عمر ما حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله بابي انت وامي ابعثت ابا هريرة
بنعليك من يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة قال نعم
قال فلا تفعل فاني اخشى ان يتكل الناس عليها فخلهم يعملوا فقال رسول الله صلعم
فخلهم وهذا رد من عمر على رسول الله صلى الله عليه وسلم واهانة لرسول الله صلعم
حيث ضرب ابا هريرة حتى قعد على استه ورجع الى رسول الله صلعم باكيا شاكيا
مع انه لو كان شريكا له في الرسالة لم يحسن منه وقوع مثل هذا في حق اتباع رسول الله
صلعم مع انه قد كان يمكنه منع ابو هريرة عن اداء الرسالة على وجه اليق والطف
فيبلغ غرضه معظما لرسول الله صلعم مع ان رسول الله صلعم انما قال له ذلك بوحي
من الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولان هذا جزاء اخروي على عمل لا يعلمه الا
الله تعالى ولانه ضمان على الله تعالى لانه الحاكم في الجنة مع ان رسول الله صلعم قال
فيما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي ذر قال اتاني جبرئيل فبشرني
ان من مات من امتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وفي رواية ولم يدخل النار
فهذا الحديث صحيح عندهم فكيف استجاز عمر الرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومنه في مسند عتبان بن مالك متفق عليه قال ان النبي صلعم قال ان الله قد حرم
النار على من قال لا اله الا الله يبتغي بذلك وجهه واذا كان النبي صلعم قال ذلك
في عدة مواطن كيف استجاز عمر فعل ما فعله بابي هريرة وقد روى عبد الله بن عباس
وجابر وسهل بن حنيف وابو وائل والقاضي عبد الجبار وابو علي الجبائي وابو مسلم
الاصفهاني ويوسف الثعلبي والطبري وابو واقدي والزهري والبخاري والحميدي
في الجمع بين الصحيحين في مسند المسور بن مخرمه في حديث الصلح بين سهيل بن
عمرو وبين النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية يقول فيه فقال عمر بن الخطاب
فاتيت النبي صلى الله عليه واله وسلم فقلت الست نبي الله حقا قال بلى قلت
فلم نعطي الدنية في ديننا اذا قال اني رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري قلت
اوليس كنت تحدثنا انا سناتي البيت فنطوف به قال عمر فاتيت ابا بكر فقلت
يا ابا بكر اليس هذا نبي الله حقا قال بلى قلت السنا على الحق وعدونا على الباطل
قال بلى قلت فلم نعطي هذه الدنية في ديننا اذا قال ايها الرجل انه رسول الله ولا يعصي
ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله انه على الحق قلت اليس كان يحدثنا انه
سياتي البيت ويطوف به وزاد الثعلبي في تفسيره عند ذكر سورة الفتح وغيره من الرواة

ان عمر ابن الخطاب قال شككت منذ اسلمت الا يومئذ وهذا الحديث يدل على
تشكك عمر والانكار على رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما فعله بامر الله ثم رجوعه
الى ابي بكر حتى اجابه ابو بكر بالصحيح وكيف استجاز عمر ان يوبخ النبي صلعم ويقول له
عقيب قول رسول الله صلعم اني رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري اليس
كنت تحدثنا انا سناتي البيت ونطوف به انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول اما ما ذكر ان عمر نهى ابا هريرة عن تبليغ الرسالة فاتفق العلماء
على ان ذلك يدل على كمال علم عمر وعلو منزلته عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
حيث مكنه بعد الاعتراض وذلك ان النبي صلعم بعث ابا هريرة مبشرا للناس
بان المتيقن في الشهادة كاف في دخول الجنة على اي عمل كان خيرا او شرا
وهذا يوجب ان الفاسق يعتمد ولا يتوب ويقول انا متيقن بالشهادة وقد
بشرني رسول الله صلعم بدخول الجنة فلا ارتدع من الفسق والذنوب وكان
يودي هذا الى ترك الاعمال وكان رسول الله صلعم حيث يبلغ هذا في مقام البسط
والثقة بالتوحيد وانه كاف بالنجات اذا حصل كماله فان كمال اليقين بالتوحيد
ينفر درن الذنوب ولا يبقى معه شيء ولكن هذا المعنى لم يفهمه العامه لانهم يفهمون
من اليقين ما هم عليه والحال ان اليقين حال المشاهدة ولهذا الكلام بسط لا يليق
بهذا المقام فلما سمع عمر هذا الكلام من ابي هريرة علم انه صلعم كان في مقام البسط
والعامة لا يفهمون صيغة هذا ولا يدركون مهية اليقين وانه كيف يتحقق في المرء
فيحسبون ان ما هم عليه من الشهادة بالتوحيد هو اليقين الذي بشر رسول الله
صلعم بان صاحبه يدخل الجنة اذا كان متصفا وهذا يوجب ان يتكلوا ويتركوا
العمل ولهذا لما ذكر عمر عذره عند رسول الله صلعم تابع رايه وقال خلهم يعملوا وهذا
يصدق ما ذكرنا قبل ان عمر كان له هذا المنصب عند رسول الله صلعم ومن حمل
هذا من عمر على ترك الادب فهو من الرفضة المبتدعة الجهلة الذين لا يعلمون حقيقة
الحال فنقول له لو كان هذا اساءة ادب منه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
لكان ينبغي ان يضرب عنقه ويامر عليا او احدا من الصحابة ان يضرب عنق عمر
لنفاقه واساءته الادب اكان رسول الله صلعم يخاف من عمر ام كان لا يقدر
على قتله ولو كان امثال هذه الامور صادرة عن عمر لاساءة الادب لكان
مشتهرا بالنفاق كعبد الله بن ابي سلول نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة
مع ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فان جزاء الاعمال عندهم واجب
على الله تعالى وليس الشهادة وحدها كافية في النجات من النار واما ما ذكر ان
عمر كان اميرا اساء الادب لابي هريرة حين ضربه حتى خر على استه فالجواب
ان عمر كان اميرا مبجلا وكان وزيرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعد ضرب عمر

لابي هريرة حين ضربه حتى خر على استه فالجواب من اساءة الادب وهذا كما يضرب
الامراء المقربون ساير الجنود ويامرونهم وينهونهم وربما كان لم يمتنع من الاداء
بمجرد نهي عمر فاحوجه الى الضرب وامثال هذا لا يذكره الا من يتتبع عوار الناس
ومقصد عمر في فعله معلوم وانه لم يرد بما فعله الا حفظ الاسلام ورعاية قواعد
الدين واما ما ذكره من حديث يوم الحديبية وان عمر قال للنبي صلى الله عليه وسلم
السنا على الحق وعدونا على الباطل فالجواب ان هذه شبهة وردت في خاطره
واراد دفعها والجواب عنها فسال رسول الله صلعم ثم سال ابا بكر حتى ارتفع الشك
من خاطره والانسان يعرضه امثال هذا الا تسمع قول الله تعالى في الرسل حتى
اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا الآية وطلب رفع الشك
باي عبارة كانت لا يكون ترك الادب ولم يذكر عجزا ما ذكر للتوبيخ وتعنيف
رسول الله صلعم بل ذكر لدفع الشبهة ودفع التردد وهذا على المومن الموافق
ظاهر انتهى اقول الذين اتفقوا على ان ذلك يدل على علم عمر علماء
سوء مجبولين على سوء الفهم والاتكال في فهم يفهم منه انه ع انما اعرض
عن امضاء ذلك بعد اعتراض عمر لما راى من فظاظته وغلظته وجلافته
مع ابي هريرة بل معه ايضا صلوات الله عليه وآله واما ما ذكره من ان النبي صلعم
بعث ابا هريرة مبشرا للناس بان المتيقن بالشهادة كاف في دخول الجنة
الخ فهو افتراء على الرسول صلعم وكيف يجوز عاقل ان يتيقن شهادة ان لا اله
الا الله وحده بدون الشهادة على نبوة نبيه صلعم كاف في ذلك فبالضرورة
يعلم من سمع ذلك من العالم والعامي ان مراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ان الشهادة المذكورة مع لواحقها وشرائطها من الاقرار بالنبوة وامتثال
الاوامر والاجتناب عن النواهي موجب لدخول الجنة لا ما فهمه عمر وهذا
كما روي عن مولانا الصادق ع انه روى الحديث المذكور ثم قال بشرائطها وانا
من شرائطها بل نقول انه قوله صلعم مستيقنا بها يدل على اشتراط ما ذكرنا فان
التيقن بوحدة الاله لا يتحقق الا مع الشهادة بنبوة نبيه صلى الله عليه وسلم
والاحتراز عن مخالفة اوامره ونواهيه فلا يلزم اتكالهم على العمل كما زعمه عمر
ايضا وان قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث المذكور ان الايمان
بالله تعالى موجب للنجات والدخول في الجنة فقد اخبرهم ايضا بالخوف عليهم
من زوال الايمان ولو عند الموت وليس سبب زوال الايمان الا المعاصي
كما اشار اليه سبحانه وتعالى في قوله ثم كان عاقبة الذين اساءوا السوءى ان
كذبوا بآيات الله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله
ما وعدوه وايضا انما يكف عن العمل بسبب تلك البشارة من لا عقل له

او لا رسوخ له فى الدين فلا دجه لحرمان العقلاء والراسخين عن تلك البشارة لاجل
شرذمة من الجهلاء المتاهّين كما قال الله تعه يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا
وما يضل به الا الفاسقين والجماعة والذين يضلون السبيل بمثل تلك البشارة
لضلوا واضلوا بكلام اخر وسبب آخر فلا يجوز من الله تعه ورسوله صلعم ان يجعلا
اهل الهداية محروما عن مستحقهم لاجل لا يمتنع تحققه من صيانة المحرومين
عن الهداية السالكين سبيل الضلالة والغواية واما ذكره من ان النبى
صلى الله عليه وسلم اراد باليقين كماله الحاصل حال المشاهدة وان هذا المعنى
لم يفهمه العامة ففيه ان النبى صلى الله عليه وسلم انما يكلم الناس على قدر
عقولهم فكون ذلك المعنى مرادا له فى حيز المنع بل المراد ما ذكرناه ما ذكره
قبيل ذلك وهو مع كونه مما يفهمه العالم والعامى لا يؤدى بهم الا ترك
الاعمال كما عرفت واما ما ذكره من ان عمر لما ذكر عذره عند رسول الله صلعم
تابع رايه وقال خلهم يعملوا ففيه ان ذلك لا يدل على متابعة رسول الله صلعم
لراى عمر بل على طرحه واعراضه وفى قوله صلعم خلهم دون قوله خلهم ان
يعملوا اشارة الى ذلك وانما اضافه قوله ان يعملوا فى كلام النبى صلعم
من اضافات الناصب خفضه الله تعه دفعا لفهم ما ذكرنا من الاشارة و
اما قوله وهذا يصدق ما ذكرنا قبل ان عمر كان له هذا المنصب آه فمردود
بان ما ذكره قبل انما اخذه من هذه القضية وههنا يجعلها دليلا عليه
ولا دلالة لذلك الا على منصب الغلاظة والجلافة كما عرفت واما ما ذكره
من انه لو كان هذا اساءة ادب من عمر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
لكان ينبغى ان يضرب عنقه آه فنقول نعم كان ينبغى ذلك عنده صلعم
دايما لكنه كان تحرز عن تشنيع الناس بانه يقتل اصحابه كما رواه الناصب
سابقا حيث قال فقد ثبت فى الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلعم
دعنى اضرب عنق عبد الله بن ابى سلول حين ظهر نفاقه فقال لا لا يقال
ان محمدا يقتل اصحابه الحديث اوكان يخاف الفتنة وعدم تمكن القوم
له فى ذلك كما يرشد اليه ما رواه المصنف سابقا عن صحيح مسلم فى حديث
عايشة من قصة الافك قالت قام رسول الله صلى الله عليه وسلم
على المنبر فقال من يعذرنى من رجل قد بلغ اذاه فى اهل بيتى فوالله ما علمت
على اهلى الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان يدخل على
اهلى الا معى فقام سعد بن معاذ وقال اعذرك منه يا رسول الله ان كان
من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا
امرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا

الحملة

المتاهلين

احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله لا تقتله ولا تقدر على ذلك
فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة
كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين فثار الحيان
الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله صلى الله عليه واله وسلم
قايم على المنبر فلم يزل رسول الله صلعم يخفضهم حتى سكتوا وسكت الحديث
ويؤيد هذا ايضا ما مر من حديث خوف النبى عم قريش فى هدم الكعبة وبناءه على
الوجه الذى قد بناه ابراهيم عم وكذا ما مر من حديث اعدل فانك لا تعدل
واما عدم شهرة عمر بالنفاق كشهرة عبد الله بن ابى سلول به فلعله لاجل
انه لم يبلغ فى ترشح النفاق عنه مبلغه اولان الناس كانوا يهابونه ويخافون
الطعن فيه كما علم من معاملته مع النبى صلع الله عليه واله وسلم ومع آله واهل بيته
عليهم السلام بعده والحديث المشهور عن حذيفة يدل على ان عمر كان يخاف
من ان يظهر حذيفة نفاقه على الناس واما ما ذكر من ان فعل عمر موافق لمذهب
الامامية فتوهم باطل لان فعل عمر فيما نحن فيه انما هو مخالفة حكم النبى صلعم
وضرب ابى هريرة من غير ذنب والامامية يشنعون عليه فيما فيهما كما عرفت
فكيف يكونون موافقا معه وكذا توهم موافقا معه وكذا توهم موافقة
قوله خلهم يعملوا المذهب الامامية فان مجرد هذا القول لا يدل على وجوب
جزاء الاعمال عند عمر حتى يكون موافقا لمقالة الامامية واما ما ذكره من ان
الشهادة وحدها ليست كافية فى النجات من النار عند الامامية فمسلم
لكن الامامية لم يفهموا من الحديث المذكور حكم النبى صلع الله عليه وسلم
بكفاية الشهادة وحدها فى النجات كما فهمه عمر حتى يظهر الموافقة بينه وبين الامامية
فيه وبالجملة ان سوء الاستعداد الذاتى والاعوجاج الفطرى لهم قد وقع
فى الازل مخالفا للفطرة الصحيحة المستقيمة الحاصلة عناية من الله تعه للامامية
وائمتهم عليهم السلام فالموافقة انما يكون نادرا اتفاقيا واما ما ذكره من ان
عمر كان اميرا مبتجلا ووزيرا لرسول الله صلعم ولم يعد ضرب عمر لابى هريرة
من اساءة الادب كما يضرب الامراء والمقربون للسلاطين ساير
الجنود آه فهذا سنة هرقلية كسروية ينافى ما ذكره الناصب سابقا من
ان الخلفاء لم يكونوا كالملوك الذين يتنافسون فى الملك حاشاهم
عن ذلك وكذا ينافى ما ذكره اصحاب الناصب فى جواب ما قاله الشيعة
من انه ينبغى ان يكون الامامة لعلى عم لئلا يخرج سلطان محمد صلعم عن قعر
بيته حيث اجابوا بان هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة والامامة
فى بيت واحد وبالجملة مثل هذا الضرب لم يكن من سنة النبى صلعم ولا من

يقتتلوا

خيار الصحابة فعذر الناصب اشد من ذنب عمر واما ما ذكره من ان ما وقع عن عمر
من الاعتراض على النبي صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية كانت شبهة طرأت
له فسال رسول الله صلعم ثم سال ابابكر حتى ارتفع الشك فقيه اولا انه على تقدير
وقوع الشك له في ذلك كان ينبغي ان يسأل ذلك عن غيره من الصحابة كما سال
عن ابي بكر بعد ذلك فلو لم يقدر على ازالة شكه لكان معذورا في الرجوع
الى النبي صلعم والسوال عنه لكن لا على اسلوب الرد والانكار الذي لا يخفى شناعته
على اولي الابصار وقوله صلى الله عليه وسلم في جواب عمر انا رسول الله ولست
اعصيه وهو ناصري صريح في تاذي النبي صلعم عن ذلك الخطاب الصادر عن ابن
الخطاب وكفى به دليلا على عدوله عن طريق الصواب ومن العجب ان متصوفة
الجمهور يقولون ان من شرايط المريد عدم الاعتراض على شيخه فيما ياتي ويذر
ثم يجوزون مقابلة الصحابي للنبي صلعم بمثل هذا الهذر ويغتفرونه عن عمر والبغ
من درجات البصيرة على ما ذكره ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السايرين
ان يعلم المستبصر ان ما اخبر به الرسول صلعم صادر عن حقيقة صادقة لا يخاف
متبعها فيما بعد مكروها بل يكون امنا من عاقبة اتباعها اذ هي حق ومتبع الحق
لا خوف عليه انتهى فعلم من اخلال عمر بهذه الدرجة في الانكار على النبي صلعم
انه لم يكن من اهل البصيرة والاستبصار وكفى بذلك سقوطه عن درجة الاعتبار
وثانيا انه لو كان غرضه مجرد رفع الشك والشبهة دون اساءة الادب
فلم لم يطمئن قلبه بجواب النبي صلى الله عليه وسلم واطمأن بجواب ابي بكر
مع كونه عين ذلك الجواب وبهذا يعلم ان غرضه عن السوال ثانيا عن ابي بكر
انما كان بث التشنيع على رسول الله صلعم واظهار ورود اعتراضه عليه
والاستظهار بموافقة ابي بكر معه في ذلك فلما رأى ان ابابكر لم يوافقه فيه سكت
واما ما ذكره من ان الانسان يعرضه مثل هذا فمسلم لكن النواصب يدعون
انسلاخه عن دواعي الجهالات البشرية واتصافه بصفات الانبياء والملائكة
فلا جرم يستبعد مثل هذا عنه ولو اعترف النواصب بانه على حد ما عرفه الامامية
من كونه جلفا جافا جاهلا متورطا في اراء الجاهلية لما اعترضوا عليه بمثل ذلك
ورأوه معذورا في صدور ما هو اشد من ذلك عنه واما ما استشهد به من الاية
الكريمة فلا يدل على جواز اساءة الادب في السوال سيما عن نبي الله صلعم
وهو ظاهر وغاية ما تدل عليه الاية كما ذكر في تفسير النيشابوري وقوع ظن من الرسل
المذكورين فيها وحمله العلماء على خطور ما يشبه الوسوسة وحديث النفس من عالم
البشرية لا على الظن الذي هو ترجيح احد الجانبين على الاخر لان الرسل اعرف
الناس بالله تعالى وبانه ميعاده منزه عن وصمة الاختلاف وقد يقال المراد

ظن الرسل ان الرسل قد كذبوا فيما وعدوا من الظفر وعلى هذا لا دلالة في الاية
على ما قصده الناصب اصلا فلا يتاتى له ان يقول انه اذا وقع الشك للرسل
في انجاز وعده تعالى فان وقع مثل ذلك لعمر كان معذورا بطريق الاولى على ان الكلام
في انه يبعد جدا عمن له ادنى معرفة بحال النبي صلى الله عليه وسلم ان يقع منه فيه
مثل ما وقع عن عمر من ذلك الشك الملوم الميشوم الذي لم يزل عنه بالتامل
حتى احتاج الى السوال على وجه الشغب الخارج عن الادب عن النبي صلى الله عليه وسلم
ثم عن ابي بكر حتى يزول عقله واما ما ذكر من ان طلب رفع الشك باي عبارة كانت
لا يكون ترك الادب فكلام صادر عن عين المكابرة والاعتياد بسوء الادب في
المناظرة فقد تقرر في ادب التعليم والتعلم ان من آداب المتعلم ان لا ينكر
على المعلم ولا يأتمر عليه ولا يشير عليه بخلاف رأيه فيرى انه اعلم بالصواب بل
ينقاد اليه في اموره كلها ويلقي اليه زمام امره راشدا ويذعن لنصحه ويتحرى رضاه
وان خالف رأي نفسه وان يبجله في خطابه وجوابه في غيبته وحضوره ولا يخاطبه
بتاء الخطاب وكافه ولا يناديه من بعد بل يقول يا سيدي ويا استادي وما اشبه
ذلك ويخاطبه بصيغ الجمع تعظيما نحو ما تقولون في كذا وما رأيكم في كذا وقلتم
رضي الله عنكم او تقبل الله منكم الى غير ذلك ولا يخفى ان عمر اهمل اكثر هذه
الآداب التي سن للمتعلم الاتيان بها مع المعلمين وصوبه الناصب في الاخلال
بذلك وقال ان ذلك لا يكون خارجا عن الادب قال المص رفع الله
درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة من المتفق على صحته ان رسول الله صلعم
اعتم بالعشاء حتى ناداه عمر الصلوة نام النساء والصبيان فخرج وقال ما كان لكم
ان تبرزوا رسول الله على الصلوة وذلك حين صاح عمر بن الخطاب وقد قال
الله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم
لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون فجعل ذلك محبطا للعمل وقال ان الذين
ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون ولو انهم صبروا حتى تخرج اليهم
لكان خيرا لهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من رفع الصوت
فوق صوت النبي صلى الله عليه وسلم فانه وارد في غير الصلوة واما الصلوة واعلام
النبي صلعم برفع الصوت والاعلام فلا باس به والا لم يكن يجوز لبلال وساير
المؤذنين ان يرفعوا اصواتهم بالاذان وقد صح ان بلالا كان اذا فرغ من الاذان
ينادي عند حجرة رسول الله صلعم الصلوة الصلوة والعجب انه يجعل هذا من باب
رفع الصوت فوق صوت النبي صلعم فبلال على هذا التقدير وساير المؤذنين
كان اعمالهم محبطا لانهم ينادون للصلوة وهذا من غرايب الاعتراضات الدالة
على جهله وعناده انتهى اقول جميع ما ذكره ههنا تمحلات خارجة عن المبحث

لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي

فان كلام المصر في رفع الصوت بما كان خارجا عن الاذان سيما ما يتضمن تعريض
النبي صلى الله عليه وسلم بكبالته وتساهله في امر الصلوة وهو قول عمر صارخا
على باب بيت النبي صلعم نام النساء والصبيان فان هذه العبارة الملعونة
ليست جزء الاذان ولا الاقامة ولم يسمع ارتكاب احد من مؤذني الاسلام
لمثل هذا الكلام المتضمن للملام في اعلام احد من العوام فضلا عن النبي المؤيد بان
عينه تنام وقلبه لا ينام ولهذا تاذى النبي صلعم عن استماع ذلك الكلام
المشتمل على التعرض والملام وقال معترضا ما كان لكم ان تؤذنوا صالحا على
فظهر ان جواب الناصب الغبي من غرايب الاجوبة التي لا ارتباط لها اصلا
بالسوال ويستدل منه على عجزه عن دفع الاشكال او قصوره عن فهم المقال كما لا يخفى
على من تامل فيه حقيقة الحال والذي يدل على ان الآية عامة ما رواه الشيخ
شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني الشافعي ان ابا جعفر منصور الدوانيقي
ناظر مالكا في مسجد رسول الله صلعم فقال له مالك يا امير المومنين لا ترفع صوتك
في هذا المسجد فان الله عز وجل ادب قوما فقال لا ترفعوا اصواتكم فوق
صوت النبي الآية وان حرمته ميتا كحرمته حيا فاستكان لها ابو جعفر انتهى
ثم قال واذا كان رفع الاصوات فوق صوته موجب لحبوط الاعمال فما الظن
برفع الآراء ونتايج الافكار على سنته وما جاء به انتهى **قال المصـ** رفع الله
درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب
انه لما توفي عبد الله بن ابي سلول جاء ابنه عبد الله بن عبد الله الى رسول
الله صلعم فقام رسول الله صلعم ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله صلعم
فقال يا رسول الله اتصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم انما خيرني الله تعـ قال استغفر لهم او لا تستغفر لهم
سبعين مرة وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه رسول الله
صلعم وهذا رد على النبي صلعم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
غير الحديث عن صورته والصواب من رواية الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلعم
اتصلي عليه وهو قال يوم كذا وكذا وفعل كذا وكذا وطفق يعد مثالبه وما ظهر
عليه من نفاقه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعني فانا مامور او مخير
فصلى عليه فانزل الله تعـ لفعل عمر ونهيه عن الصلوة عليه قوله تعـ ولا تصل على
احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره الآية وهذا من مناقب عمر حيث وافقه
الله تعـ في فعله وانزل على تصديق قوله القران وهذا الرجل تذكر هذه المنقبة
العظيمة من مثالبه ومطاعنه وهذا ايضا يدل على ما ذكرنا ان عمر كان
جريان في المشاورات وكان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اعطاه هذا

منع عمر رسول الله عن الصلوة على ابي سلول

المقام انتهى

المقام انتهى **اقول** لم يغير صورة الحديث وانما الذي نقله صورة حديث
اخر في هذا المعنى ولو سلم فقد جوز الجمهور نقل الحديث بالمعنى فلا يكون خارجا
عن صوب الصواب مع ان فيما رواه الناصب زيادة لفظ يدل على زيادة تفجر
النبي صلعم عن مقالة عمر وهو قوله دعني فافهم على ان مبالغة عمر في ذلك المنع
انما كان رغما للانصار وازراء عليهم لا لاجل عزة الدين واذلال المنافقين
واما ما ذكره من ان الله تعـ وافق عمر في ذلك وانزل على تصديقه القران
آية ففيه ان الامر في جواز الصلوة على المنافقين لم يكن مبهما من عند الله تعـ
مختلفا فيه لاجله بين النبي صلعم وعمر حتى يقال ان الله تعـ رجح قول عمر
وانزل القران على تصديقه وموافقته وتكذيب النبي ومخالفته كما يشعر به كلام
الناصب خذله الله تعـ والعجب ان الناصب لا يعد من مطاعن عمر مخالفة
الصريحة لامر الله تعـ في منع النبي صلعم عما كان مامورا به ويعد موافقة النسخ له
اتفاقا من مناقبه مع قيام احتمال ان الله تعـ لما علم فظاظة عمر وسوء ادبه وجرأته
على الله تعـ ورسوله وانه يؤذي النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك ايضا اذا صلى
على منافق اخر اقتضى حكمته تعـ وعنايته الى النبي صلعم دفع شر عمر واساءته
في الادب عنه بنسخ ذلك الحكم والله اعلم **قال المصـ** رفع الله درجته
وفي الجمع بين الصحيحين من مسند عايشة قالت كان ازواج رسول الله صلعم يخرجن
ليلا الى ليل قبل المصانع فخرجت سودة بنت زمعة فراها عمر وهو في المجلس
فقال عرفتك يا سودة فنزل الحجاب عقيب ذلك وهو يدل على سوء ادب
عمر حيث كشف ستر زوجة النبي صلعم ودل عليها اعين الناس واخجلها وما قصدت
بخروجها ليلا الا الاستتار عن الناس وصيانة نفسها واي ضرورة له الى تخجيلها
حتى اوجب ذلك نزول آية الحجاب انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعـ
اقول هذا يدل على كمال غيرة عمر وشدة اهتمامه في حفظ ستر ازواج النبي صلعم
ولهذا قال عرفناك يا سودة والمراد ان الخروج بالليل ايضا يوجب معرفة
الناس وليس هذا كمال الاستتار فينبغي ان يحترز عن الخروج بالليل ايضا الا ترى
ان الله تعـ انزل عقيب هذا آية الحجاب وهذا موافقة لعمر وهو من مناقبه ولو لم يكن هذا
العمل من عمر مقبولا عند الله تعالى لانزل عقيبه تاديبا لعمر وتوبيخا له على ما فعل لا انه
ينزل ما يكون تصديقا له وموافقة اياه وهذا ظاهر على غير المتعصب انتهى **اقول**
الحديث صريح في ان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم انما كانوا يخرجن الى المصانع
في الليل والغلس الذي لا يعرفن فيه للاختلاط الظلمة وانما عرف عمر
سودة في تلك الليلة بعلامات سمعها ادراها عليها فرصحابة النبي صلعم كطول
قامتها وضخامة جسمها جدا على ما روي في تفسير سورة الاحزاب مع جامع الاصول

قال عمر عرفتك يا سودة

او باخبار نسوانه اياه كما يعرف احداقه او اخته مثلا في ليل مظلم من سماع كلامها
او من اسلوب مشيها او لباسها الى غير ذلك ومن البين ان مثل ذلك
لاينا في الغيرة ولا الحياء لان الليل حجاب وستور في نفسه كما اشرنا اليه فظهر
ان غرض عمر من اظهاره لسوده معرفته اياها انما كان اتهامها وتعليل
خروجها بامر خارج عن الصواب لا المنا فاته بالحجاب وكما يدل عليه سوق الخطاب
وما رواه ابن الحجر في صواعقه من انه قال زينب لعمر في ذلك هكذا تقول علينا
والوحي ينزل في بيوتنا فالظاهر انه لاجل سد باب مثل تلك الاتهام الصادر
عن عمر في ذلك المقام نزلت اية الحجاب لا لانه راى التضيق في الحجاب
اقرب الى الصواب ولو كان عمر صاحب مثل هذه الغيرة لمنع امرأته عاتكه
بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهود الصلوة جماعة في ضوء النهار وقد روى
شهودها الجماعة ابن حزم في كتابه عن الزهري حتى روى انه طعن وانها لفي المسجد
مع ان الاجماع منعقد على ان شهود النساء الجماعة ليس واجبا وكان نساء
النبي صلعم لا يخرجن الى المسجد وكن تصلين بصلاته عم في المسجد ويكفي في بطلان
ما ذكروه من ان غيرة عمر كان اشد من النبي صلعم لا يخرجن الى المسجد
وكن تصلين بصلاته عم في المسجد ويكفي في بطلان ما ذكروه من ان غيرة عمر
كان اشد من النبي صلعم في ذلك ما روي في المشهور من قوله صلى الله عليه وسلم
ان سعدا الغيور واراد به سعد بن عباده وانا اغير منه والله اغير منا انتهى على ان فعله
المص عنهم ههنا من نزول الحجاب بعيد ذلك انما وقع على وقف بعض رواياتهم
والا ففي رواية اخرى مذكور في هذا المقام من جامع الاصول ما يخالف ذلك
حيث روي لما شكت سوده عن عمر في ذلك اوحى الله تعالى الى النبي صلعم فقال لها
انه قد اذن لكن ان تخرجن لحاجتكن قال هشام اخرجه البخاري ومسلم انتهى
قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند جابر بن
عبد الله في المتفق عليه قال جابر ان اباه قتل يوم احد شهيدا فاشتد
الغرماء في حقوقهم فاتيت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فكلمته فسالهم
ان يقبلوا ثمر حائطي ويحللوا ابي فلم يوافقوا فلم يعطهم رسول الله صلعم ثمر حائطي
ولم يكسر لهم ولكن قال سا غدوا عليك غدا فغدا رسول الله صلعم حين اصبح فطاف
في الحائط ودعا في ثمرها بالبركة فجذذتها فقضيتهم حقوقهم وبقي لنا من ثمرها بقية
ثم جئت رسول الله صلعم فاخبرته بذلك قال رسول الله صلعم لعمر وهو جالس اسمع
يا عمر فقال ان لا نكون قد علمنا انك رسول الله فوالله انك لرسول الله وهذا
يدل على ان النبي صلعم كان سيئ الراي فيه ولهذا امره بالسماع واجاب عمر بانا
ان لم نكن قد علمنا انك رسول الله فانك رسول الله انتهى قال الناصب

اسمع يا عمر

حفظه الله

حفظه الله تعالى الصحيح في هذا الخبر ان عمر لم يكن حاضرا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لجابر اخبرت عمر فاخبر جابر عمر كان يسره ظهور الايات فامره باخباره وان
كان الرواية كما ذكر فهو ايضا في هذا المعنى لا ان عمر كان شاكا في رسالة رسول
الله صلعم ولا ان النبي كان سيئ الراي فيه نعوذ بالله من هذه الاعتقادات
الفاسدة في حق اصحاب رسول الله صلعم انتهى اقول ما حكم بصحته خبر
ليس له في الصحاح والضعاف عين ولا اثر بل هو مما اخترعه الناصب ترويجا
لمرامه فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من ان الرواية ان كان كما ذكر فهو ايضا في هذا
المعنى فهو مكابرة على الموضوعات اللغوية ويلزم منه ان يكون المعنى فيه الطعن
جميع ما في الدنيا من العبارات المتخالفة في اللفظ والمعنى معنى واحدا فبقي ان
يكون المعنى فيه الطعن على عمر كما هو صريح الحديث وقد فهمه المص قدس سره
قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك
قال ان رسول الله صلعم شاور حين بلغه اقبال ابي سفيان قال فتكلم ابو بكر
فاعرض عنه وهذا يدل على سقوط منزلتهما عنده وقد ظهر بذلك كذب
من اعتذر عنهما في ترك القتال ببدر انهما كانا او احدهما مع النبي صلعم في العريش
يستضيء برائهما فمن لم يسمع قولهما في ابتداء الحال كيف يستنير بهما حالة
الحرب وقد اعترض ابو هاشم الجبائي فقال يجوز ان يخالف النبي صلعم فيما يامره
ثم اجاب فقال اما ما كان من طريق الوحي فليس يجوز مخالفته على وجه من الوجوه
واما ما كان على طريقة الراي فسبيله فيه سبيل الائمة في انه لا يجوز ان يخالف في ذلك
حال حيوته ويجوز بعد وفاته والدليل على ذلك انه امر اسامة بن زيد ان يخرج
باصحابه في الوجه الذي بعثه فيهم فاقام اسامة عليه وقال لم اكن لاسال عنك
الركب ولا كان لابي بكر استرجاع عمر وهذا قول بتجويز مخالفة النبي صلعم والله تعالى
قد امر بطاعته وحرم مخالفته ثم كيف يجب بجواز المخالفة بعد الموت لا حال الحيوة
ويستدل عليه بفعل اسامه وابي بكر وعمر ومخالفتهم انما كانت في حيوة الرسول
ولهذا قال اسامة لم اكن لاسال عنك الركب وهذا يدل على المخالفة في الحيوة
وبعد الموت فاي وقت يجب القبول عنه وكيف يجوز من هولاء وان يستدلوا
على جواز مخالفة الرسول عليه الصلوة والسلام بفعل اسامة وابي بكر وعمر انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول كان واقعة بدر من غير عزم من رسول الله
صلى الله عليه وسلم على القتال وخرج ليتلقى عير ابي سفيان فلما علم قريش بخروجه
خرجوا عازمين على القتال وكان صلعم بايع الانصار وبايعوه على ان يحموه في
المدينة ويدفعوا عنه بما يدفعون به عن عيالهم ولم يبايعوا على ان يقاتلوا معه
في اي موقف كان فلما خرج قريش وسمع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم

تكلم ابو بكر وعمر فاعرض عنهما

بخروجهم اراد ان ينظر الانصار يوافقونه لانهم لم يبايعوا على الخروج معه
الى العدو فاستشار الاصحاب وقال ايها الناس ما الراى فقال ابو بكر الراى الخروج
اليهم والمقاتلة معهم فاعرض رسول الله صلعم وسر الاعراض انه يريد ان الانصار
يتكلمون فى هذا الامر فانه كان من المعلوم ان ابا بكر وعمر يوافقونه فى القتال
والغرض استفسار حال الانصار ليعلم ما عندهم من الراى ولهذا لما تكلم مقداد بن الاسود
بالكلام الدال على الموافقة اعرض وقال ايها الناس ما الراى فقام اليه سعد بن معاذ
وقال كانك تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال بايعناك ونوافقك فى القتال
وقال ما قال فسر بذلك رسول الله صلعم وسار الى قريش هذا سر الاعراض وهذا الرجل
اما جاهل بالاخبار او متجاهل للتعصب نعوذ بالله منه وهذا الاعراض لهذا الامر
لا المنع من ان يستشير رسول الله صلعم فى العريش براى ابى بكر وحاصل الكلام هذا
الرجل ما يدعى ابدى ان رسول الله صلعم لم يكن يستشير ابا بكر وعمر كانا وزيرى
رسول الله صلعم ولم يصدر رسول الله صلعم عن امر الا برايهما ومن خالف هذا فهو
كابر للمعلوم بالتواتر ولما هو جار مجرى الضروريات من الدين وما ذكر من بنى
هاشم فى جواز مخالفة رسول الله صلعم فهذا مذهب لم يقل به اهل السنة والجماعة
والمذهب انه لم يجز مخالفة رسول الله صلعم فى حال حيوته ولا بعد موته نعم يجوز
ان يقال له فيما لا يكون بطريق الوحى افعل كذا او لا تفعل كذا على سبيل المشاورة
لان الله تعالى قال وشاورهم فى الامر والمشاورة لاجل ان يقال افعل ولا تفعل
والا فما فايدة المشاورة كما كان يفعل عمر فان وافق ذلك القول راى النبى صلعم
فذاك والا يجب الرجوع الى امره وموافقته وطاعته فيما امر ونهى انتهى اقول
قد زاد الناصب ونقص فى تقرير الواقعة ترويجا لغرضه الفاسد وتزيينا لمتاعه
الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكر فى تفسير النيشابورى من اهل السنة وعلى وجه
ذكر فى تفسير نقلها علماء الامامية حتى يتبين سريرة الحال وجلية المقال
فنقول قال النيشابورى ان قريش اقبلت من الشام فيها تجارة عظيمة
ومعهم اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص وعمرو بن الهشام فاخبر
جبرئيل عم رسول الله صلعم فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقى العير لكثرة الخير وقلة
القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة
النجاء النجاء على كل صعب وذلول عيركم اموالكم ان اصابها محمد لن تفلحوا ابدا
بعده وقد رات اخت العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها
انى رايت عجبا وانت كان ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من الجبل فرمى بها
فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابها حجر من تلك الصخرة فحدث بها عباس
فقال ابو جهل ما يرضى رجالكم ان يتنبأوا حتى تتنبأ نساؤهم فخرج ابو جهل

فى الامور فهذا امر باطل ودعوى كاذبة مخالفة للمتواتر المعلوم لان ابا بكر وعمر م

بجميع اهل مكة وهم النفير على ما قيل فى المثل السائر لا فى العير ولا فى النفير فقيل له
ان العير اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى مكة فقال لا والله
لا يكون ذلك ابدا حتى ننحر الجزور ونشرب الخمر ونقيم القينات والمعازف
ببدر فيتسامع جميع العرب بخروجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى بهم الى بدر
ونزل جبرئيل عليه السلام وقال يا محمد الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما
قريش واستشار النبى صلعم اصحابه وقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا من
مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا فالعير احب الينا
من لقاء العدو فتغير وجه رسول الله صلعم ثم رد عليهم فقال ان العير قد مضت
على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع
العدو فقام عند غضب رسول الله ابو بكر وعمر واحسنا الكلام ثم قام سعد
بن عباده فقال انظر الى امرك وامض فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف
عنك رجل من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله امض لما امرك
الله فانا معك حيث ما احببت لا نقول لك كما قال بنوا اسرائيل لموسى
اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت عين منا تطرف
فضحك رسول الله صلعم قال اشيروا على ايها الناس وهو يريد الانصار
لانهم قالوا له حين بايعوه على العقبة انا براء من ذمامك حتى تصل الى
ديارنا فاذا وصلت فانت فى ذمامنا نمنعك مما نمنع منه ابناءنا ونساءنا
فكان النبى صلعم يتخوف ان يكون الانصار لا يرى عليهم نصرته
الا على عدو دهمه بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال كانك تريدنا
يا رسول الله قال اجل قال قد آمنا بك وصدقناك وشهدنا ان
ما جئت به هو الحق واعطيناك الى ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع
والطاعة فامض يا رسول الله بما امرت فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت
بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما نكره
ان يلقى عدونا انا لصبر عند الحرب صبر عند اللقاء ولعل الله يريك
بنا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ففرح رسول الله صلعم و
بسطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله وابشروا فان الله قد وعدنى
احدى الطائفتين والله كانى انظر الى مصارع القوم انتهى وقال
بعض فضلاء الامامية فى تفسيره لايات الاحكام روى ان كرز بن
جابر الفهرى غار على سرح المدينة حتى بلغ الصفراء فركب النبى صلعم
وتبعه فسبق منه ورجع النبى صلى الله عليه وسلم الى المدينة واقام بها
سنة واقبل ابو سفيان من الشام فى عير من قريش فيها لطيمة

لو سرت

يصحبه اربعون راكبا من اشراف قريش منهم العمران ايمن العاص و
ابن هشام فاخبر جبرئيل ع النبي صلعم بذلك فخرج صلعم مع جمع من المهاجرين
والانصار واخبرهم بكثرة المال وقلة العدد فلما سمع ابوسفيان ذلك
استاجر ضمضم بن عمرو الغفاري فبعثه الى مكة وصحابه الشيطان فى اثناء
طريقه فى صورة سراقة بن جعشم فاتيا مكة وقال لهم الشيطان ان محمدا
قد عرض لعيركم ولا غالب اليوم لكم من الناس وانى جار لكم من الناس
وانى جار لكم فغضب اهل مكة وانتدبوا وتبادروا وآلوا على انفسهم ان
لا يستخلف على النفير احد الا هدمنا داره واستحييناه فخرج ابوجهل
بجميع مكة وهم النفير فاخبر ان العير قد اخذت طريق الساحل فقيل له
ان العير قد نجت بما رجع الناس فيرجع الناس فقال لا والله لا كان
ذلك حتى ننحر الجذور نشرب الخمور ونقيم المعازف والقينات ببدر
فيتسامع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب العير وانا قد اغضصناه
فمضى بهم الى بدر وسبقت العير رسول الله صلعم فنزل جبرئيل عليه السلام
وقال ان الله وعدكم احدى الطائفتين فاستشار النبي صلى الله عليه وسلم
اصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله صلعم لذلك ثم رد عليهم
فاختاروا اما اختاروه اولا فازداد غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقام سعد بن عبادة فقال انظر امرك وامض لشانك فوالله لو
سرت بنا الى عدن ما تخلف عنك رجل منا عصابة الانصار وفى رواية
لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه معك وما تخلف منا رجل واحد
ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ثم قال
المقداد ابن عمرو والله لو امرتنا ان نخوض جمر الغضا وشوك الهراس لخضنا معك
ولا نقول كما قال بنوا اسرائيل اذهب انت
وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك
فانا معك مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فذهب غيظ
رسول صلى الله عليه وسلم فطرب وترتب بذلك فقال صلعم سيروا
على بركة الله وابشروا بذلك فان الله وعدنى احدى الطائفتين والله
لكانى انظر الى مصارع القوم انتهى ولقد ظهر بذلك ان النبي صلعم كما
طلب الموافقة من الانصار طلبها من المهاجرين وانه لا اثر فى السر الذى
ذكره الناصب فى وجه اعراض النبي صلعم عن ابى بكر وعمر عند الاستشارة
فان الروايتان صريحتان فى انه صلعم استشار اولا عن جميع اصحابه
وانه انما تغير وجهه ورد عليهم لما راى من اصرار اكابرهم على مخالفة رايه

لالان السوال

لالان السوال اولا كان عن الانصار فقط وانه صلعم اعرض عن ابى بكر وعمر
عند مبادرتهما بالجواب لعدم تفطنهما بغرضه صلعم كما موه به الناصب
وكذا اظهر فساد ما استدل به الناصب على دعواه الكاذبة بقوله ولهذا
لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال على الموافقة اعرض فان الروايتان
صريحتان ايضا فى انه لما قال مقداد ذلك ضحك رسول الله صلعم وفى
البخارى عن الراوى انه قال مقداد ذلك رايت النبي صلعم اشرق وجهه لام
وسره وايضا ما اشتمل عليه الروايتان من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار
موافقة سيد الانبياء صلعم قبل اظهار مقداد ذلك وقبل ان يستشيره
صلعم عن عموم الناس بقوله لتشيروا على ايها الناس دليل على كذب ما ذكره
من السر فانه لما اجابه سيد الانصار قبل ذلك باظهار الموافقة لم يبق معه
حاجة بعد ذلك الى الاستشارة عن الاتباع وهو ظاهر وتتضح من هذا ان
مراده صلعم بقوله لتشيروا على ايها الناس عموم عوام الناس المجتمعين عليه
صلوات الله عليه لاجل نهب العير لا خصوص الانصار كما زعمه الراوى
لتلك الرواية ولهذا لا ترى فى رواية الامامية عن ذلك عين ولا اثر والمتفق
عليه بين الطائفتين اولى بالاعتبار واما ما ذكره من حاصل الكلام فلا محصل له
اما اولا فلانه اهمل فيه الشق الاخر من الترديد الذى اتى به واما ثانيا فلانا
نختار هذا الشق ونسلم بعض ما ذكر فيه ونمنع بعضه الاخر فنقول مسلم انه
صلعم كان يشاور ابا بكر وعمر وغيرهما من الاصحاب ولم ينكره المص لكن
نمنع انهما كانا وزيرى رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه لم يصدر رسول الله ص
عن امر الا برايهما والسند ما صرح به فى الرواية من اعراضه صلعم عنهما عند المشاورة
بل نعتقد ان من ظن ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يصدر عن امر الا برايهما كان
على حد الكفر نعوذ بالله منه وكيف لا يكون كذلك مع ما تواتر من صدور الخبط
والخطاء عنهما واعترافهما باعتراء الشيطان لهما ولو عرف الناصب قدر النبي ص
ومرتبته عند الله تعالى لاستحى من الكذب عليه بمثل ذلك ولم ينصر الباطل
بما هو ابطل منه والحمد لله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل
الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف الرميم قال المص رفع الله درجته
وفى الجمع بين الصحيحين قال قال النبي صلى الله عليه وسلم رايتنى دخلت الجنة فاذا انا
بالرميصاء امراة ابى طلحة فسمعت خشفة فقلت من هذا فقال هذا بلال فرايت
قصرا بفنائه جارية فقلت لمن هذه فقالوا لعمر بن الخطاب فاردت ان ادخله
فانظر اليه فذكرت غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال عليك اغار
يا رسول الله وكيف يجوز ان يروى مثل هذا الخبر واى عقل يدل على ان الرميصاء

الرميصاء وبلال
دخل الجنة قبل النبي

وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي صلى الله عليه واله وسلم ثم قوله ع ذكرت غيرتك يعطي ان عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي صلى الله عليه وسلم في الجنة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول في هذا الفصل استدل به باشيا ينبغي ان يضحك عليه الضاحكون ويبكي عليه الباكون فانه قال واي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي صلعم وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم واليقظة ورؤيا النبي صلعم انه دخل الجنة وكان فيه الرميصاء وبلال ايوجب انهما دخلا قبل النبي صلعم الجنة يوم القيمة في اليقظة وهذا غاية الجهل ومما ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة ثم قال ان ما ذكر رسول الله صلعم انه ذكر غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر لجواز وقوع الفاحشة عن النبي صلعم في الجنة وهو يعلم ان الجنة لا يكون فيه الفاحشة وهذا امر من امور الرؤيا وهل يثبت به شيء وقد اتفق ان رسول الله صلعم ذكر غيرة عمر ثم حكاه له ومن كان من اهل الرؤيا يعلم انه تتفق الاراء والخيالات للرائي مما ثبت هذه وعلمه في اليقظة ثم ان عمر اجاب بان اغار عليك يا رسول الله ولم لا يجعل هذا جوابا لدفع اعتقاد جواز الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا الرجل مذهبا عجيبا حتى الحق بالجهال واهل المضاحك نعوذ بالله من سوء التعصب بهذا الرجل مذهبا والجدال في الباطل انتهى اقول هذا الحديث مما رواه الحميدي وغيره كابن الحجر في صواعقه في فضايل عمر فلو لم يكن ما تضمنه من المنام مطابقا للموجود ولم يكن فيه فضيلة وايضا منامات الانبياء كلها صادقة كما اخبر عنه احسن القصص وروى في المشكوة من المتفق عليه عن عايشة قالت اول ما بدئ به رسول الله صلعم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم وكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهل من كان رؤياه في بدو النبوة صادقا يمكن ان يكون في اثنائها وحين ثبوت نبوته كاذبا او محتملا وروى مسلم في صحيحه من عدة طرق ان الرؤيا جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وروى مسلم ايضا وغيره عن النبي صلعم انه قال من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي فاذا تضمن الحديث المذكور ان النبي صلعم رای نفسه في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه واذا صدق ذلك لزم صدق ما رآه مقارنا لذلك من دخول الرميصاء وبلال قبله في الجنة واعتقاد عمر في شانه صلعم ما لا يليق بجنابه لما تقرر واشتهر الرمصاء من النوم لا يكون نصفه صادقا ونصفه كاذبا فما ذكره الناصب من انه لا يثبت شيء بالمنام من قبيل اضغاث الاحلام فليضحك قليلا وليبك كثيرا قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان عمر قال يوم مات رسول الله صلعم والله ما مات محمد ولا يموت حتى يكون

قوله ع ما مات محمد ولا يموت

آخرنا وفيه عن عايشة من افراد البخاري ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم مات وابو بكر بالسنح يعني بالعالية فقام عمر والله ما مات رسول الله صلعم وقال عمر ما كان يقع في نفسي الا ذاك وليبعثنه الله فليقطعن ايدي قوم وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن وجه رسول الله صلعم وعرف انه قد مات وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين اعتذار عمر عن ذلك من افراد البخاري عن انس انه سمع خطبة ابن الخطاب الاخيرة حين جلس على منبر رسول الله صلعم وذلك في الغد من يوم توفي رسول الله صلعم لتشهدوا ابو بكر صامت لا يتكلم وقال عمر اما بعد فاني قلت مقالة ما كانت في كتاب انزله الله ولا في عهدة الى رسول الله صلعم ولكنني ارجو ان يعيش حتى يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بانه تعمد قول ما ليس في الكتاب ولا سنة النبي صلعم وانه كان مخطيا فيه ثم اعتذر بانه رجي ان يعيش النبي ع في زمانه ويدبره وكل هذا اضطراب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق الجواب عن هذا الاعتراض وان عمر اعتراه حالة الدهشة لموت رسول الله صلعم اغفله عن جواز الموت فان المحب المفرط التابع لا يجوز موت حبيبه ويضطرب وينكر موته وهذا باب من تجاهل العارف افرط الدهشة ثم لما سكن اضطرابه اعتذر بما اعتذر واعترف بانه اخطأ في عدم جواز الموت والاعتذار عن الخطاء صواب عند اولي الالباب انتهى

اقول قد اسبقنا ما في جوابه من الخلل وبينا ان نسبة المحبة المفرطة الى عمر الداعية له الى ان لا يجوز الموت الى النبي صلعم ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان عليه عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله لظهور ان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موت النبي صلعم بل قوله حسبنا كتاب الله ينافي اظهاره ههنا الاحتياج الى النبي صلى الله عليه وسلم لتدبير الامة كما لا يخفى واما ما اتى به الناصب ههنا من عد جهالة عمر في ذلك من باب تجاهل العارف فهو اما من تجاهل العارف او الاقتصار على مجرد اظهار الجهل بالمعلوم لا التهديد العالم القايل بذلك المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل والعزم على تقرير ذلك فيهم كما فعله عمر ولهذا ترى من تكلم في اسلوب هذا الباب وانشد قوله ع ايا شجر الخابور مالك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف انه تجاهل مع علمه بان الشجر لم يجزع على ابن ابن طريف ولم يأخذ فاسا او منشارا تقطع به ذلك الشجر بتلك الجناية واما ما ذكره من ان الاعتذار عن الخطاء صواب فصواب لكن الكلام في ان صدور مثل هذا الجهل والخطاء عن زعم نفسه لايقا بخلافة النبي صلعم ليس بصواب قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرغب في قيام

رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا
غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك
ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة من المتفق على صحته عن عبد الرحمان بن عبد البارى
قال خرجت مع عمر ليلا في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون
يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلوته الرهط فقال عمر لو جمعت
هولاء على راى واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب قال ثم خرجت
معه ليلة اخرى والناس يصلون بصلوة قاريهم فقال عمر بدعة ونعمت البدعة
هذه والتي ينامون عنها افضل من التي يقومون يريد اخر الليل وكان الناس
يقومون اوله فلينظر العاقل ويتصف هل يحل لاحد ان يبتدع بدعة ويستحسنها
وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند جابر بن عبد الله قال قال
النبي صلى الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة ويقول عمر انها بدعة ونعمت
البدعة ويامر بها ويحث عليها وكيف استجاز لنفسه ان يامر بما لم يامر الله تعـ
ولا نبيه به اتراه اعلم منهما بمصالح العباد معاذ الله تعـ او ان النبي صلعم اهمل نعوذ
بالله منه او ان المسلمين في زمان النبي صلعم وابي بكر اهملوا وقد قال النبي صلعم
من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين
في مسند انس بن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
يصلي في رمضان فجئت فقمت الى جنبه وجاء رجل اخر فقام ايضا حتى كنا
رهطا فلما احس النبي صلعم انا خلفه جعل يتجوز في الصلوة ثم دخل رحله فصلى
صلوة لا يصليها عندنا قال فقلنا له حين اصبحنا افطنت لنا الليلة
فقال نعم وذلك الذي حملني على الذي صنعت فاذا كان النبي صلعم
امتنع ان يكون اماما في نافلة رمضان ومنع من الاجتماع فيها كيف جاز
لعمر ان يخالفه ومع هذا يشهد على نفسه انه بدعة قد ابتدعه ومع ذلك
يستمر اكثر المسلمين عليه ويهملون فعل النبي صلعم وابو بكر انتهى **قال**
الناصب خفضه الله تعـ اقول قد سبق هذه المباحثة وذكرنا من روايات
الصحيح ان رسول الله صلعم صرح بانه يخشى ان يفترض عليهم الجماعة في قيام
رمضان فلا يطيقونه ولهذا ترك الجماعة وكان اولا يصلي بالجماعة ولما
كان في زمن عمر ارتفع ذلك المحذور لانقطاع الوحي فجمع عمر في القيام جميع
الناس لئلا يفوت عنهم فضيلة القيام ووقع الاجماع على الجماعة وايضا
ذكرنا ان البدعة لفظ مشترك قد يقال ويراد به ما يخالف اصول الشرع ومنه
البدعة ضلالة وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للاصول

الصحيحة الدينية وبهذا المعنى قد يكون مندوبا وقد يكون مباحا وما ذكر عمر انها بدعة
ونعمت البدعة فبهذا المعنى انتهى **اقول** قد بينات سابقا ان روايات
صحيحكم لا تدل على ما فهمه الناصب واسلافه منها من ان النبي صلعم صلى التراويح
جماعة وذكرنا انه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا
لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف بعد انقطاع الوحي عن وجوب النوافل
وعن وجوب الاجتماع فيها وان كان الخوف عن الايجاب حاصلا في المقاييس
بناء على ما سيجيء عنقريب في مسئلة المتعة من اصل الناصب وهو ما حاصله
ان لعمران يجتهد فيامر وينهى لمصلحة راها ولو كان مخالفا لنص القران والسنة
فتذكر ما مر وانتظر ما سيجي **قال المصـ** رفع الله درجته وروى الحميدي

حديث المتعة

في الجمع بين الصحيحين عن ام سلمة وجابر قالا كنا في جيش فاتانا رسول الله صلعم
قال انه قد اذن لكم ان تستمتعوا فاستمتعنا يعني متعة النساء وفيه في مسند
عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله صلعم ليس معنا النساء فقلنا
الا نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا ان ننكح المرءة بالثوب الى اجل ثم قراء
عبد الله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في مسند ابو موسى الاشعري عن ابراهيم بن موسى ان اباه
كان يفتي بالمتعة فقال له رويدك تنقص منا فانك لا تدري ما احدث امير
المومنين في النسك فالقيه بعد ذلك فساله فقال عمر قد علمت ان النبي صلعم
فعله واصحابه ولكن كرهت ان يصلوا معرسين بين الاراك ثم يتروجوا
في الحج تقطر روسهم وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عمران بن الحصين
في متعة الحج وقد تقدم لعمران لا ابن الحصين حديث في متعة النساء ايضا قال
انزلت اية المتعة في كتاب الله تعـ وفعلناها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم ينزل قران بحرمتها ولم ينه عنها حتى مات وقال رجل برايه ما شاء قال البخاري
ومسلم في صحيحيهما انه عمر وهذا التصريح بان عمر قد غير شرع الله تعـ وشريعة
نبيه في المتعتين وعمل فيهما برايه وقال الله تعـ ذلك بانهم كرهوا ما انزل الله فاحبط
اعمالهم فان كانت هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة
وان كانت كاذبة فكيف يصححونها ويجعلونها من الصحاح انتهى **قال**
الناصب خفضه الله تعـ اقول قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم ثم حرمت ثم ابيحت واختلف في انه تقرر الامر
على الحرمة او الاباحة والنص يقتضي الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء على الحرمة
وبعض الصحابة كانوا يقولون بالاباحة ولكن الاكثرون تابعوا راى عمر واليه
ذهب الائمة الاربعة وساير اصحاب الحديث ومن اعترض من الصحابي

على عمر فانه لم يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة فاتى ذنب يتصور منه لعمر حتى
يقول انه فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم ما ذكر فى متعة الحج فقد ذكر
نهى عمر عنه وانه نهى عن المتعة لان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق
المتعددة التى جوزها الشريعة والحج ينعقد بثلثة طرق بالافراد والقران والتمتع
وكان لعمر ان يختار القران والافراد وينهى عن المتعة لمصلحة رآها وهذا لا ينافى
كونه جائزا فان المباح قد يصير منهيا عنه لتضمنه امرا مكروها وللامام النهى عنه
وايضا يحتمل ان عمر سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فى المتعة
فعمل بما سمع هو بنفسه لان الدليل عنده يقينى وامثال هذا لا يعد من الكباير
كما عده هذا الرجل واساء الادب انتهى **اقول** قد مر انه اضطرب كلام
الجمهور ورواياتهم فى نسخ متعة النساء وان الاصل عدم النسخ سيما تكرره
كما نقل عن الشافعى سابقا وقد بينا ذلك سابقا بما لا مزيد عليه فليراجعه
واما ما ذكره من ان الاكثرين تابعوا رأى عمر ففيه ان هذه التابعية انما كان
على حد تابعيتهم له فى بدعة التراويح والاذان والطلاق والعول وغيرها طمعا
فى جاهه اولاجل انه كان فظا غليظا مهيبا فهابوه وسكتوا عن مخالفته
فى القول كما روى عن ابن عباس فى العول واما ما ذكره من ان من اعترض
من الصحابة على عمر فانه لم يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة ثم دود به لا يمكن عادة
ان يخفى مثل هذا الامر الذى يعم بها البلوى على جماعة من اكابر الصحابة
فى برهة من زمان النبى صلعم وسنين من زمن ولاية ابى بكر وعمر ولو كان
منع عمر عن ذلك لاجل انه بلغ اليه ان امر النبى صلى الله عليه وسلم تقرر على الحرمة
لما اتى فى النهى عن ذلك بعبارة صريحة فى انه هو الناهى والمعاقب بل قال نهى
عنهما النبى صلعم فى آخر عهده او نحو ذلك مما يدل على ان الناهى هو النبى صلعم
مع ان هذا الاسلوب اقوى فى المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان الذنب العظيم
قد وقع فى ذلك عن عمر وان ما ذكره الناصب فى توجيه ذلك عذر اشد
من الذنب واما ما ذكره فى الاعتذار عن منع عمر لمتعة الحج من ان للامام المجتهد ان
يختار طريقا من الطرق المتعددة التى جوزها الشريعة اه فعلى تقدير تسليم
امامته واجتهاده مع وفور جهله انما يسلم له ان يختار طريقه من الطرق المتعددة
فى الشريعة لاجل العمل او الفتوى بانه احب وافضل واما المنع والنهى عن بعض
تلك الطرق الثابت فى الشريعة لاجل العمل او الفتوى بانه احب وافضل
واما المنع والنهى عن بعض تلك الطريق الثابت فى الشريعة فحاشا وكلا
ان يكون له ذلك وكيف يسمح ذو عقل ودين بان يجوز فى دين الله تعالى
ومن دون نص عنه تعالى وعن نبيه صلعم فيه واما ما ذكره من ان المباح

تشريع مثل ذلك وان يصير المجتهد
محرما محللا من دون الله لعوساحه

٣٤٦

قد يصير منهيا عنه فمسلم لكن بغض من الله ورسوله لا بمجرد راى المجتهد واستحسان
عقله وهوى نفسه واما ما ذكره من احتمال ان عمر سمع عن رسول الله صلعم شيئا
فى المتعة ان اراد احتمال انه سمع حل المتعة فمسلم لكن انكره عمر وان اراد احتمال
انه سمع حل المتعة فمسلم لكن انكره عمر وان اراد احتمال انه سمع حرمتها فهو منافٍ
للحرمة لنسبته التحريم الى نفسه دون النبى صلى الله عليه وسلم كما عرفت فلا
سبيل الى هذا الاحتمال العليل ويوم التاويل ليل الليل كما قيل والله الهادى
الى سواء السبيل **قال المصـ** رفع الله درجته وروى مسلم فى صحيحه باسناده
الى سلمان بن ربيعة قال دخل عمر بن الخطاب على حفصة واسماء عندها
فقال حين راى اسماء من هذه قالت اسماء بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية
قالت اسماء نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة نحن احق برسول الله صلعم منكم
فغضبت وقالت كذبت يا عمر كلا والله كنتم مع رسول الله صلعم يطعم
جايعكم ويعظ جاهلكم وكنا فى دار وارض البعداء البغضاء فى الحبشة وذلك
فى الله وفى رسوله وايم الله لا اطعم طعاما ولا اشرب شرابا حتى اذكر ما قلت
لرسول الله صلعم ونحن كنا نوذى ونخاف وساذكر ذلك لرسول الله صلعم
واسئله فوالله ما اكذب ولا ارفع ولا ازيد على ذلك قالت فلما جاء
رسول الله صلعم قالت يا نبى الله ان عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله صلعم
ليس باحق لى منكم هو له ولاصحابه هجرة واحدة ولكم انتم اهل السفينة هجرتان
وهذا النص من النبى صلى الله عليه وسلم فى تخطيته وتفضيل هجرة المرأة على هجرته
وانها احق برسول الله صلعم منه وليس لهذه المرأة الخلافة فلا يكون له انتهى
قال الناصب خفضه الله ثم اقول هذا الفصل ايضا ذكر فيه امورا
عجيبة يدل على عدم فهمه معانى الاخبار فان المراد بقول النبى صلى الله عليه وسلم
ليس باحق لى منكم تفضيل اهل الهجرتين على اهل الهجرة الواحدة لا تفضيل
اسماء على عمر كما لا يخفى على كل من له ادنى معرفة ثم الاستدلال بان المرأة
كانت احق برسول الله صلعم ولم يكن له الخلافة فلا تكون له من مضاحك فان
الاحقية بمعنى الاكثرية للسعى لاجل رسول الله صلعم بالهجرتين اى نسبة لها بالخلافة
انتهى **اقول** اثبات الاحقية ونفيها قد وقع فى هذا الحديث على وجه العموم
والتخصيص خلاف الاصل والاحقية بالنبى صلعم من ثمرات تفضيل اهل الهجرتين
لا نفس تفضيل الهجرتين كما جعله الناصب تبعا لامامه فيلزم منه تفضيل اسماء
على عمر واحقيته برسول الله عنه لزوما لا ستره به كما ادعاه المصـ وكذا الكلام
فى قوله ان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعى لاجل رسول الله صلعم اه فان الاحقية
المذكورة فى الحديث من ثمرات اكثرية السعى ونتايجه لا انه نفسه وبمعناه كما توهمه

طعن العمر قوله

محرر و اعتبار رجال قبل الاسلام

به الناصب وكل ذلك ظاهر انتهى قال المص رفع الله درجته وروى ابن عبد ربه
في كتاب العقد في حديث استعمال عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص في بعض
ولايته فقال عمرو بن العاص قبح الله زمانا عمل فيه عمرو بن العاص لعمر
بن الخطاب والله اني لاعرف الخطاب يحمل على رأسه حزمة من حطب وعلى
ابنه مثلها وما ثمنها الا تمرة لا تبلغ مضغته وهذا يدل على انحطاط مرتبته ومنزلة
ابيه فكيف استجازوا ترك بني هاشم وهم ملوك الجاهلية والاسلام انتهى
قال الناصب خفضه الله تع اقول قد علم الناس ان عمر كان من اشراف
قريش من اولاد عدي بن لوي وكان امه مخزومية من صناديد قريش ولو طعن
عليه عمرو بن العاص كان كطعنه على علي بن ابي طالب فلا يعد من الطعن
على الخلفاء ثم ان العرب كانوا يعتادون ذكر مثالبهم فيما بينهم وليس فيه
حجة على دناءة عمر وان فرضنا صحته فهي من الدلايل على انه اخذ الخلافة
من جهة استحقاق الاسلام وفضيلته فيه لا من جهة النسب والحسب وهذا
هو المدعى انتهى اقول لو كفى في شرف الرجل على الاطلاق انتهاء نسبه
الى شريف في بعيد من المراتب لكان كل واحد من احاد الناس في زماننا سيما
ازلاء اليهود المنتمين الى بني اسرائيل من الاشراف وانما شرف كل اهل بيت
باستمرار عفتهم وغنائهم عن ارتكاب رذائل الاكتساب ولا شرف للخياط
والحطاب ولو كان ابن الخطاب واما ما ذكره من ان امه كانت مخزومية
ففيه كلام لابن شهراشوب ذكرناه في المجلس الحادي عشر من كتاب مجالس المومنين
واما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص على عمر كطعنه على علي بن ابي طالب
فكذب وافتراء لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي وموافقته لمعوية
في الطعن على علي عليه السلام لم يكن يطعن على حسب علي عم وجلالة قدره بل مدحه
باشعار مشهورة من جملتها قوله شعر هو النبأ العظيم وفلك نوح
وباب الله وانقطع الخطاب ❊ واما قوله وان فرضنا صحته فهي من الدلايل
على انه اخذ الخلافة من جهة الاسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه انه
انما يدل على ذلك لو اندفع ما مر من القول بان قريشا اجمعوا في اخذ الخلافة
له رغما لعلي عم كما اجمعوا اولا على تفويضه الى ابي بكر مع كونه من ارذال قريش
واذلهم قبيلة كما نطق به ابو سفيان واعترف به الناصب ايض فتذكر
قال المص رفع الله درجته وفيه خرج عمر بن الخطاب ويده على
العلا بن الجارود فلقيته امرأة من قريش فقالت يا عمر فوقف لها فقالت
كنا نعرفك مرة عميرا ثم صرت من بعد عمر امير المومنين فاتق الله يا ابن الخطاب
وانظر امور الناس فانه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد ومن خاف الموت

مرة عمير ثم صرت امير المومنين

من كتاب المثالب

خشي من الفوت انتهى قال الناصب خفضه الله تع اقول ان صح هذا دل
على فضيلة من فضايل عمر وانه كان يقف للنساء والضعفاء ويحمل اذاهم
ويسمع منهم النصيحة ولا طعن فيه انتهى اقول قد صح هذا وقد دل على ما دل عليه
ما روي عن ابن العاص من قبل ذلك من اتصاف عمر بالدنية ❊ وعدم اتفاقه
في امور البرية ❊ لا على مجرد تحمله للاذية ولو كان بريا عما نسب اليه المرأة لاجاب
عن ذلك بجميل الخطاب ولاوضح خلافه على من معه الاصحاب وحيث لم ينقل
عنه شيء في هذا الباب علم انه خاب من حمل ظلما عن الجواب والله اعلم بالصواب
قال المص رفع الله درجته وقد روى ابو المنذر بن هشام ابن محمد
بن السائب الكلبي وهو من رجال السنة في كتاب المثالب قال كانت صهاك
امة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها
عبد العزى ابن ابي رياح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب ومن اعجب الاشياء
نسبتهم الشيعة الى السب ولم يستجز الشيعة مثل هذا القول ولا تعرضوا به وعلماؤهم
يردونه وهذا من جملة قلة الانصاف فان الشيعة اقصى ما يقولون انه اخذ الامامة
من حق امير المومنين وغصبه ذلك وهذا عالمهم قد نقل عنه ما ترى فاهملوا واشتغلوا
في ذم الشيعة انتهى قال الناصب خفضه الله تع الكلبي كتب كتاب
المثالب وذكر فيه مثالب العرب وما يرمى به بعضهم بعضا من القدح في
الانساب ولا صحة له ولا دليل فيه وهو لم يذكر هذه المعايب للخلفاء كما اعتاده
الشيعة بل رواه عن مثالب قبايل العرب ثم انكحة الجاهلية على ما ذكره ارباب
التواريخ على اربعة اوجه منها ان يقع جماعة على امرأة ثم من ولد منها يحكم بنسبه
القايف او بتصديق المرأة وربما كان هذه من انكحة الجاهلية وما ذكر ان الشيعة
لا ينسبون عمر الا بانه اخذ الخلافة ولا يقدحون فيه بشيء آخر فكل هذا الكتاب
يدل على كذبه في هذا الكلام والموعد بيننا وبينه عند رسول الله صلعم اذ يواخذه
بايذاء اصحابه وذكر مطاعن احبابه ثم يبعثه الى جهنم وبئس المهاد انتهى اقول
ما ذكره اولا من انه لا صحة ولا دليل في الاخبار المروية في المثالب مدفوع بان
الاصل في اخبار المسلمين سيما المشهورين بالعلم بها الصحة حتى يظهر خلافه
بدليل واما نفي الدليل فيها فان اراد به نفي دلالتها على عهر الامهات فهو
مكابرة صريحة وان اراد الدليل من غيرها عليها فهذا مطالبة بما لم يكلف
به احد من ناقلي الاخبار بل تلك الاخبار ومثالب الاشرار ثم من اين علم ان
المص نقل اخبار المثالب لغرض الطعن على الصحابة دون الكلبي مع ان كلامه
مشعر بخلاف ذلك ولم لا يجوز ان يكون غرضه من ايراد ذلك الطعن على اهل
السنة بانهم يرون في شأن ابائه خلفائهم ما يلزم منه الطعن عليهم وبهذا

يندفع ايضا ما ذكره من ان كل هذا الكتاب يدل على كذب المصنف في دعوى رواة الشيعة عن السب وان يقولوا في شان الخلفاء الثلثة بمثل هذه المثالب واما ما ذكره من ان وقوع جماعة على امرءة ربما كان من انكحة الجاهلية فهي تعصب لاهل الجاهلية ناش عن غاية الجهل والعصبية اذ لو صح ما ذكره لما تحقق زنى في ايام الجاهلية ولما سمي مثل ذلك بالمثالب ولكان كل من وقع على امرءة كان ذلك نكاحا منه عليها ولم يسمع عن احد ان من انكحة الجاهلية كون مرة واحدة في يوم واحد او شهر واحد في نكاح جماعة من الناس واما ما ذكره من ان المواعد بيننا وبينه عند رسول الله صلعم آه ففيه ان من دلايل حسن عاقبة المص قدس سره في ذلك الموعد انه ما دام حيا كان عزيزا وجيها في الدنيا والدين وبعد وفاته جعل الله مكانه في جوار امير المؤمنين ومن دلايل سوء عاقبة الناصب ان طرده الله تعالى عن ايران بسوط القهر الى نيران ما وراء النهر وجعل مكانه بعد موته في جنب اولياء الشيطان والذين يشترطون بغض امير المؤمنين في صحة الايمان وقد وثق المص من قوله عم المرء من احب ان حشره مع النبي والآل واحبابهم وحشر الناصبة مع من نكث عهد النبي وارتدوا على اعقابهم ولنعم ما قيل شعر

حشر محبان علي با علي ۞ حشر محبان عمر با عمر

قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال ان عمر بن الخطاب ام على المنبر ان لا يزاد في مهور النساء على عدد ذكره فذكرته امرءة من جانب المسجد بقول الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا فقال كل احد اعلم من عمر حتى النساء فلينظر العاقل المنصف هل يجوز لمن وصف لغاية الجهل وقلة المعرفة ان تجعل رئيسا على الجميع وكلهم افضل منه على ما شهد به على نفسه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ذكر هذا الكلام وجوابه وانه ذكر هذا الكلام للتواضع والعجب من هذا المرء كيف يكرر الكلام انتهى اقول لا تكرار لانه قد استدل به سابقا على خصوص كونه مفضولا عن علي عم لاحتياجه في امثال هذه الاحكام الى الاستفادة عنه عم واستدل به ههنا على عدم صلاحيته للخلافة راسا كما لا يخفى بادنى تامل قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ان عمر برجم امرءة ولدت لستة اشهر فذكر علي قول الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فرجع عمر عن الامر برجمها وهذا يدل على اقدامه على قتل النفوس المحرمة وفعل ما يقتضي القذف انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى ما ابرد هذا الحلي الجاهل وما اسمجه في تكراره وكودنته قد ذكرنا ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب الله تعالى

لا يزاد في مهور النساء

ان عمر برجم امرءة ولدت لستة اشهر

رجع عن

رجع عن الحكم كيف يدل هذا على اقدامه وجرأته في قتل النفوس المحرمة نعوذ بالله من سماجة الرجل الحلي انتهى اقول لا تكرار اذ قد استدل المص بهذا فيما سبق على كون عمر جاهلا بالاحكام واستدل به ههنا على اقدامه وجرأته في قتل النفوس المحرمة والحق ان يقال ان هذا يدل على اتصافه باحد الامرين وعلى كلا التقديرين لا يصلح للخلافة ثم لا يخفى ان من يحتاج في مثل هذه الامور الواضحة الى تنبيه غيره عليه كما اعترف به الناصب لا يليق ايضا لمنصب الامامة والخلافة فقوله ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب الله لا يسمن ولا يغني من جوع وكم لم يترك الامر الى عالم كتاب الله حتى لا يقع في مثل ذلك الخطاء قال المص رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده ان عمر بن الخطاب اراد ان يرجم مجنونة فقال له عم ما لك ذلك اما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول رفع القلم عن ثلثة عن النايم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرء ويعقل وعن الطفل حتى يحتلم فدرء عمر عنها الرجم وذكر احمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعني عليا عليه السلام انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق جواب هذا وانه من الاحكام التي حكم بها امام فذكره عالم بالمسئلة فرجع وليس في هذا طعن ولا شك ان الخلفاء كانوا يستمدون من العلماء وسيما علي عليه السلم انتهى اقول قد مر وهن الجواب واحاطة الطعن لمن مال عن الصواب واما قوله ان الخلفاء يستمدون من العلماء ففيه ان هذا شان خلفاء الجهل والجور لا المؤيدين من عند الله اللائقين بخلافة النبي صلى الله عليه وسلم من عترته المعصومين واهل بيته الطاهرين المطالعين للوح المحفوظ كما اعترف به ابن الحجر في شرح البخاري ثم اين وقوع الاستمداد في ذلك عن عمر في هذه المسئلة مع ان الرواية صريحة في انه استبد فيها برائه السقيم فكلفه غيره الى الصراط المستقيم قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي من عدة طرق في مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناءة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم فلينظر العاقل هل كان يجوز من عمر مخالفة الله ورسوله حيث جعلا الثلث واحدة ويجعلها هو ثلاثا انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول لم يجعل عمر الثلث غير واحد بل امرهم بالطلاق السني والطلاق السني ان لا يوقع الثلث مرة واحدة وقد اعتذر عمر عن هذا بان الناس يستعجلون في امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي ولم يحكم بان الثلث

لا یقع دفعة واحدة وان لیس له فی الوقوع حکم الواحدة ولا یفهم هذا من الحدیث
والحاصل انه یعنی المصـ الواحدة فی الحدیث صفة للطلقه ونحن نجعلها صفة للدفعة یجعل مر
فمعنی الحدیث وکان الطلاق فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم تقع الثلث
دفعة واحدة وهو الطلاق البدعی والناس لم یکونوا یمتنعون من هذه البدعة
ویوقعون الثلث دفعة فنهی عمر عن هذه البدعة انتهی **اقول** اولا
لا خفاء فی انه اذا قال عمر ان الناس قد استعجلوا وکان معناه علی ما ذکره
الناصب انهم یطلقون الثلث دفعة ثم قال امضیناه علیهم کان معناه
بالضرورة ورجع الضمیر المنفصل الی ما استعجلوا فیه امضاء الطلقات الثلثة
دفعة واحدة علیهم بثلث طلقات لا امضاء الثلث واحدة ولا امضاء
الطلاق السنی فلا وجه لقوله بل امرهم بالطلاق السنی وهو ان لا یوقع
الثلث مرة وکذا قوله ولم یحکم بان الثلث لا یقع دفعة آه وثانیا ان قوله
والطلاق السنی ان لا یقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذکره النووی فی اول
کتاب الطلاق من کتاب الروضة حیث قال لم یزل العلماء یصفون الطلاق
بالبدعة والسنة وفی معناهما اصطلاحان احدهما السنی ما لا یحرم ایقاعه والبدعی
ما یحرم وعلی هذا فلا قسم سواهما والثانی وهو المتداول ان السنی طلاق
مدخول بها لیست بحامل ولا صغیرة ولا آیسة والبدعی طلاق مدخول بها
فی حیض او نفاس او طهر جامعها فیه ولم یبن حملها وعلی هذا یستمر ما اشتهر
فی المذهب ان غیر الممسوسة لا سنة ولا بدعة فی طلاقها وکذا من فی معناها
وعلی هذا الطلاق سنی وبدعی وغیرهما انتهی وصرح بعد ذلک بفصل بانه لا بدعة
فی جمع الطلقات الثلث لکن الافضل تفریقهن علی الاقراء والاشهر ان لم یکن
ذات اقراء لیتمکن من الرجعة او التجدید ان ندم انتهی فکیف یقول الناصب
ان الطلاق البدعی هو اطلاق الثلث دفعة واحدة وثالثا انه ان اراد بقوله
وکان الطلاق فی عهد رسول الله صلعم یقع الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق
البدعی انهم کانوا یاتین بها دفعة واحدة وان لم یکونوا یعتبرونها الا واحدة یاتون
فهذا لیس ببدعة ولا بمنافی للطلاق السنی وغایة الامر ان یکون اثنان
منها لغوا فلا یصح اضرابه عن ذلک بقوله بل امرهم بالطلاق السنی وان اراد
انهم کانوا یطلقون الثلث دفعة واحدة ویعتبرونها ثلاثا ففیه
ان هذا بدعة بل حرام صریح وان لم یکن یسمی طلاق بدعیا کما عرفت لکن یتوجه
انه کیف جاز جریان هذا الحرام بین الانام فی زمن النبی صلی الله علیه وسلم
وزمان ابی بکر من غیر ان یمنعهم النبی صلعم وابو بکر او من غیر ان یمتنعوا بالمنع
ویستمروا علیه حتی یمتنعوا بمنع عمر وهل لهذه التخالیط والتناقض دوا

ومعارضة الا احمد الله تعا علی السلامة منها وهل یحصی ما فی کلامه من التخلیط و
التکلف الا بکلفة **قال المصـ** رفع الله درجته وروی الحمیدی فی الجمع
بین الصحیحین فی مسند عمار بن یاسر قال ان رجلا اتی عمر فقال انی اجنبت
فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار الا تذکر یا امیر المؤمنین اذ انا وانت فی سریة
فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعکت بالتراب وصلیت
فقال رسول الله صلعم انما یکفیک ان تضرب بیدیک الارض ثم تنفخ ثم تمسح
بها وجهک وکفیک فقال عمر اتق الله یا عمار فقال ان شئت لم احدث به
فقال عمر نولیک ما تولیت وهذا یدل علی عدم معرفة عمر باظهر الاحکام وقد
ورد به القرآن فی قوله تعا فلم تجدوا ماء فتیمموا فی موضعین ومع ذلک فانه عاشر
النبی صلی الله علیه وسلم والصحابة مدة حیات النبی صلعم ومدة ابی بکر ایضا وخفی عنه
هذا الحکم الظاهر للعوام افلا یفرق العاقل بین هذا وبین من قال فی حقه رسول
الله صلعم اقضاکم علی وقال الله تعا ومن عنده علم الکتاب وتعیها اذن واعیة
وقال هو سلونی من طرق السماء فانی اخبر بها من طرق الارض سلونی قبل
ان تفقدونی والله لو ثنیت لی الوسادة لحکمت بین اهل التوریة بتوریتهم وبین
اهل الانجیل بانجیلهم وبین اهل الزبور بزبورهم وبین اهل الفرقان بفرقانهم
انتهی **قال** الناصب خفضه الله تعا اقول ظاهر آیات القرآن لیس نص
فی کیفیة تیمم الجنب لا یفهم من النص ولهذا تمعک عمار فی التراب ولو کان النص
یدل بصریحه علی کیفیة تیمم الجنب لم یقع لعمار التمعک فی التراب ویمکن ان یکون
عمر قد فهم من الکتاب والسنة ما یدل علی ترک الصلوة للجنب لعدم صریح
النص علی هذا کما یعلم من التفاسیر ویمکن ان یعرضه نسیان للحکم ولا ندعی عصمته
من الخطاء واما ما ذکر من علم امیر المؤمنین فلا نزاع لاحد فیه وکمال علمه لا یدل علی
جهل غیره انتهی **اقول** لکن نصوص القرآن الواردة فی تکلیف الانام مما
لم یبین فیها الکمیات والکیفیات والشرایط والاحکام فان من ضروریات الدین
الصلوات الخمس الیومیة ولم یبین فی القرآن اعدادها وکیفیاتها اصلا وانما بین ذلک
السنة المطهرة قولا او فعلا وهذا الحال فی التیمم الذی هو من ضروریات الدین لکونه
بدلا عن الوضوء او الغسل الذین هما من شرایط الصلوة فیتوجه الملامة علی عمر بانه
مع دعواه خلافته عن النبی علم لم یعلم فی مدة عشرین سنة او اکثر هذا الحکم الذی
عم به بلوی الانام وصار من ضروریات دین الاسلام مع تکرر بیانه فی سنة
النبی عم وتکرر فعله عنه وعن اصحابه الکرام فی السفر والمقام ومن جملة ذلک بیان
النبی عم له ولعمار ذلک بابلغ بیان کما عرفت واما ما ذکره من انه یمکن ان عمر
قد فهم من الکتاب والسنة ما یدل علی ترک الصلوة للجنب فنقول لا یمنع امکانه منه

لكن القول ان منه الكن منه فهم مثل هذا المعنى الظاهر الفاسد من الكتاب و
السنة وبقاءه على ذلك الجهل المركب المورث للملام عدة من السنين
والاعوام يلحق بالعوام الذين هم كالانعام ويحرم عليه منصب الامام في الحلال
والحرام ويقتص خلافة النبي عليه الصلوة والسلام ولو جوز مثل هذا الاجتهاد
والاستنباط وجعل صاحبه معذورا لكان الاجتهاد ولساير العوام مقدورا
ولكان للملاحدة واهل الجاهلية الجاحدة ان يقولوا انا نفهم من القران والسنة
عن ان يكونا دليلا للمحققين وحجة على المبطلين وليتامل ومنصف ان فهم
عمر من القران والسنة ترك الصلوة للجنب اقرب او فهم الشيعة
من الجبت والطاغوت المذكور فيهما ما فهموه منهما فلا يشنع عليهم بذلك
واما ما ذكره من انه يمكن ان يعرض عمر نسيان للحكم ممنوع بان نسيان
حكم ما هو في مرتبة ضروريات الدين بعد تكرره في مدة عشرين من السنين
لا يتحقق الا ممن اختل له الحواس وغلب عليه الوسواس واستولى عليه الاهوال
فحقه سكناه المارستان ومعالجة نفسه بما يلطف المواد ويصلح الفساد
واما ما ذكر علم امير المومنين فلم يقصد به المص ان يستدل منه على جهل عمر كما زعمه
الناصب وانما قصده تذكير الجاهل المفتون بقوله تع هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون **قال المص** رفع الله درجته وروى مسلم
في صحيحه باسناده الى سلمان بن ربيعة قال قال عمر بن الخطاب قسم
رسول الله صلعم قسما فقلت والله يا رسول الله لغير هولاء كان احق به منهم
فقال انهم خيروني بين ان يسالوني بالفحش او يبخلوني فلست بباخل
وهذه معارضته لرسول الله صلعم وهو العارف بمصالح العباد ومن يستحق
العطاء والمنع انتهى **قال** الناصب خفضه الله تع اقول قد عرفت
شان عمر عند رسول الله صلعم في الاحاديث التي مرت وانه كان له منصب
ومقام يذكر امثال هذه الاشياء عند رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
وهذا شان الوزرا في المشاورات والمصالح الا ترى جواب رسول الله صلعم
يتضمن تصديق قول عمر حيث قال انهم خيروني بين ان يسالوني
بالفحش او يبخلوني والمراد انه يعطيهم هذا من غير استحقاق لهم بل لتاليف
قلوبهم وغيرهم احق بالعطاء ولكن المصلحة هذا وامثال هذا لا يعد
من المطاعن انتهى **اقول** قد بينا سابقا ان شان عمر انما كان
الشين والشغب والعدار ما جبل عليه من الغلظة وسوء الادب واما
منصب اباحة الجرءة له في مثل ذلك على رسول الله صلعم فانما زينه له
ابليس ونصبه فيه الناصب المنهمك في اعمال التمويه والتلبيس واما توجيه

بالعدد عن عمر من نسبته للنبي عليه السلام الى ارتكاب خلاف الاولى والاحق
بما رواه به الناصب فان كان متوجها مسموعا فليقل سلم ذو الخويصرة الخارج
عن استحقاق الذم والعقاب في خطابه للنبي صلعم عند قسمة اخرى بقوله اعدل
فانك لا تعدل ولكان غضب النبي صلعم عليه لذلك الخطاب خروجا عن
الصواب عند النصاب **قال المص** رفع الله درجته وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين ان عمر لم يدر ما يجلد شارب الخمر وروى انه غير سنة
نبيه فيه انتهى **قال** الناصب خفضه الله تع اقول ذكر العلماء ان حد
الشارب للخمر لم يتعين في زمن رسول الله صلعم وكانوا اذا اتوا بشارب
الخمر يضربونه بالنعال والجريد واطراف الثوب ثم بعد وفات رسول الله صلعم
جمع ابو بكر من حضر ضرب شارب الخمر وقاسوه باربعين جلدة فعينوا له
ذلك وهذا كان بالاجتهاد فلا عجب ان عمل عمر فيه بالاجتهاد لانه محل
الاجتهاد لانه محل الاجتهاد انتهى **اقول** ما ذكره من عدم تعين
حد الشارب في زمن رسول الله صلعم مردود بما رواه ابن حزم عن البخاري
باسناده الى عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا على عهد رسول الله صلعم
كان اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله صلعم
وكان رسول الله ع قد جلده في الشرب فاتي يوما فجلد فقال رجل من القوم
اللهم العنه ما اكثر ما يوتى الله به فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تلعنه الحديث
وروى باسناده الى ابي هريرة عن رسول الله صلعم انه قال من شرب
الخمر فاجلدوه ثم اذا شرب فاجلدوه ثم اذا شرب في الرابعة ذكر كلمة معناها
فاقتلوه الحديث وروى في معناه حديثا اخر باسناده الى معوية وحكم
بصحتها ايضا فهل يبقى بعد ذلك مجال ان يتعذر عن جانب عمر مع حضوره
لحد النبي صلعم شارب الخمر بالجلد وروايته ذلك بانه لم يعين حد الشرب في
زمن رسول الله صلعم فكان يريد عمر ان تعين ذلك باجتهاده ثم كيف
تعقل ان يقول النبي صلعم في عدة من الاحاديث اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه
ومع هذا لا يساله احد من الصحابة عن كمية الجلد وتعيين الحد فظهر ان هذا العذر
وامثاله مما اخترعها الناصب واصحابه صيانة لماء وجه عمر ودفعا للطعن
عنه واصلاحا لما ترجبلة ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **قال المص**
رفع الله درجته وفيه انه سال ابا واقد ما كان يقراء رسول الله صلعم في الاضحى
والفطر وهذا من قلة معرفته باظهر الاشياء التي هي الصلوة الجهرية انتهى
قال الناصب خفضه الله تع اقول قد كان عمر سال هذا عن ابي واقد
ليرى انه يوافقه فيما قراء رسول الله صلعم ويمكن ان يكون ناسيا له فاراد

عمر لم يدر ما يحد شارب الخمر

ان يذكره ولا شك ان عمر حضر في الاعياد عند رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
في الصلوة والا فان قد يعرضه النسيان او يريد زيادة التحقيق وامثال هذه
الا بعد من المطاع انتهى **اقول** ارادة عمر ظهور موافقة ان اوفق
معه في ذلك لا اقل من ان يدل على شكه وتردده فيه ولهذا لم ينقل المص انه يدل
على جهله بل قال يدل على قلة معرفته فان من لا ينزل ولا يحاول معرفة الامور بعيد
عنه مثل هذا السوال المذموم المدحور واما ما اعتذر به من انه يمكن ان يكون ناسيا
له ففيه ان غاية ما يجوز عن الرجل الذي اقام نفسه مقام الخلافة عن النبي صلعم
نسيانه لبعض آيات السور الطويلة المقروة في مثل هاتين الصلاتين الواجبتين
لا نسيان اسامي السورة المقروة فيهما نعم يسمع ذلك من عبدة عزى وهبل او
من نشأ في ارض فلاة او على شاهق من الجبل **قال المص** رفع الله درجته
وفي الجمع بين الصحيحين ان ابا موسى استاذن على عمر بن الخطاب ثلثا فلم ياذن
له فانصرف فقال عمر ما حملك على ما صنعت قال كنا نومر بهذا فقال لتقيمن
على هذا البينة او لافعلن بك فشهد له ابو سعيد الخدري بذلك عن النبي صلعم فقال
عمر خفي علي هذا من امر رسول الله صلعم الهاني عنه الصفق في الاسواق وهذا من ظاهر
قد خفي عنه فكيف الخفي انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ان سنة
رسول الله صلعم تفرق علمها في الاصحاب وكان كل عالم من الصحابة يدرون
بعض سننه واحواله وكان ابو موسى يعلم هذه السنة وعمر كان لا يعلمه وكثير
من هذه الاحكام كان يعلمها بعض دون بعض وكانوا اذا ذكروه ويعلمونه من لا
يعلم حتى تم احكام الشرع فعدم علم عمر ببعض السنن لا يقدح في علمه بالكلية
انتهى **اقول** الكلام في ان الناصب واصحابه يقولون ان عمر
كان وزيرا لرسول الله ص ملازما له لا يفارق مجلسه الا احيانا وانه صلعم
كان يستمد بتدبيره ويشاوره في قليله وكثيره فكيف يمكن مع ذلك
ان يخفى عليه استحباب طلب الاذن للدخول على الناس والحال ان رسول
الله صلعم كان احق واولى برعاية الصحابة لهذا الادب بالنسبة اليه واستمرارهم
على ذلك عند الدخول عليه وبالجملة السنن الذي يجوز تفرق علمها في الاصحاب
انما هي ما يسأل عنها احاد الجمهور دون السنن والاداب المتكررة في
الايام والشهور لكن ليس ذلك بعجب من عمر فقد علم من قصته مع
اويس القرني رضي الله عنه على ما نقل في كتاب تذكرة الاولياء وغيره انه انكر
على عمر دعوى رويته للنبي صلى الله عليه وسلم قال له لعلك رايت جبة
النبي صلعم ولين رايته صل قل لي ان حاجباه كانتا مصليتين او مفصولتين
فعجز عمر عن الجواب **قال المص** رفع الله درجته وروى الحميدي

في الجمع

في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا قال الموذن الله اكبر ثم قال اشهد ان لا اله الا الله قال اشهد ان لا اله
الا الله ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله قال اشهد محمدا رسول الله ثم قال
حي على الصلوة قال لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح قال لا
حول ولا قوة الا بالله ثم قال الله اكبر الله اكبر ثم قال لا اله الا الله من قال به
دخل الجنة وهذه رواية وزاد بعد موت النبي صلعم الصلوة خير من النوم وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في حديث ابي محذورة سمرة ابن مغيرة لما علمه
الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله
اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة مرتين
حي على الفلاح مرتين الله اكبر لا اله الا الله وقال الشافعي في كتاب الام اكره
في الاذان الصلوة خير من النوم لان ابا محذورة لم يذكره انتهى **قال**
الناصب خفضه الله تعالى اقول روى مسلم في صحيحه وكذا النسائي والترمذي
في صحيحيهما عن ابي محذورة قال قلت يا رسول الله علمني سنة الاذان فذكر
الاذان وقال بعد قوله حي على الفلاح فان كان صلوة الصبح قلت الصلوة
خير من النوم الصلوة خير من النوم الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله وعن بلال
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تثوبن في شيء من الصلوة الا في
صلوة الفجر هكذا في الصحاح وهو يقول ان التثويب من زيادة عمر ثم يفتري
على الشافعي انه ذكر في الام ان ابا محذورة لم يذكر التثويب والحال ان مذهب
الشافعي ان التثويب في صلوة الصبح سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا خلاف فيه لاحد من اصحابه وهو اعلم من اصحاب الشافعي بمذهبه وهذا من جملة
من جهالاته انتهى **اقول** الظاهر انه لا يبقى عند الناصب وغيره من امثاله من الشافعي
وثوق على رواية طعن فيها الشافعي فلا يفيد اظهار كون تلك الرواية مذكورة
في الصحاح مع ما علم من حال تلك الصحاح واما انكاره على المص في نقله عن الشافعي
في الام كراهة التثويب فمردود بما في كتاب الروضة من الدلالة على صحة ذلك
النقل حيث قال الرابعة التثويب ان يقول في اذان الصبح بعد الحيعلتين
الصلوة خير من النوم مرتين وهو سنة على المذهب الذي قطع به الاكثرون
وقيل قولان القديم الذي يفتى به انه سنة والجديد ليس بسنة انتهى كلامه
ولو وجد كتاب الام نحن ظننا بالمص قدس سره انه وجد فيه ما نقل
مطابقا بلا زيادة ونقصان وبهذا ظهر ان المص لم يفتر على الشافعي وان
الناصب كاذب في نفي الخلاف بين الشافعية في ذلك وانه جاهل بمذهب
امامه ومذهب اصحابه ايضا **قال المص** رفع الله درجته روى الحميدي

فی مسند ابی موسی الاشعری قال قال ابو عامر بن موسی قال لی عبد الله بن عمر
هل تدری ما قال ابی لابیک قال قلت لا قال ان ابی قال لابیک یا ابا موسی
هل یسرک ان اسلامنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم وهجرتنا معه وجهادنا
معه وعلمنا کله معه برد لنا وکل عمل عملنا بعده نجونا منه کفافا راسا براس فقال ابوک
لابی لا والله لقد جاهدنا بعد رسول الله صلعم وصلینا وصمنا وعلمنا خیرا کثیرا
واسلم علی ایدینا بشر کثیر وانا نرجو ذلک قال ابی لکنی والذی نفس عمر بیده
لوددت ان ذلک یرد لنا کل شیء عملناه وبعده نجونا منه کفافا راسا براس
ومن کتاب الجمع بین الصحیحین من مسند عبد الله بن عباس انه لما طعن عمر
بن الخطاب کان یتالم فقال ابن عباس والا کل ذلک فقال بعد کلام اما تری
من جزعی هو من اجلک واجل اصحابک والله لو ان لی طلاع الارض ذهبا
لافتدیت به من عذاب الله قبل ان اراه وهذا اعتراف منه حال الاحتضار
بانه وقع منه ما یستوجب المواخذة فی حق بنی هاشم وانه عنی ان یفتدی ما علی
الارض ذهبا لافتدیت به من عذاب الله لاجل ما جری منه فی حقهم انتهی قال
الناصب خفضه الله تعالی اقول لا یخفی علی کل من یفهم الکلام ان هذا من اعمال
الصدیقین حال الموت وانهم لا یرون اعمالهم فی ذلک الوقت ویتواضعون
عند الله تعالی ویعترفون بذنوبهم فان القدوم علی الله تعالی امر صعب ولا یجزم
المومن بقبول اعماله سیما من تصدی الخلافة والزعامة الکبری فان امره اصعب
واخوف ولیس هذا من باب الاعتراف بالذنب عند الناس بل هو من باب
التواضع عند الله تعالی ولا یعرف هذا الصدیقون الخایفون انتهی اقول
فیه ان مکالمته مع ابی موسی لم یکن عند الموت واظهار جزعه عند ابن عباس
وان کان عند الموت لکن لم یکن جزعا عن خوف المواخذة علی الاطلاق
کما هو عادة الصدیقین بل کان جزعا عما فعله من الغور والظلم والغصب بالنسبة
الی بنی هاشم خصوصا علی وفاطمة علیهما السلام فدل علی انه اعتراف بذنب
منجز مستحل صدر منه بالنسبة الی اهل بیت رسول بکرم منتحل قال المصنف
رفع الله درجته وفی الجمع بین الصحیحین عن ابن عمر فی روایة سالم عنه قال
دخلت علی حفصة ونوساتها تنطف فقلت اعلمت ان اباک غیر مستخلف
قلت ما کان لیفعل قالت انه فاعل قال فحلفت ان اکلمه فی ذلک فسکت
حتی غدوت ولم اکلمه وکنت کانما احمل بیمینی جبلا حتی رجعت فدخلت
علیه فسالنی عن حال الناس فقلت یقولون مقالة فالیت ان اقولها لک
زعموا انک غیر مستخلف وانه لو کان راعی غنم او راعی ابل ثم جاء وترکها رایت
انه قد ضیع فرعایة الناس اشد قال فوافقه فوضع راسه ساعة ثم رفعه

الی فقال

الی فقال ان الله یحفظ دینه وانی ان لا استخلف فان رسول الله صلی الله علیه وسلم
لم یستخلف وان استخلف فان ابا بکر قد استخلف فقال فوالله ما هو الا ان
ذکر رسول الله صلعم وابا بکر فقلت لم یکن لیعدل برسول الله صلعم احدا وانه غیر
مستخلف وهذا یدل علی اعتراف عبد الله بن عمر بما یشهد به العقول من ان
المتولی لامور الناس اذا ترکهم بغیر وصیة یکون قد ضیع امورهم وقد شهدوا
علی رسول الله صلعم انه قبض ولم یستخلف وضیع الناس وان عمر وافق
ابنه ثم عدل عنه قال الناصب خفضه الله تعالی اقول هذه الاخبار
تدل علی ان ابن عمر کان یزعم ان ترک الاستخلاف تضییع وهذا من اجتهاده
ونبهه عمر ان هذا فی الاسلام لیس بالتضییع لان الله تعالی تکفل حفظ دینه
ولیس امر الدین کامر الملک لیحتاج الی حافظ الحوزة والتوصیة بالخلافة الا تری
ان رسول الله صلی الله علیه وسلم لم یستخلف فهل ضاع امر امته وهل ظهر خلل
او فساد فی اصول الشرایع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف بالنسبة الی
اهل الاسلام مساو لانه ان استخلف الخلیفة السابق فذاک حسن لانه
راعی اهل الاسلام بالتکفیل من الخلیفة اللاحق وان لم یستخلف فان اجماع المسلمین
یقوم مقام الاستخلاف وهذا معنی قول عمر فان لم استخلف فان رسول
الله صلعم لم یستخلف وان استخلفت فابو بکر استخلف والمراد ان الاستخلاف
وعدم الاستخلاف مساو بالنسبة الی حفظ اهل الاسلام فانه تعالی یقول انا نحن
نزلنا الذکر وانا له لحافظون انتهی اقول کفی للامامیة موافقة ابن عمر
معهم رغما لابیه فی ان ترک الاستخلاف تضییع لامر الامة وما ذکره الناصب
لاصلاح ذلک تمحلات لا یلتفت الیهما الا کوادن اهل السنة اما ما ذکره من ان
الله تعالی تکفل حفظ دینه فمسلم لکن تکفله علی وجه یقتضیه عالم الاسباب ودار
التکلیف بشرایط واسباب منها تعیین النبی والامام المنصوص عنه باعلام الله تعالی
لمن یصلح للنیابة فی الریاسة بعده لانهم اعلم بحال من یصلح لذلک واما اختیار
النبی للشیء بموجب حسن الظن من غیر اقتران الوحی والاعلام به من الله تعالی فقد
یقع فیه ما یقع فضلا عن اختیار الامة الذین لا اطلاع لهم علی بواطن الامور ویوید
هذا ما فی تاریخ الیافعی عن نوادر ابی العیناء اللغوی انه شکی الی الوزیر عبید الله
بن سلیمان من الحال فقال الیس کتبنا الی فلان فی امرک قال نعم
قال کتبت الی رجل قد قصر من همته طول الفقر وذل الاسر ومعاناة الدهر فاخفق
بغیتی وخاب طلبتی فقال عبید الله انت اخترته فقال وما علی ایها الوزیر
فی ذلک وقد اختار موسی قومه سبعین رجلا فما کان فیهم رشید واختار النبی
عبد الله بن ابی سرح کاتبا فرجع الی المشرکین مرتدا واختار علی بن ابی طالب

ابا موسى الاشعري حاكما له فحكم عليه انتهى وامثال ذلك كثير واما ما ذكره من ان امر
الدين ليس كامر الملك يحتاج الى حافظ الحوزة فمردود بان امر الامامة والخلافة
ليست رياسة في امور الدين فقط كما يشعر به كلامه بل هو رياسة في امور الدين
والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم كما صرح به الشارح الجديد للتجريد وغيره
وايضا ما ذكره مناف لما في المواقف وشرحه من الاحتياج الى الامام في اقامة
الدين وحفظ حوزة الملة واما ما ذكره من ان النبي صلعم لم يستخلف وما ضاع
امر امته ولا ظهر خلل وفساد في اصول الشرايع ففيه بعد تسليم ان النبي صلعم
لم يستخلف ان اول اصل وقع فيه الخلل والفساد هو امر الامامة وذلك
من وجوه منها انهم احتالوا لبعض الاغراض في اخراجه من الاصول فتارة جاهروا
بالباطل وصرحوا بانه من الفروع وتارة استحيوا لبعض الحياء ومجمجوا بانه اشبه بالفروع
من الاصول وكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا خلافة عن الرسول صلعم من
الاصول مع ما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من انه قال من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية ومن البين ان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات
لا يكون موته على الكفر والجاهلية وقد انطق الله تعالى القاضي البيضاوي بالحق فقال
في بحث الاخبار من كتاب المنهاج بان مسئلة الامامة من اعظم مسايل اصول
الدين ويدل عليه ايضا ما قاله الاستروشني من الحنفية في كتابه المشهور بينهم
بالفصول من تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر وبالجملة لو كان هذه المسئلة من
الفروع لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطية المجتهد الذي
ظن بطلان خلافة ابي بكر فضلا عن تكفيره وقتله والحال ان فتواهم بل فعلهم
بخلاف ذلك كما عرفت ومنها تجويز تفضيل المفضول فيها مع ما سبق من
مخالفته للعقل والنقل ومنها انهم فوضوه الى اختيار الامة بل الى اختيار الواحد و
الاثنين منهم وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المحترز عنه في الدين لا ينحصر في الاصول
بل الخلل في الفروع المهتمة ونظام امور الامة ايضا من جملة الخلل المحترز عنه في الدين
وقد وقع بسبب الاختلال في اصل الامامة الاختلال في ذلك كله اما في الاصول
فظاهر واما في الفروع فلما عرفت من جهل الخلفاء الثلثة وخبطهم في الاحكام
ولما ستعرف في مباحث الفقه من فضايح الفقهاء الاربعة السالكين سبيلهم
وقد روي عن ابي ذر رض في جملة حديث طويل انه خاطب الامة وقال لهم
ايتها الامة المتحيرة بعد نبيها لو قدمتم من قدمه الله ورسوله واخرتم من اخره
الله ورسوله لما عال ولي الله ولا طاش سهم في سبيل الله ولا اختلفت
الامة بعد نبيها الا كان تاويلها عند اهل بيته فذوقوا بما كسبتم و
سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون انتهى واما ما ذكره من ان اجماع

المسلمين يقوم مقام الاستخلاف ففيه انه لا دليل من القران والسنة على ان
الاجماع يقوم مقام ذلك مع ان الاجماع لم ينعقد قط على احد من الخلفاء الثلثة
كما مر بل لا على الاربعة لتخلف معوية ومن تابعه عن علي ع ايضا فتامل قال المص
رفع الله درجته ونقل ابن عبد ربه في كتاب العقد ان معوية قال لابن الحصين
اخبرني ما الذي شتت امر المسلمين وجماعتهم وفرق ملاءهم وخالف بينهم فقال قتل
عثمان قال ما صنعت شيئا قال فمسير علي اليك قال ما صنعت شيئا قال ما عندي
غير هذا يا امير المؤمنين فقال فانا اخبرك انه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق
اهواءهم الا الشورى التي جعلها عمر في ستة ثم فسر معوية ذلك في اخر
الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا رجاها لنفسه ولو ان عمر استخلف كما
استخلف ابو بكر ما كان في ذلك اختلاف انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول قد كان عمر يقول لا احمل امر الخلافة حيا وميتا وكان هذا
من اتقاء الله تعالى وكان يخاف ان يستخلف غير الاهل فيكون وزر فعله في رقبته
وايضا جعل عمر الشورى لم يكن موجب الفتنة لان الامر تقرر على عثمان وهؤلاء
الذين ادعى معوية انهم كانوا يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى
يكون وقوع الفتنة من قبلهم بل يقول انما شتت امر المسلمين خروج الفئة
الباغية بالاجتهاد والخطاء على علي ع وهو كان صاحب الحق فخرجوا وشتتت
الامر انتهى اقول لو كان عمر صادقا في هذا التصوف البارد لما بالغ
اولا في تقرير الخلافة على ابي بكر حتى قال صاحب المواقف انه خلافة ابي بكر
كان باختيار عمر مع ان الشورى ايضا كان تحملا للخلافة خصوصا على ما اعتبر
في ذلك من القيود اللازم منها عدم تجاوز الخلافة عن عثمان كما مر في الكلام المص
سابقا وانما جعله شورى مشتركة بحسب الظاهر بين ستة ولم يصرح بتعيين عثمان
رعاية لبعض الحياء عن جماعة كانوا يستقبحون اختيار عثمان على علي ع في الخلافة
او اطفاء للفتنة كان يتوقعها بدون ذلك من بني هاشم وايضا قد مر انه امر بقتل
بعض اهل الشورى على بعض الوجوه فاين التقوى والحذر واين التصوف واين
الصفا واما استدلاله على نفي صيرورة الشورى موجبا للفتنة بان الامر تقرر على عثمان
فمدفوع بان هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ذلك لاجل قضية الشورى
وافضائها الى طلحة والزبير بان يعجبوا بانفسهم ويسعوا في نيل الخلافة والامارة على
حسب ما امرتهم النفس الامارة واما قوله هؤلاء لم يخرجوا على عثمان فانكار بارد
بل خرجوا عليه وحرضوا الناس في قتله ومنعوا الماء منه كما ذكره ابن قتيبة
في كتاب السياسة والامامة حيث قال وكان طلحة يحرض الفريقين جميعا على
عثمان يعني اهل المصر واهل الكوفة وقال بعث عثمان الى علي يخبره انه منع من الماء

ويستغيث به فبعث اليه بثلث قرب من الماء فما كادت ان يصل اليه فقال له
طلحة ما انت وذا وكان بينهما في ذلك كلام شديد وقال لما قال طلحة لعايشة
قد بويع علي فقال ما لعلي يستولي على رقابنا لا ادخل المدينة ولعلي فيها سلطان
ورجعت ونفذ عمر بن العاص الى سعد بن ابي وقاص يسئل عن قتيل عثمان ومن قتله
وتولى كبره فكتب سعد انك سالتني عن قتيل عثمان ومن قتله وتولى كبره
واني اخبرك ان عثمان قتل بسيف سلته عايشة وثقله طلحة وسمه ابن
ابي طالب انتهى فظهر ان الشورى كانت فتنة ايقظها عمر فاورثت قتل عثمان
وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها في رقبة عمر ومن عاونه فيما ام
قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند
عمر فاورثت قتل عثمان بن الخطاب ان ابا بكر قال ذلك اليوم يعني السقيفة
ولن يعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر يوم الشورى
بعد ذم كل واحد منهم بما يكرهه لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا لما خالجني
فيه الشكوك وبالاجماع ان سالما لم يكن قرشيا وقد ذكر الجاحظ في كتاب
الفتيا هذه المناقضة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول الصحيح
من الخبر ان عمر قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لم اجعل الشورى لان رسول الله
صلى الله عليه وسلم سماه امينا هذا ما صح من الرواية وان صح انه ذكر سالما
فربما كان مذهبه ان القرشية ليست تشترط في الخلافة كما ذهب اليه كثير من
العلماء وايضا كلام عمر لا يدل على تولية الخلافة لانه قال لم يخالجني فيه
شك لاستحقاقه لكن لا يمكن التولية لعدم قرشيته فلا تناقض انتهى
اقول قوله الصحيح سقيم لانه رد على الصحيح بين الصحيحين والظاهر مما حصر
فيه الصحة ههنا مع عدم نسبته الى شيء من صحاحهم انه لا اصل له اصلا بل هو
من جملة موضوعاته المنثورة في كتابه هذا واما ما احتمله من كون اجتهاد عمر
عدم اشتراط القرشية في الخلافة فمناف لما وصفه الناصب سابقا من تقوى
عمر اتقاه من الله تعالى لان الانصار قد رجحوا في ذلك اليوم الفهم من صلاحيته
للامارة وتعارضوا وتساقطوا كما دل عليه قولهم منا امير ومنكم امير وانما
غلب عليهم ابو بكر بدليل اشتراط القرشية في الخلافة فلو لم يكن ذلك شرطا
عند عمر لما جاز منه تفضيل ابي بكر عليهم بمجرد ذلك واختيار بيعته قبل
الجميع بل كان عليه ان ينبه الانصار بان ما ذكره من قوله الائمة من قريش
مغلطة اوردها ابو بكر عليهم ولا اصل له في كتاب ولا سنة اللهم الا ان يقال
قد تغير اجتهاده يوم الشورى عند تذكر سالم وفيه ما فيه واما ما ذكره بقوله
وايضا كلام عمر لا يدل على تولية الخلافة الخ ففيه سوء الفهم

وكثرة

وكثرة مزاحمة الوهم فان قول عمر يوم الشورى مخاطبا للذين انتخبهم
للخلافة وبعد اظهار عيب في كل منهم ان سالما لو كان حيا لما خالجني
فيه الشكوك والعيوب هل يحتمل سوى انه كان مستحقا لتفويض الخلافة اليه
بلا شورى ومن اللطايف ان الناصب جاء في بدل تلك الرواية من حيث
لا يشعر بما يدل على ان المراد في كل منهما تولية الواحد بلا شورى حيث قال لو كان
ابو عبيدة الجراح حيا لم اجعل الشورى اه فافهم قال المص رفع الله
درجته وقد ذكر ابو المنذر هشام بن محمد السايب الكلبي من علماء الجمهور ان من
جملة البغايا وذوي الرايات صعبة بنت الحضرمي كانت لها راية بمكة واستصفت
بابي سفيان فوقع عليها ابو سفيان وتزوجها عبيد الله بن عثمان بن عمرو
بن كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبيد الله لستة اشهر فاختصم
ابو سفيان وعبيد الله في طلحة فجعلا امرهما الى صعبة فالحقته لعبيد الله فقيل لها
كيف تركت ابا سفيان فقالت يد عبيد الله طلقة ويد ابي سفيان بكرة قال ايضا
وممن كان يلعب به ويتخنث عفان ابو عثمان فكان يضرب بالدف انتهى قال
الناصب خفضه الله تعالى اقول قال ابن الجوزي في كتاب الموضوعات وكان
من كبار الكذابين وهب بن وهب القاضي ومحمد بن السايب الكلبي ومحمد
بن سعيد المصلوب وابي داود النخعي والمغيرة بن سعيد الكوفي والغرض ان محمد
بن السايب الكلبي من الكذابين والوضاعين وهو لا يعرف اسمه وحسب ان اسمه
هشام بن محمد وهذا باطل لا يخفى على اهل الاخبار ثم ما ذكره ليس الا نشر الفاحشة
ولا اعتماد على نقل صاحب المثالب فان من صنف كتابا في شيء فلا بد يأتي
بكل غث وسمين ويذكر فيه معايب الناس وليس فيه دليل ولا حجة وكلامه
مناف للدلايل العقلية والشرعية وهو ينقل الكلام من كتاب المضاحك
والمثالب وهو يتضمن نسبة الفاحشة الى انساب اكابر الصحابة وجماعة الخلفاء
الذين شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم بالجنة وقد صح ان ولد الزنا
لا يدخل الجنة فيجب الحكم ببطلان ما رواه من كتاب المثالب وايضا ان صح
هذا الخبر فليس فيه قدح لان هذا الذي ذكره من انكحة الجاهلية وقد صح ان انكحة
الجاهلية معتبرة ولا ينتقض به النسب فلا مثلبة انتهى اقول قد صرح
محققوا اهل السنة بان ابن الجوزي قد تجاوز في طعن اكابر الرجال عن حد الاعتدال
حتى قال بعض من الف في هذا الباب من الحنفية لعمري انه فرط في الحكم بالوضع
حتى تعقبه الفضلاء الكاملين فهو ضرر عظيم على القاصرين وقال جلال الدين
السيوطي قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات من اخراج الضعيف بل ومن الحسان
ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح انتهى وايضا من عادة اهل السنة

واسحق بن نجيح الملطي وغياث بن ابراهيم النخعي

هذا الخبث لا ريب فيه وقد صح م

انهم اذا راوا ان واحدا من علماء الشيعة قد اظهروا من روايات بعض اهل
السنة ما يوجب خللا في اصولهم ولا يمكنهم التفصي عنه بادروا الى الحكم
باخراجه من اهل السنة ان كان خاملا في الجملة والا اتهموه بالضعف والوضع
وان كان كتبهم وموالفاتهم مشحونة بالنقل عنه وهكذا حال الكلبي فان كتب القوم
سيما تفاسيرهم مملوة من رواياته واذا راوا ان الله تعالى انطق لسانه في
بعض المواضع بحق يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وان كان
ذلك نقضهم في موضع آخر وبالجملة يكفي للامامية ههنا اعتماد اسلاف اهل السنة
على روايات الكلبي والبناء عليها في التفاسير والسير وطعن متاخريهم عليه محمول
على ما لم ينتك مثل خيبر وكم من ثقة منهم مامون عندهم قد تركوه ونسبوه
الى الوضع او الضعف لاستدلال الخصم برواية وكم من كتاب انكروا نسبته
اليهم او عسلوه واخرقوه اذا احتجت الشيعة عليهم بما فيه واما ما ذكر من ان ذلك
نشر للفاحشة بل حشر الفساق والفواحش مع امثالهم وتحذير الناس عن
ادغالهم وحلهم في محالهم كما هو شان علماء الرجال في ذكر كل من المقبولين
والمجروحين على حيالهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد على نقل صاحب المثالب
ان اراد به عدم الاعتماد عليه من حيث نقله للمثالب فقد علمت ان هذا حاصل
احدى هذا الجوابين من كتب الرجال وان اراد عدم الاعتماد اليه نظرا الى قدح ابن الجوزي
فيه فقد مر ما فيه وان اراد به ما يدل عليه كلامه من اشتمال كل تصنيف على الغث
والسمين فهو اخذ من الكل واي دليل على تلك الكلية مع انتقاضها عنده
بكتابي الصحاح اللذين لا يوجد عنده فيهما معنى سوى السمين ولو سلم فمن
اين علم ان النقل المذكور بخصوصه غث ضعيف ولم لا يجوز ان يكون سمينا
ثمينا وغيره غثا مهينا واما ما ذكره من انه لا دليل ولا حجة في اخبار كتب المثالب
فغير مسلم بل ما فيهما من اخبار الاحاد ايضا حجة كحجية ساير احاد التواريخ و
المغازي والسير الا اذا علم خلافه بدليل اصح فلا يلتفت حينئذ اليه واما ما ذكره
من ان كلا منافي الدلايل العقلية والشرعية فمردود بان العلوم الشرعية قد يستمد
من اخبار الناس وعاداتهم ومتعارفاتهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا اذ لا نعني
من الشرعي الا المنسوب الى الشرع ويكفي في حصول هذه النسبة اعتبار الشرع اياه
ولعلك تقول اراد به انه ليس دليلا عقليا ولا شرعيا يثبت به الزنا شرعا لانه
خبر واحد واثبات الزنا يحتاج الى شهود اربعة كما تقرر فنقول ان المصنف قدس سره
لم يورد هذا ليثبت به الزنا حتى تكلف احضار الشهود الاربعة على وجه المرئي
به عند القاضي بل قصده به مجرد الطعن والقدح يحصل بخبر الاحاد كما في مواضع
الجرح والتعديل واما ما ذكره من قبح نسبة الفاحشة الى انساب واحد واثنين

فقد مر ان ليس مراد المصنف من
ذلك نشر الفاحشة م

من الصحابة فهذا انما هو بحسب حسن ظنه بهم والا فهم ليسوا كما يزعم الناصب
ويرى لما بينا من انهم نكثوا عهد سيد الورى ورجعوا على اعقابهم القهقرى
فهم بخبث المولد اولى واحرى واما ما ذكره من شهادة رسول الله لهم بالجنة
فاشهر الروايات عندهم في ذلك واعمها حديث بشارة العشرة الى الجنة
وهو مردود من وجوه عديدة اما اولا فلانه قد رواه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف
ورواه ابن ماجه عن سعيد بن زيد كما صرح به المشكوة وكل منهما يزعم نفسه احدا
من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما من دليل واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم ايضا
من العشرة ولو صح هذا الحديث لما اشترك في دمه طلحة والزبير واكثر المهاجرين
والانصار كما مر وبالجملة يبعد منهم ان يستحلوا قتل اهل الجنة او يرضوا لقتلهم
واما ثالثا فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وغيرهم يوم الدار ولقال
ان رسول الله صلعم قال اني من اهل الجنة واهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم
فيكون خروجكم علي والزامكم لي بخلع نفسي عن الخلافة ظلما وخلاعة واما رابعا
فلانه يلزم ان يكون كلا من علي والخارجين عليه من طلحة وزبير في الجنة مع
ما علم من قصد كل من الطرفين قهر خصمه وقتله واما خامسا فلان امير المومنين عم
كذب زبيرا في هذا الخبر فانه لما اظهر زبير يوم الجمل انه من العشرة المبشرة بالجنة
قال له امير المومنين عم من هولاء العشرة فعد زبير تسعة وهم ابو بكر وعمر وعثمان
وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن ابن عوف وابو عبيدة
الجراح فقال له علي عم هذه تسعة فقد مرة ثانية ولم يتجاوز التسعة ايضا ثم اعاد
علي عم عليه انك ما عددت الا تسعة فقد مرة ثالثة العشرة بكما لها وعد فيهم
عليا عم فقال له عم انك سمعت عن رسول الله صلعم اني من اهل الجنة قال زبير
بلى فقال له علي عم اما انا اشهد اني سمعت من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
انك من اهل النار واما سادسا فلما مر في صحاح الاخبار من تردد عمر وسواله عن حذيفة
بقوله هل ذكرني رسول الله في المنافقين فانه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمئن
به قلب عمر ولما احتاج الى تفضيح نفسه بذلك السوال واما سابعا فلان ابا بكر
ندم حال النزع على احراق فجاءة السلمي ولا وجه لندامة اهل الجنة عما فعلوه في الدنيا
او نقول ان كان احراقه اياه كان على الحق فلا وجه لندامة اهل الجنة ولا اهلا
للخلافة واما ثامنا فلندامته ايضا على كشف بيت فاطمة عليها السلام كما مر
والتقرير ايضا مامر واما تاسعا فلما روي من اظهار عمر ايضا الندامة على الخلافة وقد
قرا ادم منه للافة فهذه وجوه تسعة ضاحكة مستبشرة الحقنا ها الى روح تسعة
من العشرة المبشرة فليقسموها بينهم على تفاوت درجاتهم في الجنة وتمنوا
ان يكونوا قد ماتوا في بطون امهاتهم اجنة وليضحك اولياؤهم قليلا وليبكوا

كثيرا واما ماذكره آخرا من ان ولد الزنا لايدخل الجنة فلا يقدح في دخول من يريد
الناصب دخوله في الجنة لانه قد صح انكحة الجاهلية كلها ونفي وجود الزانية
الدنيا فلا يدل ماذكره المص الا على مايترآئ بالقياس الى انكحة اهل الاسلام
انه فاحشة وزنا ولا ضير فيه على هولاء الصحابة في نفس الامر فليجمع الناصب
خاطره عما توجه اليه فانه قد صح الناصب خلفاءه بمالا مزيد عليه

جواب یزید کتابت عبد الله عمر را

قال المص رفع الله درجته وروى البلاذري قال لما قتل الحسين ع كتب
عبد الله بن عمر الى يزيد بن معويه اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة
وحدث في الاسلام حدث عظيم ولا يوم كيوم الحسين ع فكتب اليه يزيد
اما بعد يا احمق فاننا جئنا الى بيوت مجددة وفرش ممهدة ووسائد منضدة
فقاتلنا عنها فان يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا فابوك
اول من سن هذا واستاثر بالحق على اهله انتهى **قال** الناصب خفضه
الله تع اقول تعجب هذا الرجل بلغ حدا استدل بكلام يزيد حين اعترض عليه
في قتل الحسين واسترضي كلامه واستطابه لانه تكلم بما يوافق مذهبه ولو انه شتم
ابابكر او عمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين واي دليل في كلام ذلك
المنحوس المنكوس المردود وكان في هذا المقام ينبغي ان يثني على ابن عمر حيث
شافه ذا سلطان ظالم بكلمة الحق انتهى **اقول** كلام يزيد عليه من اللعنة
ما يربو يزيد حجة على عمر وشهادته عليه مسموعة لانه من اتباعه واوليائه
وممن حمله على اكتاف آل محمد عليه السلام ولو حققت الاخبار والاثار
المروية في هذا الباب لرايتها لا تنقص ولا تزيد عما ذكره يزيد فهل اول دليل
من ذلك وهل من مزيد واما قوله ولو انه شتم ابابكر او عمر لكان ابن المطهر
يحل عليه دم الحسين ففيه ان الناصب قد غفل عن ان يزيد قد شتم بذلك
القول ابابكر وعمر وعثمان جميعا بل جعلهم مثلثة وفضيحة بين خلق الله
واما دم الحسين ع فلا يوازي به عند ابن المطهر قتل افاضل الناس جميعا
فضلا عن قتل ثلثة من اجلاف العرب العادمين فضلا فما ظنك
بشتمهم وايلامهم في الخروج عن عهدة انتقامهم وانما خرج عن عهدة بعض
هذه الرزية واقعة مختار وابو مسلم والتتار وعهدة الباقي على النار وذار
القرار واما ابن عمر فانما ترك المص الثناء في ذلك عليه لعلمه بانه انما اتى
بذلك خوفا على نفسه لاحمية وتوجعا على الحسين ع وان يزيد كان بعد
قتل كل من الحسين ع وابن عمر فاراد ابن عمر ان يخوفه في ذلك عن الناس
حتى لا يجترء بعد ذلك على مثله فاجابه يزيد بما ذكر وقد علم المص مقصود ابن
عمر بما ظهر منه واشتهر من عداوته لامير المومنين ع وتخلفه عن بيعة الى غير

ذلك

وآت ذا القربى حقه
قصه فدک

ذلک نعني ان يكون معذورا عند الناصب واصحابه **قال المص** رفع الله
درجته وروى الواقدي وغيره من نقلة الاخبار هم الصحيحة ان النبي صلعم
لما فتح خيبرا اصطفى قرى اليهود فنزل جبرئيل بهذه الآية وآت ذا القربى حقه
فقال لمحمد ومن ذي القربى وما حقه قال فاطمة تدفع اليها فدك والعوالي
فاستغلتها حتى توفى ابوها عليه الصلوة والسلام فلما بويع ابوبكر قال فلا امنعك
ما دفع اليك ابوك فاراد ان يكتب كتابا فاستوقفه عمر بن الخطاب وقال انها
امرءة فطالبها بالبينة على ما ادعت فامرها ابوبكر فجاءت بام ايمن واسماء بنت
عميس مع علي ع فشهدوا بذلك فكتب لها ابوبكر فبلغ ذلك عمر فاخذ الصحيفة
فمحاها فحلفت ان لا تكلمهما وماتت ساخطة عليهما وجمع المامون الف نفس
من الفقهاء وتناظروا وادى بحثهم الى رد فدك على العلويين من ولدها فردها عليهم
وذكر ابو هلال العسكري في كتاب اخبار الاوايل ان اول من رد فدك على ورثة
فاطمة عليها السلام عمر بن عبد العزيز وكان معوية اقطعها لمروان بن الحكم
وعمرو ابن عثمان ويزيد ابنه اثلاثا ثم غصبت فردها عليهم المعتمد ثم غصبت
فردها المعتضد ثم غصبت فردها الراضي مع ان ابابكر اعطى جابر بن عبد الله
عطية ادعاها على رسول الله صلعم من غير بينة وحضر جابر بن عبد الله وذكر
ان النبي صلعم وعده ان يحثو له ثلث حثيات من مال البحرين فاعطاه ذلك
ولم يطالبه البينة مع ان العدة لا يجب الوفاء بها والهبة للمولد مع التصرف
توجب التمليك فاقل المراتب ان كان يجري فاطمة مجراهما وقد روى
سند الحفاظ ابن مردويه باسناده الى ابي سعيد قال لما نزلت وآت ذا القربى
حقه دعى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة عليها السلام فاعطاها فدك

حدیث جعل الله الارض في صداق فاطمة ع

وقد روى صدر الائمة اخطب خوارزم موفق بن احمد المكي قال ومما سمعت
في المعارف باسناده عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لعلي ان الله زوجك فاطمة وجعل صداقها الارض فمن مشى عليها مبغضا
لها مشى حراما انتهى **قال** الناصب خفضه الله تع اقول قد قدمنا
في حقيقة خبر فدك ما هو الصحيح وان ابابكر عمل فيه ما عمل رسول الله صلعم
وكان رسول الله صلعم يطعم اهله منها ثم ينفق ما يفضل في السلاح والكراع
فاستن ابوبكر سنة رسول الله صلعم في فدك ثم عمر عمل بفدك ما عمل به ابوبكر
الا انه رد سهم رسول الله صلعم من بني النضير الى عباس وعلي واختصما فيه
كما ذكرنا من صحيح البخاري ولو كان عمر مانعا من اعطاء فدك لفاطمة كيف
لم يرد على ع الصدقات بالمدينة في زمان خلافته واما دعوى فاطمة فلم يصح في
الصحاح ويذكرونها نقلة الاخبار من ارباب التواريخ ومجرد نقلهم لا يصير سببا

للقدح فی الخلفاء وان صح فقد ذکرنا وجهه انتهی **اقول** قد بینا نحن ثم
ان صحیحه سقیم وحصر الصحیح فیما ظنه غیر مستقیم وان ابابکر وعمر ما فعلوا بفدک
ما زعم انه فعل بها رسول الله صلی الله علیه وسلم بل نقلنا عن تاریخ الخلفاء
لجلال الدین السیوطی انهما جعلاه حبوط وخالصة لانفسهما واما قوله ولو کان
عمر مانعا من اعطاه فدک لفاطمة کیف لم یردها علی ع فی زمان خلافته
فالجواب عنه ما قدمت الاشارة الیه من انه ع لما رای اعتقاد الجمهور
لحسن سیرة الشیخین وانهما کانا علی الحق لم یتمکن من الاقدام علی ما یدل
فساد امامتهما لما فی ذلک من الشهادة بالظلم والجور منهما وانهما کانا غیر
مستحقین لمقامها وکیف یتمکن من الاقدام نقض احکامهم وتغییر سننهم
واظهار خلافهم علی الجماعة التی یظنون انهم کانوا المصیبین فی جمیع ما فعلوه
وترکوه وان امامته ع مبنیة علی امامتهم فان فسدت فسدت امامته
وقد روی انه نهاهم عن صلوة التراویح التی ابدعها عمر فامتنعوا ورفعوا
اصواتهم قایلین واعمراه واعمراه حتی ترکهم فی خوضهم یلعبون والحاصل
ان امر الخلافة ما وصل الیه الا بالاسم دون المعنی وقد کان ع معارضا منازعا
مغصصا طول ایام ولایته وکیف یامن فی ولایته الخلاف علی المتقدمین
علیه وکل من بایعه وجمهورهم شیعة اعدائه ومن یری انهم مضوا علی
اعدل الامور وافضلها وان غایة امر من بعدهم ان یتبع اثارهم ویقتفی
طرایقهم واطوارهم وهیهنا اجوبة اخر لا نطول الکلام بذکرها واما دعوی
فاطمة فدکا فاشهر من ان یطلب صحتها فی کتب الصحاح اذ قد عم خبرها العلماء
والجهال والسادة والاتباع والرؤس والاذناب وقد تمثل به قبیل ذلک
بخمسمایه سنة بعض حکماء الشعراء بقوله **شعر** ملک بخشا بنده در حرمان
میمون خدمتت * عین خلافت بی علی بودست و بی زهرا فدک * واما ما ذکره
من ان مجرد نقل التواریخ من حملة العلوم لا یصیر حجة وسببا للقدح فی الخلفاء
ففیه ان ما اشتمل علیه کتب التواریخ من حملة العلوم النقلیة فیثبت بها ما ثبت
به غیره من الامور النقلیة وقد تقرر فی الاصول ان خبر العدل الواحد حجة فی
النقلیات فیثبت هذا الامور به واذا بلغ الی حد الشهرة والتواتر المعنوی
استغنی عن التعدیل والمصنف یتمسک ههنا بمجرد روایة الواقدی بل صح بلغ
واشار الی کثرة الاخبار المحکوم علیها بالصحة عند الخصم وایده بما روی من مناظرة
الف نفس من الفقهاء ایام المامون فی ذلک وبالجملة بالحدیثین المرویین
عن مسند حفاظ اهل السنة وصدر ائمتهم ولیس علیه الا تصحیح النقل
ان انکر الناصب وجوده والا فلیترک شغبه وجحوده **قال المصنف** رفع الله

درجته

درجته قال محمود الخوارزمی فی الفایق قد ثبت ان فاطمة صادقة وانها من اهل
الجنة فکیف یجوز الشک فی دعواها لفدک والعوالی وکیف یجوز ان
یقال انها ارادت ظلم جمیع الخلق واصرت علی ذلک الی الوفاة فاجاب بان
یکون فاطمة صادقة فی دعواها وانها من اهل الجنة لا یوجب العمل بما یدعیه
الا بینة قال واصحابنا یقولون لا یکون حالها اعلی من حال نبیهم محمد صلعم
ولو ادعی محمد مالا علی ذمی وحاکم حاکما ما کان للحاکم ان یحکم له الا بالبینة وان کان
نبیا ومن اهل الجنة وهذا من اغرب الاشیاء بل انه لیس بمستبعد عندهم
حیث جوزوا الکذب علی نبیهم نعوذ بالله من امثال هذه الاقوال انتهی
قال الناصب خفضه الله تعالی اقول قد تقرر فی الشرع ان الحاکم لا بد له
من مستند فی حکمه وذلک المستند اما البینة العادلة او الیمین او علم الحاکم
فی غیر الحدود وما المحض فی حق الله تعالی ولیس بهذه الامور مستند للحاکم فی
حکمه ثم ان الحاکم لیس له ان یحکم بغیر المستند وکل هذه الامور تقرر فی الشرع
ولا خلاف فی هذا فالحاکم فی حکمه مشروط علیه وجود المستند والحکم مشروط
به فاذا فقد الشرط فقد المشروط لان الحاکم اذا تیقن صدق المدعی فله الحکم
الا تری ان فی الحدود لا یجوز للحاکم ان یعمل بعلمه فاذا رای الحاکم ان فلانا زنی
وهو شاهد فعل الزنا بالشرایط المعتبرة فی الشهادة علی الزنا فلا یجوز
له الحکم مع وجود العلم الیقینی بالزنا فالعلم الیقینی بصدق الحکم اذا فقد
فقد مستند الحکم فلا یوجب الحکم بل لا یجوز والشیعة ان وافقوا فی هذا فلیس
لهم الاعتراض علی ابی بکر فی عدم حکمه لفاطمة وطلب البینة عنها وان خالفوا
فی هذا الحکم فالبحث بینهم وبین اهل السنة فی ذلک الاصل الذی یتفرع علیه
هذا الحکم انتهی **اقول** لا نسلم حصر المستند فیما ذکره بل العصمة وتعین
الصدق ایضا من جملة المستندات واقواها کما یدل علیه القضیة التی شهد فیها
ذو الشهادتین للنبی صلی الله علیه وآله وسلم شهادته بشهادة رجلین وحکم بقوله
فلولا ان العصمة دلیل الصدق ویغنی به عن الشهادة لما حکم النبی صلی الله علیه وسلم
بقول خزیمة بن ثابت وحده ولما صوبه فی الشهادة علی ما لم یره ولم یحضره بالاستناد الیه
علیه بدلیل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فیما اداه الی بریته نعم لما کانت عصمة
البالغین فی زمانه منحصرة فیه صلعم وفی علی وفاطمة علیهما السلام وقل صدور
الدعاوی منهم لم یشتهر هذا المستند اشتهار غیره مما عم سایر الخلایق وبهذا
ظهر کذب ما ذکره اصحاب صاحب الفایق من انه لو ادعی محمد صلعم علی ذمی ذمی
او بالجملة اطلاق ایة الشهادة وعمومها مما خصصه فعل النبی صلعم وتقریره بمن
عدا المعلومین عصمتهم وصدقهم واذا وجب قبول قول فاطمة علیها السلام

بدلايل صدقها واستغنت عن الشهود لها ثبت ان الذي منعها حقها واوجب
عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله واذى الله ورسوله
بايذاء فاطمة ع وقد مر قوله ع فاطمة بضعة مني يوذيني ما اذاها وقال الله تع
ان الذين يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا
مهينا واو سلم فنقول قد اعترف الناصب بان علم الحاكم من جملة المستندات
فعلى تقدير صدق المدعي يلزم العلم للحاكم بصدق ما يدعيه لزوما وعلما ظاهرا
وعلى هذا قد اضمحل جميع ما نسجه الناصب من المقدمات الواهية كما لا يخفى ولو
سلم فقد مر انها عليها السلام اتت بعلي ع وام ايمن شاهدا على ذلك
ومعها عليها السلام ظاهر اليد فان المروي ان القريتين كانتا في تصرفها
عليها السلام فاخرج عمالها منهما فان قلت البينة غير كاملة ولعل ابا بكر
لا يرى تكميل البينة باليمين قلت هذا باطل مردود اذ هو شيء اختلقه
بعض الخصوم لهدم مثل هذه القاعدة فلا يصير حجة لا سيما واكثر الخصوم
يقول بموافقتنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور في كتبهم
قال ابن حزم واما اليمين مع الشاهد فروينا عن عمر بن الخطاب انه قضى
باليمين والشاهد الواحد ومن طريق ابن وهب عن انس بن عياض
ابي ضمرة ان جعفر بن محمد اخبرهم قال سمعت ابي يقول للحكم بن عتيبة
قضى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم باليمين مع الشاهد وقضى بها
علي بن ابي طالب بالكوفة ومن طريق هشيم عن حصين بن عبد الرحمن بن عتبة بن مسعود
قضى بدين الانسان اقام شاهدا واحدا واحلفه مع شاهده وصح عن
عمر بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن عبد الحميد وعن شريح وروي عن
جماعة منهم سليمان بن يسار وابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف و
ربيعة ويحيى بن سعيد الانصاري واياس بن معوية ويحيى بن يعمر والفقهاء
السبعة وغيرهم وهو قول مالك والشافعي الا انهما لا يقضيان
بذلك الا في الاموال وجاء عن عمر بن عبد العزيز انه قضى بذلك في
خراج العمد والخطاء ويقضي به مالك ايضا في القصاص في النفس والتعزير
به في العتق والشافعي يقضي به في العتق انتهى **قال** الم رفع الله درجته
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان بني صهيب مولى بني جدعان
ادعوا بيتين وحجرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى ذلك صهيبا
فقال مروان من يشهد لكم على ذلك قالوا ابن عمر فشهد فقضى لهم
مروان بشهادته وفي صحيح البخاري ان فاطمة عليها السلام ارسلت
الى ابي بكر وسالته ميراثها من رسول الله صلعم مما افاء الله عليه بالمدينة من فدك

ره
قبلوا قول بني صهيب ولم
يقبلوا قول فاطمة سلام

وما بقي من خمس خيبر فقال ابو بكر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث
ما تركناه صدقة وانما ياكل آل محمد من هذا المال واني والله لا اغير شيئا من
صدقة رسول الله صلعم عن حالها التي كانت عليه وابى ان يدفع الى فاطمة منها
فوجدت فاطمة على ابي بكر فهجرته فلم تتكلم حتى توفيت وعاشت بعد النبي صلعم
ست شهور فلما توفيت دفنها زوجها علي ع ليلا ولم يوذن لها ابا بكر
وصلى عليها علي ع وذكره ايضا في موضع آخر بعينه انتهى **قال** الناصب
خفضه الله تع اقول ما ذكره من حكم مروان لبني صهيب بشهادة عبد الله بن عمر وحده
فربما يكون خطاء من مروان او راى بني صهيب اهلا للمصالح فاعطاهم من مالها
وليس في فعل مروان دليل فانه غير كثير امن سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم
في اعماله واحكامه واما حديث البخاري فهو صحيح وهو يدل على ان فاطمة طلب
فدك على وجه الميراث وهذا يخالف رواية انها سالها على وجه النحلة والهبة
وبطل ما يذكر من دعوى فاطمة هبتها لان الحديث الصحيح دل على انها سالها
ميراثا حيث قال ارسلت فاطمة الى ابي بكر وسالت ميراثها من رسول الله صلعم
ولا يعارض هذا الخبر الصحيح اخبار المورخين واما ما ذكره من موجدة فاطمة على
ابي بكر فقد ذكرنا وجهه ونرجو من الله تع فاطمة اذا قدمت على رسول الله صلعم
استرضاها رسول الله صلعم لابي بكر واخبرها بان ابا بكر عمل بالسنة انتهى
اقول احتمال الخطاء في حكم مروان ليس باظهر من احتماله في حكم ابي بكر
لاستوائهما في الجهل باحكام القران والسنة وتزئين الخلافة اياهما بل الخلافة
في مروان كان ادوم وملكه اوسع وقد اعترف ابو بكر بان له شيطانا يعتريه
ويوقعه في الخطاء ولم يسمع من مروان اعترافه بمثله على ان استدلال المص في
ذلك ليس بمجرد حكم مروان بل لشهادة ابن عمر وحده فيه ورضاه به من غير
ان يقول ان شهادتي منفردا ليس بمعتبر شرعا فاحضروا معي الشاهد الاخر
حتى اشهد على الوجه المعتبر واما ما ذكره من انه راى بني صهيب اهلا للمصالح
ففيه ان المعني بالمصالح في عرف الشرع ما يصلح للمجاهدين من السلاح و
المراكب ونحوهما ولم نسمع انهم يعدون الدار والعقار والحجرات من جملة المصالح
واما ما ذكره من ان حديث البخاري يدل على ان فاطمة ع طلب فدك على وجه
الميراث وانه يخالف رواية المص سابقا من الواقدي وابن مردويه وصدر
الائمة انه سال ذلك على وجه النحلة والهبة آه ففيه انه ليس فيما رواه المص هناك
ما يدل على انها ع سال ذلك على وجه النحلة والهبة وانما تضمن تلك الروايات
ان النبي صلى الله عليه وسلم دفع ذلك الى فاطمة اعلاما من الله تع بحق ذوي قرباها
من ذوي القربى مع انه لا مخالفة بين دعواها لذلك بالنحلة وبين دعواها له بالميراث

بالميراث اذ لا منافاة بين الاستحقاقين كما توهمه الناصب فطلبها ع بالميراث لبعض
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية وطلبها بالنحلة لحصول البينة بالمعصوم امير المؤمنين
وام ايمن زوجة زيد بن حارثة رضي الله عنه وتوضيح ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم
قد نحل فدكا والعوالي لفاطمة عليها السلام كما دل عليه الروايات السابقة وغيرها
وكانا في تصرفها ع الى وفات النبي صلعم فلما تقمص ابو بكر الخلافة ارسل الى فدك
واخذها واخرج وكيل فاطمة عليها السلام عنهما وجعلها جبوة وخالصة لنفسه فنازعته
فاطمة عليها السلام في ذلك وقالت له انهما مما نحلهما رسول الله صلعم لي وان ابيت
فهو ميراث لي فلهذا ترى في بعض الروايات سؤال النحلة وفي بعضها سؤال الميراث
ولا منافات كما عرفت وقد صرح بذلك امام الاشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل في اوايل كتابه عند تعداد المخالفات الواقعة بعد النبي صلعم
حيث قال الخلاف السادس في امر فدك والتوارث عن النبي صلى الله عليه وسلم
ودعوى فاطمة ع وراثة تارة وتمليكا اخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية عن النبي صلعم
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة انتهى واما رجاؤه لرضاء رسول الله صلعم
بايذاء ابي بكر لفاطمة ع واسترضاءها عنه فمن قبيل رجاء شفاعته صلوات الله عليه
لقتله ابنه الحسين ع وقد انشد من عالم الغيب قبيل زمان الاسلام فيه شعر
اترجوا امة قتلت حسينا . شفاعة جده يوم الحساب قال المص رفع الله
درجته وهذا الحديث قد اشتمل على اشياء ردية منها مخالفة النبي صلعم امر الله تعالى
في قوله وانذر عشيرتك الاقربين فكيف لم ينظر فاطمة وعليا والعباس والحسن
والحسين هذا الحكم ولا سمعه واحد من بني هاشم ولا من ازواجه ولا احد من خلق
الله تعالى وروى في الجمع بين الصحيحين ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان
ميراثهما رسول الله صلعم فهما يطلبان ارضه من فدك وسهمه من خيبر وفيه ان
ازواج النبي صلعم حين توفي رسول الله صلعم اردن ان يبعثن عثمان الى ابي بكر
يسألن ميراثهن انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول من عجب
العجايب هذا الكلام وهذا الاستدلال فان الانذار هو تبليغ اصول الشرايع
الرسول فلو لم يبلغ رسول الله كل فرع من فروع الشريعة الى كل واحد من الامة
لزم عدم الانذار وهذا من غرايب الكلام وكان هذا الرجل رجل نزل من شاهق
جبل لا يعرف الهر من البر وهو جديد العهد بالاسلام او اخذه تعصب
حتى اورده المورد الوبي الحكم ان جميع الاحكام يجب ان يروى عن رسول الله صلعم
ام ره جميع الانام والا لم يحصل الانذار ازعم ان جميع احكام الشرع من جزئيات
الفروع يجب ان يكون معلوما لجميع الصحابة ام يزعم ان ابا بكر ليس من
جزئيات الفروع يجب ان يكون معلوما لاهل الرواية حتى يلقيه العلماء الجم

ويتلو بالخشب والمدر وكل هذه امور باطلة فان هذا الحديث رواه ابو بكر فانه
سمع من رسول الله صلعم فروى وتقرر الحكم وعمل به ثم بعده عمل الناس به انتهى
اقول بل من اعجب العجايب شدة جهله المركب الذي حمله على التعجب
من ذلك وليس منه يتعجب اما اولا فلان تخصيص الانذار بتبليغ اصول الشرايع
من جملة مخترعات جهله وقد صرح بتعميمه المفسرون عن آخرهم منهم الفاضل النيسابوري
تبعا لفخر الدين الرازي حيث قال في اوايل تفسيره لسورة البقرة ان الانذار التخويف
من عقاب الله بالزجر عن المعاصي انتهى ومثله في تفسير القاضي البيضاوي وغيره
واما ثانيا فلان الكلام في الانذار الخاص المتعلق في الآية بذوي القربى لا في الانذارات
المطلقة ومن البين ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا لم يأت بما امر به من انذار ذوي
القربى مع قربه منهم ومخالطته صباحا ومساء معهم وذكره لرجل اجنبي عنهم لكان
في ذلك اخلال منه بموجب ما امر به من الانذار وهذا ظاهر جدا على من نشاء
في شاهق الجبال ومع هذا خفي على الناصب المحتال الذي ربط الفضل بعنقه
بالف حبال ولعمري انه لو سمع الناصب الذي كف هذا الدفع الذي ليس له عنه
مفر الصار ربيع لذاته صفر . وبهت كانه التقم الحجر . او لطم عند ما هجر . ولو تامل
المنصف فيما تضمنه مقدماته الاخر من الهذيان والهذر لجعل دمه هدرا واوجب
رجمه بكل حجر ومدر قال المص رفع الله درجته ومنها نسبته هؤلاء الى
الجهل وقلة المعرفة بالاحكام مع ملازمتهم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ونزول الوحي في مساكنهم ويعلمون سره وجهره وقد روى الحافظ ابن مردويه
باسناده الى عائشة وذكرت كلام فاطمة لابي بكر وقالت في آخره وانتم تزعمون
ان لا ارث لنا افحكم الجاهلية تبغون اني لا ارث ابي يا ابن ابي قحافة افي كتاب
الله ان ترث اباك ولا ارث ابي لقد جئت شيئا فريا دونكها مرحولة مخطومة
تلقاك يوم حشرك فنعم الحكم الله والعزيم محمد والموعد القيامة وعند الساعة
يخسر المبطلون انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول لا يلزم
من عدم علم طائفة بحكم من احكام الدين جهلهم وقلة معرفتهم فان اكثر الاحكام
مما تقرر بعد رسول الله صلعم مع ان ابا بكر لما روى هذا الحديث سال لتصديقه
من الصحابة فصدقوه وربما لم يسمعوا تلك الطائفة هذا الحديث ايدعي ان كل
الفروع والاحاديث سمعه خواص رسول الله صلعم والاجماع على ان ابا بكر كان
من اكثر الناس ملازمة ومصاحبة لرسول الله صلعم ولا يمكن ان يدعي فيه بانه
سمع من رسول الله صلعم كل الاحكام بل كثير من الاحكام كان يسال عن غيره
واما ما ذكر من حديث ابن مردويه من كلام فاطمة فلم يصح في الصحاح انتهى
اقول ما ذكره ههنا كما اتى به قبيل ذلك كلها تمحلات وتمويهات

ظاهرة قد عدل فيها عن جانب المقصود الواضح الى ناحية اخرى تانفا عن قبول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام في حكم ميراث النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون الى معرفته فاذا جهلوا الاحكام الضرورية المتعلقة بهم المختصة بشانهم مع علي اجنبي عنهم به لزم جهلهم بغيره من الاحكام بطريق اولى ولم يدع المص ههنا انه يجب علم ورثته من اهل البيت عليهم السلام بكل احاديث النبي صلعم واحكامه حتى يتوجه ما ذكره الناصب مع ان الحق المطابق للواقع هو انهم ع عالمون بجميع احكام الشريعة مطالعون للوح المحفوظ كما اعترف به ابن الحجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف ان الجفر والجامعة كتابان لعلي عليه السلام ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضا عليهما السلام الى المامون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه اباءك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم انتهى وروى ثقة الاسلام الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق ع انه قال علمنا غابر ومزبور ونكت في القلوب ونقر في الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض ومصحف فاطمة عليها السلام ففيه ما يكون من حادث وعندنا الجامعة فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذا الكلام فقال ع اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب فهو الالهام واما النقر في الاسماع فحديث الملائكة نسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه توريت موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة ع ففيه ما يكون من حادث واسماء من يملك الى ان يقوم الساعة واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا املاء رسول الله صلعم وخط علي بن ابي طالب ع فيه والله جميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة حتى ان فيه ارش الخدش ونصف الجلدة انتهى واما ما ذكره من ان حديث ابن مردويه لم يصح في الصحاح فمردود بما مر من ان الصحيح لا ينحصر فيما صح في كتب الصحاح المشهورة كيف وقد ذكر ابن الصلاح في مقدمته لاصول الحديث ان جملة ما في كتاب الصحيح للبخاري باسقاط المكررة اربعة آلاف حديث مع انه روي عنه انه كان يقول احفظ مائة الف حديث صحيح وكذا صحيح مسلم مع انه روي عنه انه كان يقول صحيح ومائتي الف حديث غير صحيح مع تداخل اكثر ما فيهما فكفى للمص سندا بابن مردويه فانه من اعاظم حفاظ اهل السنة وممن اثنوا عليه واشاروا ببنان التعظيم اليه قال المص

يلزم عدم شفقة النبي ... [illegible]

رفع الله درجة

رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم شفقة النبي صلى الله عليه وسلم على اهله واقاربه وخواصه فلا يعلمهم انهم لا يستحقون ان يطلبوا حقوق جميع المسلمين مع انه ع عظيم الشفقة على الاباعد حتى قال الله تع في حقه فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى قال الناصب خفضه الله تع اقول احكام الشرع يعلم من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين والقياس الجلي فهذه الاصول الاربعة يعطي الاحكام والسنة تعلم من روايات الصحابة ولا كل من الصحابة يروون جميع الاحكام بل كل طائفة من الاحكام رواها بعض الاصحاب والشفقة والرحمة يقتضي تمهيد احكام الشرع كما مهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لامته ولا فرق في الشفقة بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول الله صلعم بين القريب والبعيد فلا يلزم من عدم ذكر حكم من الاحكام لاقاربه عدم شفقته عليهم سيما ما يتعلق بحال بعد موته لانه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فما ترك شيئا من الشفقة والرحمة انتهى اقول كلامه هذا ايضا مشتمل على نظير ما سبق من التمحل والتموية والانحراف عن المقصود لان عدم الفرق في الشفقة انما يسلم في تبليغ الاحكام الشاملة لساير الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص بطائفة مخصوصة منهم ضرورة انه لا شفقة في ان يقول النبي صلعم حكم الجبيرة مثلا للصحيح الذي لا يحتاج الى معرفتها حين الخطاب ولا يقول ذلك لمن يحتاج اليه ويحضر مجلسه الشريف وبه كسر موضع الوضوء او الغسل واما ما ذكره من انه صلعم ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه مردود بانه كيف يكون النبي صلى الله عليه وسلم معذورا بذلك ولا يكون تاركا للشفقة على ورثته واهل بيته بل على ابي بكر وعمر مع ما وقع بينهم في ذلك من الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذي يعجز عن بيانها لسان التقرير منها رد شهادة علي ع وغضبها على ابي بكر وعمر بحيث لم تتكلم معهما الى ان ماتت ساخطة عليهما واوصت الى علي عليه السلام ان يدفنها ليلا حتى لا يحضر ابي بكر وعمر جنازتها الى غير ذلك من المفاسد المشيدة النطاق الممتدة الرواق فهل كان النبي صلعم يعلم ان ابا بكر سيبلغ ذلك الحكم الى ورثته ولم يعلم انهم لا يصدقون ابا بكر في ذلك الخبر الواحد المتهم ويتاذون ويضطربون ويقع بينهم السوء والبغضاء حتى يدعوه الشفقة على ان يبث فهم اليقين باعلام ذلك لهم وهل يشك ذلك على تقدير وقوعه صلوات الله الا تلبيس وتعمية حاشاه عن ذلك لا والله لو كان ذلك لبينه لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روى الحميدي المامور بالبيان من ربه وما كان ربك نسيا وبالله التوفيق قال المص رفع الله درجته ومنها ان ابا بكر حلف ان لا يغير ما كان على عهد

اخذ احكام الشرع بطريق الحق الثابت كتاب الله والسنة والاجماع المسلمين والقياس

مع جلالة قدره ومنها ايذاء فاطمة ع

رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين وكان ابو بكر
يقسم خمس النبي صلعم غير انه لم يكن يعطي قرابة رسول الله صلعم كما كان رسول الله صلعم
ليعطهم وهذا تغيير مع انه حلف ان لا يغير فلم لا غير مع فاطمة وبعع فيها
بعض حقوق بيننا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كتب عبد الله
بن العباس الى نجدة بن عامر الخدري في جواب كتابه وكتبت تسالني عن الخمس
لمن هو وانا نقول هو لنا وابى علينا قومنا ذلك انتهى **قال**
الناصب خفضه الله تعا اقول لم يثبت في الصحاح ان ابا بكر غير الخمس بل عمل فيه
ما عمل رسول الله صلعم كما رواه البخاري في صحيحه وان ذكر في الصحاح انه غير الخمس
فيعارضه هذا الحديث فلا يعتبر حكمه وهذا الحديث الذي حلف فيه ابو بكر ارجح
لانه موكد بالحلف وهو من قوله وذلك الحديث رووا عنه وهذا من اسباب
الترجيح لان الحلف بالفعل اذا كان قايلا به ارجح من رواية الفعل كما ذكر في التراجيح
انتهى **اقول** الجمع بين الصحيحين اليغ من الصحاح بل جميع بين اثنين من الصحاح
وقد سلم الناصب صحة ما فيه من اول الكتاب الى ههنا فلا وجه للاشعار
بانكار صحته ههنا واما ما ذكره من ترجيح الحديث الذي فيه الحلف فاني احلف
بالايمان المغلظه ان القول بترجيح ذلك غير موجود في كتب الاصول المتداولة
مع ان رواية الفعل ارجح من رواية القول والوعد والمثبت مقدم على النافي كما
تقرر في الاصول على ان ذكر المرجحات في كتب الاصول انما هو لان يرجح بها
المجتهد العمل بمدلول احد الحديثين المتعارضين لا لان الترجيح ينفي صحة مدلول احد
الحديثين كما يشعر به كلام الناصب مع انه لا تعارض ههنا اذ يمكن الجمع بان
حلف ابو بكر اولا المصلحة دفع فاطمة عا عن ميراثها ثم حنث واعطى كفارة
وخلص بزعمه عن الاثم غاية الامر انه لم يعلم ان مخالفة فاطمة عا موجبة للكفر ومخالفة
الحلف موجبة للكفارة ولكن هذا من جهالاته الطويلة الاذناب المنشورة في
روايات هذا الكتاب **قال المص** رفع الله درجته ومنها ان ابا بكر اغضب
فاطمة عليها السلام وانها هجرته ستة اشهر حتى ماتت واوصت ان لا يصلي
عليها وقد روى مسلم في صحيحه قال قال رسول الله صلعم ان فاطمة بضعة مني يوذيني
ما اذاها في موضعين وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال فاطمة بضعة مني فمن اغضبها لقد اغضبني وانه قال فاطمة سيدة نساء العالمين
وفيه ان رسول الله صلعم سار فاطمة فقال الا ترضين ان تكون سيدة نساء
المومنين او سيدة نساء هذه الامة فقالت واين مريم بنت عمران واسية امرأة
فرعون فقال مريم سيدة نساء عالمها واسية سيدة نساء عالمها وفي صحيح البخاري
عن عايشة ان محمدا صلى الله عليه وسلم قال يا فاطمة الا ترضين ان تكون سيدة

نساء المومنين وسيدة نساء هذه الامة وروى الثعلبي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال من آذى فاطمة او اغضبها فقد آذى اياه واغضبه وقد قال الله تعا ان الذين
يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ثم يشهدون
ويصححون ان ابا بكر اغضبها وآذاها وهجرته الى ان ماتت فاما ان يكون هذه الاحاديث
عندهم باطلة فيلزم كذبهم في شهاداتهم بصحتها او يطعنوا في القران وهو كفر
او ينسبوا ابا بكر الى ما لا يحل ولا يجوز انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعا اقول
قد ذكرنا فيما سبق ان الغضب قد يكون في حقوق الله تعا وهذا الغضب يتبعه
غضب الله تعا وقد يكون في الحقوق المتعلقه بالشخص وهذا لا يوجب غضب الله
الا ان يكون المغضب مبطلا ظالما في حق الغاضب وغضب فاطمة على ابي بكر
في بحث شرعي عمل فيه ابو بكر بمقتضى علمه في الحكم الشرعي فغضب عليها فاطمة
وهذا لا يوجب غضب الله الا ان يكون ابو بكر في حكمه ظالما مبطلا ولم يثبت
هذا فان قيل هذا عام في حقه الامة فان كل من غضب الله فالله يغضب
لغضبه فما فايدة تخصيصه بفاطمة واي منقبة يكون لفاطمة على هذا التقدير قلنا
في منقبة عظيمة لفاطمة وهو انه لم يغضب لنفسها بل انما يغضب لحقوق
الله تعا فالله دايما يغضب بغضبها وكذا رسول الله صلعم يغضب لغضبها ولكن
الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله تعا وهو قهر ينجر الى المعاداة
وغضب يحصل من المخالفة عدم مراقبة المغضوب عليه بحق الغاضب وعدم
مراعات خاطره وهذا في الحقيقة ليس بغضب بل هو تغير في الخاطر وتالم القلب
ولهذا اينتبعه الهجرة وكثيرا ما كان يغضب رسول الله صلعم على اصحابه مثل هذا
الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب حتى يدخل
في وعيد قوله تعا ان الذين يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة
ونحن نحكم بان غضب فاطمة لابي بكر كان تالم الخاطر وهذا لا يستدعي ان يتاذى
منه حاشاها عن يغضب على وزير ابيها وصاحبه في الغار والله تعا يجمع بينهم
ويرضى كلهم بفضله ورحمته والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الموحشة
التي يتالم بها المومن ويفرح عنها المنافق انتهى **اقول** وبالله التوفيق
لا يخفى ان التقسيم الذي ذكره الناصب سقيم ولغضب الله على صاحبه مقيم
وحيث رجع خلاصة كلامه السقيم الى ما ذكره في الجواب عن السوال المورد على نفسه
اخرا فلنتكلم عليه ونقول كيف استنبط من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم
في شان فاطمة عا مدحه اياها بانها لم يغضب لنفسها قط مع ان الناصب قد
اثبت قبيل ذلك غضبها عليها السلام لنفسها وكيف يصدق ما ذكره من ان الله تعا
دايما يغضب لغضبها مع انه قال ايضا ان غضب فاطمة عا في قضية فدك وامثالها

مما لا يوجب غضب الله تعالى ثم كيف يجتمع احتمال كونها عليها السلام كانت غاضبة لاجل
حق نفسها مع استنباط من الحديث الدلالة على انها عليها السلام انما يغضب لحقوق
الله تعالى لا لحقوق نفسها وهل هذا الا تناقض وتخليط صريح الجاه اليه ضيق
الخناق وتواتر الفواق واسخف من ذلك تفرقته ههنا بين غضبها عليها السلام
على ابي بكر وتالم قلبها منه ولو سلم نظرا الى انه ربما يفهم في العرف الطاري من
الغضب نحو استيلاء من صاحبه ولم يكن للفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام
بعد وفات النبي صلعم استيلاء على ابي بكر وغيره فقد وقع فيما مر من حديث البخاري
ان ايذاءها عليها السلام ايذاء للنبي صلى الله عليه وآله وسلم استيلاء على ابي بكر وغيره فقد وقع
فيما مر من حديث البخاري ان ايذاءها عليها السلام ايذاء للنبي صلعم ولا ريب في ان التاذي
وتالم القلب متساوقان ههنا كما لا يخفى فيتوجه غضب الله تعالى وسخطه وعقابه
الى ابي بكر من هذه الجهة ويصير الفرق المذكور لغوا محضا غير واقع لغضب الله تعالى عنه
واما ما ذكره ان كثيرا ما كان يغضب رسول الله صلعم على الصحابة مثل هذا الغضب
ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب فمردود بان الاستدعاء
والاقتضاء في تلك الصور ايضا كان ثابتا لكن المانع وهو عروض الرضا
بعد ذلك احال وجوده ضرورة ان وجود المعلول كما يتوقف على العلة
المقتضية يتوقف على رفع الموانع وتحقق الشرايط ولو فرض بقاء غضبه صلوات
الله عليه على بعض اصحابه من غير ان يعقبه رضاه لكان ذلك الصحابي
داخلا في الوعيد ايضا وقد علم بهذا فقد المماثلة بين غضب فاطمة عليها السلام
على ابي بكر وبين ما تمثل به الناصب من غضب النبي صلى الله عليه وآله وسلم
على احد من اصحابه مقرونا برضاه عنه لما عرفت من انه لم يحصل رضاء فاطمة عليها السلام
عن ابي بكر في مدة حيوتها وماتت ساخطة عليه وحسبك في ذلك ما روي
عن مولانا الرضا عليه السلام من ان رجلا من اولاد البرامكة عرض عليه وقال له ما تقول
في ابي بكر وعمر قال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
فالح السايل عليه في كشف الجواب فقال عليه السلام كانت لنا ام صالحة
ماتت وهي عليهما ساخطة ولم يأتنا بعد موتها انها رضيت عنهما انتهى

قال المصنف رفع الله درجته على ان عمر ذكر عن علي والعباس ذلك
روى البخاري ومسلم في صحيحهما قال عمر للعباس وعلي فلما توفي رسول الله
قال ابو بكر انا ولي رسول الله فجئتهما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك
ويطلب هذا ميراث امراته من ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله صلعم
لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم انه لصادق
بار راشد تابع للحق ثم توفي ابو بكر فقال عمر انا ولي رسول الله صلعم

دولى

وولي ابي بكر فرايتماني كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم اني لصادق بار راشد تابع
للحق فوليتها ثم جئت انت وهذا وانتما جميع وامركما واحد فقلتما ادفعها
الينا فلينظر العاقل الى هذا الحديث الذي في كتبهم الصحيحة كيف يجوز
لابي بكر ان يقول انا ولي رسول الله وكذا العمر مع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
مات وقد جعلهم من جملة رعايا اسامة بن زيد وكيف استجاز عمر ان يعبر عن
النبي صلعم بقوله للعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك مع ان الله تعالى كان
يخاطبه بصفاته مثل يا ايها النبي يا ايها الرسول يا ايها المزمل يا ايها المدثر ونادى
غيره من الانبياء باسمائهم وما ذكره باسمه الا في اربعة مواطن شهد له بالرسالة لضرورة
تخصصه وتعينه بالاسم كقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان
محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين برسول ياتي من بعدي
اسمه احمد محمد رسول الله والذين معه ثم ان الله تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول
كدعاء بعضكم بعضا ثم عبر عمر عن ابنته عليها السلام مع عظم شانها وشرف منزلتها
بقوله لامير المؤمنين عليه السلام ويطلب هذا ميراث امراته ثم ان وصف اعتقاد علي
والعباس في حقه وحق ابي بكر بانهما كاذبان آثمان غادران خائنان فان
كان اعتقاده فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر
وانهما لا يصلحان للخلافة وان لم يكن كذلك لزم ان يكون قد قال عنهما
بهتانا وزورا ان كان في اعتقاده مخطئا وان كان مصيبا لزم تطرق الذنب
الى علي والعباس حيث اعتقدا في ابي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف استصلحا
للامامة مع ان الله قد نزهه عن الكذب وقول الزور مع ان البخاري ومسلما
ذكرا في صحيحيهما ان قول عمر هذا لعلي وعباس كان بمحضر مالك بن اوس
وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وزبير وسعد لم يعتذر امير المؤمنين والعباس
عن هذا الاعتقاد الذي ذكره عمر ولا احد من الحاضرين اعتذر لابي بكر وعمر انتهى

قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اما قول عمر فقال ابو بكر انا
ولي رسول الله فكل من تولى الخلافة فهو ولي رسول الله والمراد بالولي ههنا
المتصرف في اموره بعده وهذا وصف الخليفة ولا يلزم ان يجعله رسول
الله صلعم وليه كما قدمنا في معنى الخلافة وكذا قول عمر واما جعل رسول
الله صلى الله عليه وسلم لهما من عسكر اسامة لا يقتضي ان يجعلهما رعيته
فمن امره صلعم ان يذهب الى عسكر في تحت راية لا يصير رعية لذلك الامير
الذي هو صاحب الراية وكان اصحاب رسول الله صلعم يذهبون تحت
الرايات في زمانه وبعده وذلك بامره فكانوا رعية لرسول الله صلعم لا لصاحب
الراية فان صاحب الراية ايضا من الرعايا وهذا الطعن في غاية السماجة واما

عمر لعباس يطلب ميراثك من ابن اخيك فهذا على طريق محاورات العرب
وهو يتضمن ذكر علة طلب الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه
وليس فيه اساءة ادب قطعا الا ترى ان عمر فى صدر الحديث قال
فلما توفى رسول الله فذكره بلقبه الشريف ثم ذكره فى عين هذا الكلام بما يفيد
علة طلب الميراث وليس فيه اصلا سوء ادب كما نقله ارباب المحاورات
وعمه ما ذكره باسمه فلم يقل ثم جئت تطلب ميراث محمد حتى يرد ما يقول
ويستدل به من الآيات وكذا قوله لعلى وجاء هذا يطلب ميراث امراته
فهو ذكر علة الارث والاولى ترك ذكر النساء باسمائهن فى محضر الرجال
فاستعمل الادب فى ترك ذكر فاطمة لا انه اساء الادب ثم ما ذكره من ان
اعتقاد على وعباس فيهما ان كان حقا لزم تطرق الذم الى ابى بكر وعمر وان كان
باطلا لزم تطرق الذم الى على والعباس فنقول هذا كلام ادخله هذا الكاذب فى
الحديث الصحيح من رواية البخارى فان الصحيح من الرواية ما ذكره البخارى فى
صحيحه ان عمر بن الخطاب قال ثم توفى النبى صلعم فقال ابو بكر فانا ولى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانتم حينئذ فاقبل على والعباس يذكران
ان ابا بكر فيه كما يقولان والله يعلم انه فيه لصادق بار راشد تابع للحق
ثم توفى الله ابا بكر فقلت انا ولى رسول الله صلعم وابى بكر فقبضته سنتين
من امارتى واعمل فيه بما عمل فيه رسول الله صلعم وابو بكر والله يعلم انى فيه
صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتما فى كلاما الحديث هذا لفظ الحديث
على ما نقله البخارى وليس فيه ما قال فرايتماه كاذبا غادرا خائنا حتى يحتاج
الى الاعتذار ولو سلم انه مروى فهذا كلام يعرفه الحاكم ويقوله على سبيل الفرض
والتقدير والزعم وامثال هذه كثيرة فى المحاورات ان الحاكم اذا حكم بما
لا يرضى به الخصم يقول انه يحسبنى ظالما او لست كذلك والمراد ان حكمى يقتضى
ان يكون زعمك فى هذا الآن الحكم لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب
بحالك ولم يرد حقيقة هذه النسبة ولهذا لم يعتذر على ولا العباس ولا احد
من الحاضرين وامثال هذه يعرفها ارباب المحاورات ولا يحملون هذا الكلام
البتة على ارادة اثبات هذا الاعتقاد لهم ومن توغل فى البغضاء والتعصب
يجعل من كل ذرة جبلا انتهى **اقول** قد دمرنا على ما قرره الناصب
فى معنى الخليفة سابقا وبينا ان استعمال الخليفة بالمعنى الذى ذكره خلف
باطل وانما يستعمل لغة وعرفا فيمن جعله غيره نائبا له فى اموره كما يرشد
اليه قوله تعالى انى جاعل فى الارض خليفة انى جاعلك للناس اماما اخلفنى هارون
فى قومى واشتقاق الخليفة من مجىء واحد خلف آخر لا ينافى اعتبار الخصوصية

الذى

المذكورة فى تمام معناها وهذا كالكتاب فانه ماخوذ من الكتب بمعنى الجمع
لكن معناه لغة وعرفا ما يجمع نقوشا مخصوصة على وجه مخصوص على ان الكلام
المصنف قدس سره ليس فى ان من لم يجعله الله ورسوله خليفة ليس بخليفة فان هذا
كلام يسلمه المصنف ههنا عن الخصم مماشاة معه وانما كلامه فى ان من كان بحال
جعله النبى صلعم مرة ومرتين رعية وتبعا لعبد من عبيده كيف حصل له لياقة
الخلافة وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة لولا ان غرضهم المكابرة والمعاندة
مع اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره ان جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابا بكر من عسكر اسامة لا يقتضى جعله رعية له آه ففيه ان الرعية من يجرى عليه
حكم غيره ممن فوقه وحكم صاحب العسكر جار على احادهم ولا ينافى هذا ان
يكون صاحب العسكر تابعا لمن فوقه الا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد
اقطاعا لبعض امرائه يقال لاهاليها انهم رعاياه وان صح ان يقال انهم يقال
ايضا انهم رعايا السلطان بالواسطة او بواسطة انه يمكنه التصرف فيهم بلا واسطة
والعرف حاكم على ذلك وهو الفيصل فان ابى فليرجع اليه ليعرف سماجة انكاره
ويؤيد ذلك الحديث المشهور الذى استدل به الحنفية على انه لا قطع فى سرقة احد
الزوجين عن الآخر وهو قوله صلعم الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ثم قالوا
فالامير الذى على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو
مسئول عنهم والمراة راعية على بعلها وولدها وهى مسئولة عن رعيته والرجل
راع على اهل بيته عنهم انتهى اما قوله ان قول عمر لعباس تطلب ميراثك من
ابن اخيك على طريق محاورات الى آخره فالصواب فيه ان يقول انه على العرب ٢
طريق محاورات اهل الجاهلية والا فجمهور من اسلم من العرب سيما اكابر
الصحابة الكرام الذين تادبوا فى صحبته عم باداب الله وحسن التهجى طلب
لم يكونوا جارين هذا المجرى خصوصا فى الاقوال الذى كان بلاغتهم داعية فيها
الى رعاية مقتضى الحال وتعظيم الله تعالى ونبيه عم فى المقال كما دل عليه رد النبى عم
على الذى خطب عنده واهمل تعظيم الانفراد بذكر الله تعالى فى فقرة من الكلام
حيث قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال
له بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فاذا كان دقة
الادب بهذه المرتبة كيف يصح من عمر عند ذكر النبى عم ترك الادب و
الاتيان باسلوب محاورة اجلاف العرب وهل كان فى كون عباس عم
رسول الله صلعم ووارثه فى الجملة وكونه صلعم ابن اخيه خفاء او كان فى وجه
مطالبة على عم الميراث فى ذلك المقام اشتباه حتى يحتاج الى القاء ذلك
الكلام المورث للملام وعلى تقدير تسليم الاحتياج اليه ما كان يضره ولا كلام

لو قرنه بالصلوة والسلام ولقد كفانا مؤنة دفع مكابرة الناصب في اصلاح كلام
عمر الذي افده الدهر كما نقله ياقوت الحموي في باب الصنعاء من كتاب
معجم البلدان عن عبد الرزاق بن همام الصنعاني شيخ احمد بن حنبل
وغيره من اكابر المحدثين حيث قال ثنا علي بن عبد الله بن المبارك الصنعاني
عن زيد بن المبارك انه قال كنا عند عبد الله فحدثنا بحديث معمر عن الزهري
عن مالك بن اوس الحدثان الطويل فلما قراء قول عمر لعلي والعباس
فجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وتطلب هذا ميراث
امرأته من ابيها قال لا يقول الا نوك رسول الله صلعم في صدر الحديث بقوله
قال رسول الله ففيه ان المص لم يقل ان عمر قط لم يتكلم في عمره بما فيه تعظيم
رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يلزم من ذلك عدم تكلمه عند ابتلائه
بشهادة ان محمدا رسول الله ايضا بل مراده انه عند خطاب علي وعباس
وفاطمة واستحقاقه لهم استخف بذكر رسول الله صلعم ايضا اتماما للاستخفاف
بهم والتعظيم السابق لا يوجب اصلاح الاستخفاف اللاحق كما عرفت
في اعتراضه صلعم على الخطيب وما الذي منعه عن توجيه الصلوة والسلام اليه عليه
الصلوة والسلام في بقية الكلام لولا عدم مبالاته بتعظيم النبي عليه السلام
مع وجوب الاكثار منها وعدم الغفلة عنها عند التعاظم ابي بكر وجماعة واستحبابها
عند آخرين واما قوله ان عمر ما ذكره باسمه حتى يرد ما يقول آه ففيه ان المص
لم يقل ان عمر ذكر النبي صلعم باسمه حتى يحارب بانكار ذلك بل قال ما حاصله
ان الله تعالى راعى تعظيم النبي صلعم الى غاية لم يذكره في اكثر الخطابات باسمه
بل ذكره بالقابه تعظيمات شانه وقد ذكره عمر في كلامه هذا من غير ان يعبر عنه
باللقب والنبي اخر يدل على تعظيمه وبالجملة التعظيم انما يحصل بترك
الاسم وايراد اللقب كما وقع في القران الكريم لا بتركهما جميعا كما فعله
عمر وايضا قد مران من محاسن الاداب عدم مخاطبة احد من احاد المؤمنين
سيما اكابرهم بتاء الخطاب وكافه وان يخاطب الواحد منهم بصيغة الجمع
ونحو قوله يا سيدي ويا قدوتي ولا يقول له انت كذا وقلت كذا او
فعلت كذا بل يقول انتم وقلتم وفعلتم وان لا يسميه في غيبته باسمه الا مقرونا
بما يشعر بتعظيمه وقد اخل عمر بجميع هذه الاداب بالنسبة الى النبي صلعم
والولي وعمه وسيدة النساء كما لا يخفى بل تعبيره عن علي عم بلفظة هذا صريح في ارادة
الاستخفاف والاستهجان كما بينه اهل اللسان واما ما ذكره من ان المص ادخل
في حديث البخاري قوله آتنا خاينا غادرا ففيه ان المص جمع لزيادة الاعتماد
بين ما رواه البخاري ومسلم كما صرح به وتلك الزيادة وان لم تكن في حديث البخاري

انتهى ولا يخفى ان معنى الا انوك
الاحمق فتامل واما ما ذكره من ان
عمر ما عبر عن رسول الله صلعم مه

فهي موجودة

فهي موجودة في حديث مسلم مفصلا ولولا ان الناصب علم ان تلك الزيادة
موجودة في رواية مسلم وعاند في نسبته ادخالها كذبا الى المص لكان الظاهر ان
يطلق في نسبة الادخال او يقول بانه ادخلها في روايتي البخاري ومسلم لا ان يقتصر
في نسبة ادخالها في رواية البخاري فقط فليراجع ولي الناصب الى صحيح مسلم
وجامع الاصول حتى يتبين صدق المقال عليه واما ما ذكره من ان الحاكم كثيرا ما يفرض
ويقول في كلامه على سبيل التقدير مثل ذلك من غير ارادة ثبوت ذلك فافتراء منه
على الحكام اذ المذكور في كتب الفقه من اداب الحكام والقضاة مع من يحضرهم
من المدعي والمدعى عليه والشاهد شاهد على خلاف ذلك فانهم كما منعوا الحاكم عن
اللين الذي لا يؤمن معه من جرءة الخصوم كذلك منعوه من العبوسة والانقباض
الذي يمنعهم عن طلاقة اللسان واللحن بالحجة فكيف يكون الحال مع تلك الاتهامات
والتقديرات الشنيعة واما قوله ولم يرد حقيقة هذه النسبة فلا محصل له سوى ان عمر
كان يتهمهما بذلك ويهددهما به والا فلا معنى لالقاء كلام لا يراد به معناه الحقيقي
ولا لازمه وحينئذ كان لكل منهما ان يعتذر عن الآخر ثم كيف لا يتوقع من عمر
ارادة حقيقة هذه النسبة مع ما علم من عداوته لاهل البيت وسوء ظنه بهم وهو الذي
منع ابا بكر عن دخوله وحده على علي عم عند استنكار علي عم وجوه الناس بفوت فاطمة ع
وطلبه ابا بكر في بيته وحده للمصالحة كراهة محضر عمر فقد روى مسلم انه قال عمر
لابي بكر حينئذ والله لا تدخل عليهم وحدك الحديث قال المص رفع الله درجته
وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلعم اراد ان يشتري موضع المسجد
من قوم بني النجار فوهبوه له وكان فيه نخل وقبور المشركين فقلع النخل وخرب
القبور وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم ومن المعلوم ان عايشة
لم يكن لها ولا لابيها دار بالمدينة ولا لاثرها واحد من اقاربها وادعت حجرة اسكنها
فيها رسول الله صلعم فسلمها ابوها اليها ولم يفعل كما فعل بفاطمة عليها السلام انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد ثبت ان رسول الله صلعم قد جعل
كل حجرة ملكا لصاحبتها الساكنة فيها من ازواجها وهذا امر كان مقررا في زمن رسول
الله صلعم في حال حيوته فلا يحتاج الى طلب البينة بعد الوفات بخلاف فدك
فانها كانت تحت يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم كساير اموال الفيء ولم يكن
في تصرف فاطمة فكان الواجب على ابي بكر طلب البينة بعد الوفات بخلافه
على انا اثبتنا قبل ان حديث دعوى فاطمة النحلة واقامة البينة لم يصح لانه
صح في البخاري ان فاطمة طلبها من ابي بكر ميراثا فلم يكن لها ان يطلبها نحلة وقد
صح الاول فسقط الثاني لانه غير مذكور في الصحاح والله اعلم وقد وجدت
في كتاب اعلام الحديث في شرح البخاري لابي سليمان الخطابي انه قال بلغني

عن سفيان ابن عيينة انه كان يقول لازواج النبي صلى الله عليه وسلم في معنى المعتدات
اذ كن لا يجوز لهن ان ينكحن ابدا فجرت لهن النفقة وتركت حجرهن لهن يسكنها
انتهى فعلى هذا فهو في حكم الملك انتهى **اقول** كون كل حجرة جعل ملكا
لواحدة من النساء دعوى مجردة لم يدل عليه سنة ولا خبر صحيح عن الصحابة الكرام
ويدل على خلافه وان الحجرة لم تكن ملكا لعايشة بل كان ميراثا قول ابن عباس
رضي الله عنه لعايشة في شعره المشهور حين توهمت انه يدفن ابا محمد الحسن ع
عند جده صلعم ومنعته من ان يجدد به صلعم عهدا او جاءت راكبة على بغلة
لذلك **شعر** تجملت تبغلت ولو عشت تفيلت ❊ لك التسع من الثمن و
بالكل تطمعت ❊ فلو كان البيت ملكا لعايشة لوقع قول ابن عباس لك
لك التسع من الثمن لغوا واما ادعاء فاطمة ع لنحلة فدك فقد بينا صحته
ولا منافات بين دعوى الميراث بعد دعوى النحلة استظهارا في المطلوب
وتبكيتا للخصم المعاند فتذكر واما ما ذكره من ان دعوى النحلة ليس بمذكور
في الصحاح فقد مر ان الصحيح ليس بمنحصر في المذكور فيما قصده من الصحاح بل الصحاح
يزيد على ما في تلك الصحاح بعدد الكسور والصحاح حتى نقل ابن كثير الشامي
واليافعي في تاريخيهما ان الحافظ الكبير ابن عقده كان يروي ماية الف حديث
في مناقب اهل البيت عليهم السلام غير ما كان يرويه في الابواب الاخر
من اضعاف ذلك وكل من البخاري ومسلم كان يروي ماية الف حديث
صحيح او ما يقرب منه مع ان ما في كتابيهما بعد حذف المكررات والمتداخلات
لا يبلغ سبعة الاف حديث واما ما نقله عن شرح البخاري من ازواج النبي صلعم
في معنى المعتدات فمتجه لكن عايشة ما اعتدت بعدته وخرجت عن عدة النبي صلعم
بما فعلته من النشوز والعصيان كما عرفت على ان ابقاء المعتدات في بيوت
الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره فان المعتدة الغير الرجعية
لا يستحق عندنا وعند فقهاء اهل السنة سكنى ولا نفقة ايضا وايضا لا نسلم
ان ما في حكم الشي حكمه حكم ذلك الشي بل الحكم بذلك تحكم **قال** الم
رفع الله درجته وخرجت عايشة الى علي ع فقاتل امير المومنين ومعلوم انها
عاصية بذلك اما اولا فلان الله تعالى قد نهاها عن الخروج وامرها بالاستقرار
في منزلها فهتكت حجاب الله تعالى ورسوله وتبرجت وسافرت في محفل عظيم
وجم غفير يزيد على ستة عشر الفا واما ثانيا فلانها ليست ولي الدم حتى يطالب
ولا لها حكم الخلافة فباي وجه خرجت للطلب واما ثالثا فلانها طلبته من
غير من عليه الحق لان امير المومنين لم يحضر قتله ولا امر به ولا داطا عليه وقد كرر
ذلك كثيرا واما رابعا فلانها كانت تحرص على قتل عثمان ويقول اقتلوا نعثلا

قتل الله نعثلا فلما بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام امير المومنين عليه السلام
بالخلافة اسندت القتل اليه وطالبته بدمه لبغضها له وعداوتها معه ع ثم مع ذلك
تبعها خلق عظيم وساعدها عليه جماعة كثيرة الوفا مضاعفة وفاطمة عليها السلام
لما جاءت يطالب بحق ارثها الذي جعله الله لها في كتابه العزيز وهي محقة فيه
لم يتبعها مخلوق ولم يساعدها بشر انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
قد سبق ان من خرج على علي في ايام خلافته فهو باغ والباغ عند الشافعي من
يخرج على الامام لشبهة وهولاء خرجوا على علي ع وهو الامام بشبهة ان في عسكره
قتلة عثمان لانهم كانوا يطلبون دم عثمان من علي وهذا الرجل فيما من الكلام
اثبت اعتراف علي بقتله عثمان وقد ابطلناه فما ذكره ههنا من تبرية علي من دم
عثمان مناقض لما ذكره هناك وما ذكر ان عايشة كانت عاصية فعند اصحاب
الشافعي ان البغي ليس اسم الذم ولا هو من العصيان بشيء لانه خروج بالشبهة
فصاحبه مجتهد مخطئ والمجتهد المخطئ ليس بعاص واما ما ذكر ان الله تعالى نهاها عن الخروج
فذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج والخروج بالتبرج كان
من داب نساء الجاهلية ان يتبرجن بالحلي فيخرجن لاراءة الزبرج والحلي للناس
فيطمع الناس فيهن هذا تبرج الجاهلية ولو كان الله تعالى امرهن بترك الخروج مطلقا
لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فالنهي مخصوص بالخروج بالتبرج
واما ما ذكر انها ليست ولي الدم حتى يطالب به ولا لها حكم الخلافة فجوابه انها خرجت
محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فخرجت تريد الاحتساب
واخطأت في هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون الحق مع علي وهي لم تكن عاصية للاجتهاد
اما قولها اقتلوا نعثلا فهذا شيء لم يصح في الصحاح وان صح فنعثل لم يكن من اسماء
عثمان وربما اراد شخصا آخر وما ذكر انها كانت عدوة لامير المومنين فهذا كذب وزور
باطل بل ذكر ارباب الاخبار ان بعد الفراغ عن وقعة جمل دخل علي على عايشة فقالت
عايشة والله ما كان بيني وبينك الا ما يكون بين المرءة واحمائها فقال امير المومنين
والله ما كانت الا هذا وهذا يدل على نفي العداوة بل هذا من مقاولات واحوال
يكون بين المرءة والاحماء ولا يسميه الناس عداوة واما ما ذكر ان عايشة ساعدها
الناس الكثير فالجواب انهم كانوا يطلبون بدم عثمان فتابعوه لان قتلة
عثمان كانوا في عسكر علي واما قوله ولم يساعد احد فاطمة فنقول لان دعوى
الارث والرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جر العساكر والمساعدة فان هذا دعوى
وبينة وجواب من الحاكم مع انا قد اثبتنا ان دعوى الفاطمة النحلة
واقامة البينة غير صحيحة انتهى **اقول** من المشهور المسطور في كتب
الجمهور ان عايشة وطلحة والزبير خرجوا من مكة الى البصرة ونهبوا بيت

مال المسلمين وقتلوا جمعا من عمال علي عليه السلام واخرجوا عامله عثمان ابن
حنيف الصحابي الانصاري رضا على الجهالة الشنيعة المذكورة في تلك
الكتب وكل ذلك مما يكذب قول الناصب انهم كانوا طالبين لقتلة عثمان
لظهور انه لو كان غرضهم ذلك دون اخذ الخلافة لوجب عليهم التوجه الى
المدينة وطلب القتلة من علي ع هناك وايضا كيف يتصور الاجتهاد مع
وجود الامام النايب عن النبي صلى الله عليه وسلم وكيف يتصور الاحتساب
في مطالبة دم واحد يحتاج الى ارتكاب اراقة دماء جمع من المسلمين من اصحاب
علي ع ونهب بيت المال في البصرة او لا ثم الاصرار في ذلك حتى يهلك الوف
منهم وايضا قد ناقض الناصب نفسه فيما قاله سابقا عند ما ذكره المص في الحديث
الرابع عشر المنقول عن مسند احمد بن حنبل حيث قال ان البغاة كانوا يؤلون
القران ويدعون الخلافة لانفسهم وقاتلهم امير المومنين ع انتهى ثم كيف
يكون محاربوا علي ع مخطئين غير عاصين مع ورود الحديث المشهور بين الجمهور
من قوله ص يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغيره مما ورد بمعناه وايضا ما الفرق
بين بني حنيفة الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لشبهة ان الزكوة مما يجب دفعه
بعد النبي ص الى احد يقسمه الى الفقراء وانما علينا ان نقسمه على فقرائنا قومنا او لشبهة
عدم استحقاق ابي بكر للخلافة على اختلاف القولين وبين اصحاب الجمل
الذين خرجوا على علي ع باحدى الشبهتين الاخيرتين حتى يسمى الاول مرتدا
عاصيا دون الثاني مع ان مالك بن نويرة رئيس بني حنيفة كان صحابيا
ايضا وقد اظهر عمر بان خالدا قد قتله وقومه بغير حق وبالغ على ابي بكر في
الاقتصاص عن خالد ورد على بقية قومه اساراهم في ايام خلافته وهل فارق
بين الطائفتين سوى ان بني حنيفة كانوا من احباء علي ع على ما روي واصحاب
الجمل من اعدائه واما قوله ان ذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج فمردود بان
بان الله تعالى امرهن اولا بالسكون في بيوتهن بقوله قرن في بيوتكن ثم
عطف على ذلك النهي على التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو اظهار الزينة
لا الخروج مع اظهار الزينة لا الخروج فاين في كلامه تعالى لفظ الخروج حتى يخص
بما يكون مع اظهار الزينة والتبرج واظهار الزينة لا يلزم الخروج لجواز اظهارها
على الاجنبي الداخل في البيت ومن سطح البيت على المارة كما لا يخفى واما ما ذكره
من انه تعالى لو كان امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج من الحج فقد نفر
مع النبي صلعم وكانوا معه صلعم في السفر في حكم قرارهن في بيوتهن واما بعده صلعم
فنلتزم حرمة خروجهن للحج المستحب واما حضور الجماعة في المسجد فلم يرو احد
ان نساء النبي صلى الله عليه وسلم خرجن ايام حياته او بعد وفاته للصلوة جماعة

الخروج للحج والجماعة غير ممنوع بل ما وجب عليهن صح

بل المروي انهن كن تصلين في بيوتهن بصلوة النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد
واما ما ذكره من ان عائشة خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا
حرمة الاسلام فقد مر منا ما يرشدك الى حرمة هذا الاحتساب وانها كانت
احق باحتساب نفسها في خروجها من بيتها الذي امرها الله بالقرار فيه وهتكها حرمة
النبي عليه السلام بل ساير اهل الاسلام بركوبها على قلوص راحلة من مرحلة الى
مرحلة ومن منهل الى منهل كما شنع به عليها ام سلمة رضي الله عنها ومن تتمة ما شنعت
به عليها قولها لو اتيت الذي اتيت ثم قيل لي ادخلي الجنة لاستحييت من رسول الله صلعم
وقد اخرج البخاري في صحيحه ما سيذكره المص من قول النبي صلعم الفتنة تخرج من ههنا
ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان واشار الى مسكن عائشة واخرج ابو نعيم في كتاب
الفتن وابن مسكويه في كتاب تجارب الامم وابن قتيبة في كتاب السياسة
والامامة انه لما انتهى عسكر عائشة الى ماء الحوأب في بعض الطريق نبحها كلاب
الحوأب فقالت لمحمد بن طلحة اي ماء هذا قال هذا ماء الحوأب قالت فما اراني
الا راجعة قال ولم قالت سمعت رسول الله صلعم يقول لنسائه كاني باحداكن
قد نبحها كلاب الحوأب فاياك ان تكوني انت يا حميراء انتهى ومع ظهور خطائها
وعصيانها من هذه القضية قد عاقها عن الرجوع شدة معاداتها لعلي ع والتماس
من كان معه من رؤساء الجمل سيما ابن اختها عبد الله بن الزبير اللعين المجبول
على عداوة اهل البيت الطاهرين حتى روي عنه انه ترك ايام خلافته الناقصة
الصلوة على النبي صلوات الله عليه واله فلما انكروا عليه ذلك اجاب بان له
اهيل سوء اذا ذكروا باسمه شمخوا بانوفهم وبالجملة بعد ظهور خطاء اجتهادها عليها
من قضية كلاب الحوأب كيف حل لها الاصرار على ذلك وكيف جاز الاعتذار
عن قبلها بانها اخطأت في الاجتهاد غير عاصية فيه واما ما ذكره من ان قولها
اقتلوا نعثلا شيء لم يصح في الصحاح ففيه ما مر مرارا من ان الصحيح غير منحصر فيما
تضمنه كتب الصحاح المتداولة وهذا مما روي في جميع ما رأينا من التواريخ والسير
المعتبرة قال ابن قتيبة وذكروا ان عائشة اتاها خبر بيعة علي ع وكانت خارجة
عن المدينة فقيل لها قتل عثمان وبايع الناس عليا فقالت ما كنت ابالي
ان تقع السماء على الارض قتل والله مظلوما وانا طالب بدمه فقال لها عبيد
ان اول من طعن عليه واطمع الناس فيه لانت ولقد قلت اقتلوا نعثلا
فقد فجر فقالت عائشة قد والله قلت وقال الناس فقال عبيد شعر
منك البداة ومنك الغير ٭ ومنك الرياح ومنك المطر ٭ وانت امرت بقتل الامام
وقلت لنا انه قد فجر ٭ فهبنا اطعناك في قتله ٭ وقاتله عندنا من امر ٭
قال ولما اتى عائشة خبر اهل الشام انهم ردوا بيعة علي ع وابوا ان يبايعوه

امرت فعمل لها هودج من حديد وجعل فيها موضع بعينها ثم خرجت ومعها طلحة
والزبير وعبد الله بن الزبير ومحمد بن طلحة انتهى واما قوله ان نعثل لم يكن من
اسماء عثمان فلاينافي تعبيرها عن عثمان بذلك ازراءً له لما روي ان نعثل
كان اسم يهودي رذل شبيه بعثمان في اللحية وبعض آخر من شمايله فكانت
تسميته بذلك ازراء واهانة له وقد صرح بذلك الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين
الفيروزابادي في كتاب القاموس حيث قال النعثل كجعفر الشيخ الاحمق ويهودي
كان بالمدينة ورجل لحياني كان يشبه به عثمان اذا نيل منه انتهى واما انكار
الناصب لعداوة عايشة بالنسبة الى امير المومنين ع فمن قبيل انكار نفسه لذلك
مع ظهورها على صفحات تاليفه وفلتات لسان قلمه وكيف ينكر ذلك مع
ما قد رويناه سابقا من قولها اني اكره دخول المدينة ولعلي فيها سلطان وقولها
عند تكلمها مع ابن عباس بعد انقضاء حرب الجمل نافيه لكون علي عليه السلم
امير المومنين ان امير المومنين كان عمر ونفرها عن التصريح باسم علي ع في نقيض
الاخبار الذي رواه عنها البخاري ومسلم والتعبير عنه ع برجل الى غير ذلك وقد ظهر
بذلك ان ما نقله عن عايشة من استعذارها عن علي ع بعد حرب الجمل انما صدر
عنها على وجه النفاق ويحتمل ان يكون عايشة صادقة فيما ذكرنا من انه لم يكن
بينها وبين علي ع من العداوة الا ما يكون بين المرءة واحمائها وهذا لا ينفي
العداوة المحرمة فان من الامثال السائرة ان العداوة بين القبيلة كالنار
في القصيل فكيف بين المرء واحمائها فانها ينبغي ان يكون كالحديدة المحماة
واما ما ذكره من ان الناصب انما لم يساعدوا فاطمة لان دعوى الارث
الرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جر العساكر ففيه ان اخذ فدك عن فاطمة كان ظلما
صريحا وغصبا فضيحا لما قد مر مرارا من انها كانت في تصرفها ع من زمان النبي
صلى الله عليه وسلم فاخرجوا وكيلها عنها وطلبوا البينة على ذلك بخلاف
ما امر الله تع من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر وانما تكلفت عليها السلام
اقامة البينة على ذلك في محضر ابي بكر لظنها انه ربما يستحيي عند ذلك عن
الاصرار فيما قصده من الغصب والظلم والا فقد كانت القضية من قبيل ما قيل
مصرع: فيك الخصام وانت الخصم والحكم ۞ وكانت لايقة بجر العساكر لاجلها
لو وجدت عليها السلام على ذلك اعوانا وانصارا كما ان العايشة الغازية
المحتسبة جرت على حاكم زمانه وهو علي ع عسكرا لظنها انه اخل في حكم قتلة عثمان
مع عدم كونها ولية الدم فافهم قال المص رفع الله درجته ثم انها
جعلت بيت رسول الله صلعم مقبرة لابيها ولعمر وهما اجنبيان عن النبي
صلى الله عليه وسلم فان كان هذا البيت ميراثا فكان من الواجب

استيذان جميع الورثة وان كان صدقة للمسلمين فكان يجب استيذانهم
وان كان ملكا كذبهم ما تقدم من انها لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار
بالمدينة وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلعم قال ما بين
بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة وروى الطبري في تاريخه ان النبي صلعم
قال اذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني على سريري في بيتي هذا على شفير قبري
انتهى قال الناصب خفضه الله تعا قد سبق ان البيت كانت لعايشة
بتمليك رسول الله صلى الله عليه وسلم اياها واما نسبة رسول الله صلعم البيت
الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه ومضجعه وعا[illegible] ومن
لا يفارق بين المرء والزوجة ولكل منهما نسبة البيت الى نفسهما وليس بين
والزوجة في البيت والمسكن افتراق واستقلال ولكل واحد منهما ان يقول
بيتي واما قولهم ان عايشة لم يكن لها بيت ولا دار فالمراد غير هذه الدار التي ملكها
رسول الله صلعم ثم نقول لو لم يكن البيت لها لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المومنين
في ايام خلافته سيما بعد ما قاتلها وغلب عليها والا لكان مقصرا في حق بيت
المال ان كان صدقة او في حق اولاده ان كان ميراثا ولكان ينبغي ان ينبش
ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة ثم ان ازواج النبي صلعم قد تصرفوا
في بيوتهن في حياتهن تصرف الملاك ثم بعدهن تصرف الورثة حتى اشتراها
(فيها تصرف الملاك)
عمر بن عبد العزيز ايام وليد بن عبد الملك وجعلها من المسجد ولو كان
البيت لرسول الله صلعم لكان عمر بن عبد العزيز يردها الى اولاد فاطمة
ويشتري منهم كما زعموا انه عمل في فدك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات
من باب الهذيانات انتهى اقول قد مر منا ان دعوى تمليك
النبي صلعم البيت لعايشة دعوى مجردة تفرد بها الناصب ولا يعجز عنها
احد اذا لم يرو عن ذلك ورع او حياء مع انها مردودة بما ذكرناه ثمه من الشعر
المشهور عن ابن عباس رضي الله عنه واما ما ذكره من ان نسبة رسول الله
صلى الله عليه وسلم البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه
ومضجعه آه ففيه ان ذلك ارتكاب للتجوز وهو خلاف الاصل لما تقرر
من ان الاصل في الاطلاق الحقيقة حتى يقوم القرينة الدالة على ارادة خلافه
وقد عرفت ان دعوى التمليك مجردة عن الدليل فلا يصير بمجردها ثابتة
بلا قرينة ولا دليل فبقي ان يكون ميراثا كما ادعاه اهل البيت عليهم السلم
او صدقة كما ادعاه ابو بكر فعلى الاول كان الواجب استيذان الورثة في دفن
ابو بكر وعمر كما ذكره المص وعلى الثاني يلزم ان لا يصلح تلك البيت مدفنا
رسول الله صلعم وكان حراما عليه الدفن فيها فلا بد من ان ذهبوا بالنبي صلعم

اوالى ارض مقدسة اخرى وح لايكون قولهم انهما ضجيعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
مدحا لهما مع ان مجرد المضاجعة والمعانقة بدون المناسبة المعنوية لايوجب
نفعا ولافخرا كما ان ابو محمد صلعم كانا حاملين لنور النبوة ونام فى حجرهما وحجر
مرضعة حليمة السعدية وكانوا ثلاثتهم كافرين بزعم الخصم وكذا آسية
بنت مزاحم كانت ضجيع فرعون مع ظهور كفر فرعون ولا اقل ان يكون ذلك
من باب قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله
العذاب واما ما ذكره من انه لو لم يكن البيت لعايشة لكان ينبغى ان ينتزعه
عنها امير المؤمنين فى ايام خلافته ولكان ينبغى ان ينبش ابابكر وعمر لانهما
دفنا فى الارض المغصوبة فالجواب عنه ما اجبنا به سابقا عن ايراد الناصب بعدم
تصرفه عليه السلام لفدك فى ايام خلافته وكذا الكلام فى عدم نبشه ابابكر وعمر فنذكر
على انه عليه السلام ربما رام فى تركهما فى الارض المغصوبة تضعيف عذابهما لما روى البخارى
عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخذ من
الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة الى سبع ارضين وفى رواية انه قال صلعم
من غصب من الارض شبرا بغير حق طوق بها سبعة ارضين وقال محمد بن حبيب
الضبى رحمه الله فى قصيدة له يمدح فيها مولانا الرضا عليه السلام ويشير به الى ما فى جوار قبره
الشريف من قبر هارون العباسى الكثيف شعر قبران فى طوس الهدى فى
واحد ❊ والغى فى لحد يراه ضرام ❊ قبران مقترنان هذا ترعة ❊ جنوبه فيها برد دوام
وكذاك ذلك من جهنم حفرة ❊ فيها تجدد للغوى هيام ❊ قرب الغوى من الزكى
مضاعف ❊ لعذابه ولانفه الارغام ❊ ان يدن منه فانه لمباعد ❊ وعليه من خلع
العذاب ركام ❊ وكذاك ليس يضرك الرجس الذى ❊ يدنيه منك جنادل ورخام
لابل يريك عليه اعظم حسرة ❊ اذ انت تكرم واللعين يسام ❊ سوء العذاب مضاعف
تجرى به ❊ الساعات والايام والاعوام ❊ واما ما ذكره من اشتراء عمر بن عبد العزيز
بعض تلك البيوت عن ورثة بعض الازواج فعلى تقدير صحته لا يصير حجة علينا
لانه ايضا من الشجرة الملعونة الغاصبة للخلافة مع انه يجوز على تقدير كونها مملوكة
كما يدعيه الخصم ان يكون من تقدم عمر بن عبد العزيز من غاصبى الخلافة
قد اعطى بعض تلك البيوت لبعض الازواج او لبعض ورثتهن من باب
المصالح كما ذكره الناصب سابقا فى باب بنى صهيب من انه يجوز ان يكون
اعطاهم مروان بيتين وحجرة من بيوت النبى صلى الله عليه وسلم من باب
المصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز لانه صار ملك من اخذه من باب المصالح
فلا ينافى كون ذلك ملك النبى صلعم فى ايام حياته كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه
ودمرنا به على هفوات الناصب ان نسبته للمصر الى الهذيان من قبيل نسبة

خليفة الثانى كلام النبى صلى الله عليه وسلم الى الهذيان والله المستعان
قال المصنف رفع الله درجته روى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين عن عايشة قالت
ما غرت على احد من نساء النبى صلعم مثل ما غرت على خديجة وما رأيتها قط ولكن
كان يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها فى صدايق خديجة
فربما قلت له كان لم يكن فى الدنيا امرأة الا خديجة فيقول انها كانت وكانت
وكان لى منها ولد قالت عايشة وامره ربه او جبرئيل ان يبشرها ان خديجة
لها بيت فى الجنة من القصب واجمع المسلمون على ان خديجة من اهل الجنة وعايشة
قاتلت امير المؤمنين عليه السلام بعد الاجماع على امامته وقتل بسببها نحو من ستة عشر الفا
صحابى وغيره من المسلمين وافشت سر رسول الله صلعم كما حكاه الله تعالى
وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين ان عمر خليفة ابيها شهد عليها بذلك
ونقل الغزالى سوء صحبتها لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان اباها
ابو بكر دخل يوما على النبى صلعم وقد وقع منها فى حق النبى صلعم امر مكروه فكلفه
النبى صلعم ان يسمع ما جرى ويدخل بينهما فقال لها رسول الله صلعم تكلمين
او اتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل الا حقا فلينظر العاقل الى هذا الجواب
وهل كان عنده صلعم الا الحق وينظر فى الفرق بين خديجة وعايشة وقد انكر
الحافظ من اهل السنة فى كتاب الانصاف غاية الانكار على من يساوى
عايشة بخديجة او يفضلها عليها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول اما فضايل خديجة فهى كثيرة لا تحصى ووصفها رسول الله صلعم
وقال ان لخديجة بيت فى الجنة من القصب لا فيها صخب ولا نصب و
مساعيها فى خدمة رسول الله صلعم كثيرة وهكذا الكل واحدة من ازواج النبى
فضيلة وليس لنا ولا امثالنا ان يدخل فى الفرق بين ازواج النبى صلعم وما كان
لنا ان نتكلم فى شأنهن بما يشبه طعنا او قدحا فان كل هذا يرجع الى عرض
رسول الله صلعم والتعرض لحرمه وهتك سترهن بعد السنين المتطاولة وكل
هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا واما ذكر من افشاء سر رسول الله صلعم فهذا
منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فان الاجماع منهم
على ان رسول الله صلعم دخل فى بيت حفصة بمارية القبطية فغارت حفصة
فحرمها على نفسه مراعاة لخاطر حفصة واستكتمه السر فافشت عند عايشة
واما ما ذكر من الغزالى ان عايشة قالت لرسول الله صلعم تكلم ولا تقل الا
حقا فان عايشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله صلعم لم يقل الا حقا
ولكن هذا كلام يعرض للنساء عند مجادلة الرجل فتقوله من الغيرة ولم يذكر
تتمة الحديث انها لما قالت هذا الكلام ضربها ابو بكر وقال انت القائلين لرسول الله

وهذا وهل يقول هو غير الحق فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لابى بكر
دعهما فعلم ان رسول الله صلعم كان يعلم ان هذا الكلام منه من فرط الغيرة و
من كلام مباحثات النساء مع الرجال لا انها ذكرها معتقدة ان رسول الله صلعم
قد يقول غير الحق واما التفضيل بين عائشة وخديجة فليس يتعلق بشيء من
امور الدين والله اعلم بحقيقته انتهى **اقول** الكل مدخول معلول اما
ماذكره من انه ليس لنا ولامثالنا ان يدخل فى الفرق بين ازواج الرسول صلعم
فمصروف بان منا قص لتوغلهم فى اثبات افضلية ابى بكر عن النبى صلعم
[illegible] به مع كونه ملحقا بالمحال ولاثباتهم افضلية الانبياء عن الملئكة
[illegible] مع عدم تعلق له بالدين فليكن هذا ايض من هذا القبيل واما
ماذكره من ان افشاء سر رسول الله صلعم منسوب الى حفصة بلا خلاف بين
المفسرين والمحدثين فلا ينافى مشاركة عائشة معها كما صرحوا به ايض واما تخصيص
المص الكلام ههنا بعائشة لكون المقام مقصورا فى ذكر احوالها دون حفصة والا
فافشاء السر قد وقع منهما كما نطق به الاية والرواية فقد روى ان رسول الله صلعم
خلا بمارية القبطية فى يوم عائشة وعلمت بذلك حفصة فقال لها اكتمى على
وقد حرمت مارية على نفسى واخبرها انه يملك من بعده ابو بكر وعمر فاخبرتها
بذلك وان تكتمها فلم تكتم واعلمت عائشة الخبر وحدثت كل منهما اباها
بذلك فاطلع الله تعم نبيه صلى الله عليه وسلم فطلقهما واعتزل نسائه ومكث
تسعا وعشرين ليلة فى بيت مارية والاشتراك حفصة وعائشة فى ذلك
قال الله تعم توبيخا لهما ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اى فقد وجد منكما
ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن اخلاص رسول الله صلى الله عليه وسلم
من حب ما يحبه وبغض ما يكرهه هذا وربما يتوهم الناظر فيما رويناه من اخبار
النبى صلعم لحفصة ان ابا بكر وعمر يملك بعده ان ذلك ناظرا الى الخلافة
فقد ثبت النص على خلافتهما وتم الحديث لاهل السنة فنقول لاكل سوداء
تمرة ولاكل حمراء جمرة فان النظر نظران نظر بادى نظر تحقيق وسداد والنظر
البادى كثيرا ما يخطى فى المبادى والله الهادى فلبينا ان الغطى اولا ان الملك
مقابل للخلافة والامامة فى لسان الشرع كما ورد فى الحديث من ان الخلافة
بعدى ثلثين سنة ثم يكون بعد ذلك الملك وهذا الحديث ذكره ابن الحجر
المتاخر فى صواعقه وقال انه اخرجه احمد عن سفينة واخرجه ايض اصحاب السنن
وصححه ابن حبان وغيره انتهى وايض لو كان المراد به الخلافة الثابتة من الله تعم
ورسوله لاظهرها النبى صلعم قبل ذلك لابى بكر وعمر وقررها بعده لهما
مع انه لم يتحقق شيء من ذلك اتفاقا وايض لو كان المراد بها الخلافة لاحتج

ذكرناه

ابوبکر

ابو بكر يوم السقيفة او احد من متاخرى اهل السنة الذين تكلفوا لاثبات النص
له بالادلة الواهية سيما هذا الناصب الغريق المتمسك بكل حشيش ثم ذلك
اخبار عما قضى الله تعم به من الحكم الكونى دون التكليف التشريعى فلا يلزم تعلق
ارادة الله تعم بتسليطهما للملك بعد النبى صلى الله عليه وسلم ليكونا مطيعين لله فى
فى ذلك بل يكون ذلك نظير الملك والسلطنة الحاصلة لفرعون ونمرود وشداد
وساير المتغلبين المستولين على البلاد والعباد يدل على ذلك ما ذكره فى
مناقب العشرة من كتاب المشكوة رواية عن احمد انه قال النبى صلى الله
عليه واله وسلم فى جملة حديث سالوا منه صلعم عمن يجعل اميرا بعده وان تؤمروا
عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم انتهى
ووجه الدلالة انه صلعم اخبر ان عليا عم يستحق الخلافة وانه صلعم راض بذلك
مريد له لكن القوم لا يفعلون ذلك ولا يرضون به عنادا ولدادا واما ما ذكره
من ان عائشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يقول الا الحق فيلزم منه كونها اعلم وافضل من عمر حيث لم يعلم ان النبى صلعم
كذلك ونسب بعض اقواله صلعم الى الهجر والهذيان كما مر وايض المرءة التى
تكون من اعلم الناس بجلالة قدر رسول الله صلعم لا ينبغى منها ان تجادله كما
تجادل عوام النساء ازواجهن وكان عليها ان يعلم حرمة مجادلتها مع النبى
صلى الله عليه وسلم وان اثمها وعذابها ضعفين كما نطق به القران واذ لم يعلم
ذلك وظهر منها ما دل على مساواتها فى الجهل مع النساء العوام السوقية
دل على ان عذر الناصب مما لا يبيض وجهه ولا وجهها وبهذا ظهر ان ما صدر
عن عائشة من الكلام انما صدر عن فرط الجهل والحماقة ولعل الناصب تعظيما
لها عبر عن حماقتها بالغيرة والا لم يكن للغيرة فى تلك القصة التى رواها الغزالى
مدخل وانما كان موجب الغيرة فى قصة مارية فظهر ان اعراض النبى صلعم
عنها اخرا كان امتثالا لقوله تعم فاعرض عن الجاهلين لا لما توهمه الناصب
الجاهل اللعين واما ما ذكره من ان التفضيل بين عائشة وخديجة لا يتعلق
بشيء من امور الدين فقد مر جوابه اولا وقد اشار الناصب فى كلامه الى تفضيل
عائشة على خديجة بالتقديم الذكرى وليس ذلك الا لان خديجة كانت
مخلصة للنبى صلعم وام فاطمة عم وعائشة كانت عدوة لهما ولعلى عليهما السلم
قال المص رفع الله درجته وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين ان ابن
الزبير دخل على عائشة فى مرضها فقالت له انى قاتلت فلانا وسميت المقاتل
برجل قاتلته عليه وقال لوددت انى كنت نسيا منسيا وفيه عن عائشة ان النبى صلعم
كان يمكث عند زينب بنت جحش فشرب عندها عسلا فاليت انا وحفصة

اينا ما دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلتقل له اني اجد منك ريح مغافير
اكلت مغافير فدخل على احديهما فقالت له ذلك فقال بل شربت عسلا
عند زينب بنت جحش ولن اعود له فنزل لم تحرم ما احل الله لك ان تتوبا
الى الله لعائشة وحفصة فقد صغت قلوبكما واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا
لقوله بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه وقال ابراهيم بن موسى عن هشام
ولن اعود له وقد حلفت فلا تخبري بذلك احدا وهذا يدل على بغضها في الغاية
و[...] والله لتنتهين عائشة او لاحجرن عليها ولم ينكر عليه احد وهو
[...]ى اركابها ما ليس بسائغ وفيه عن ابن عباس قال لو كنت اقربها لم تنجني
عائشة او ادخل عليها لما اتيتها حتى تشفهني وهذا يدل على استحقاقها الهجر
وفيه عن نافع عن ابن عمر قال قام النبي صلى الله عليه وسلم خطيبا فاشار
الى نحو مسكن عائشة وقال ههنا الفتنة ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان
وفيه قال خرج النبي من بيت عائشة وقال رأس الكفر من ههنا من حيث
يطلع قرن الشيطان انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول
ما روي عن عائشة انها قالت لني قاتلت فلانا فهذا اعتراف منها وندامة
على الخروج وهذا يدل على منقبتها وانها رجعت وندمت في حياتها من الخروج
فان كان الخروج ذنبا فقد صحت توبتها عنه والا فلا عليها شيء من الخروج
لانها عملت بالاجتهاد واما ما ذكر من حديث العسل فكان هذا من باب
غيرة النساء بعضهن على بعض وهل يؤاخذن بها وان حمل الستر الذي افشاها
النساء على شرب العسل فبعيد ولم يذكره المفسرون نعم ذكروا ذلك الحديث
في هذا المبحث بل حملوه على وقوع رسول الله صلعم على مارية في بيت حفصة
كما ذكرنا واما قوله فهذا يدل على بغضها في الغاية فهذا مخالف لما علم بالضرورة
من الدين وهو ان رسول الله صلعم يحب عائشة حبا شديدا ولا يحب احدا
من النساء مثل حبه وهذا معلوم من ضرورات الاخبار الدينية فكيف يثبت
انه صلعم يبغضها واما قول ابن الزبير لاحجرن عليها فهذا يدل على غاية كرمها
وعطائها حتى ان ابن الزبير قصد حجرها لكثرة عطاياها وبسط يدها في العطية
وقد انكرت عائشة على قوله حتى هجرته واما قوله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اشار الى حجرة عائشة وقال ههنا الفتنة مما اجهله بمعاني الاحاديث
وما ارزمه في تلقي معاني الاخبار كانت حجرة عائشة في جانب الشرق
من المنبر واشار رسول الله صلعم الى الشرق كما يعتبره في الاحاديث وهو
ان رسول الله صلعم اشار الى الشرق وقد فسره رسول الله صلعم بقوله حيث
يطلع قرن الشيطان والمراد منه المشرق لانه جاء في الحديث اخر ان الشمس

تطلع

حدثت ان عبد الله بن الزبير
قال في بيع او عطاء اعطيته عائشة ام

تطلع تطلع بين قرني الشيطان والمراد منه فبهذا فسر رسول الله صلعم اشارته
وانه يريد جانب المشرق ولو كان المراد حجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم
التي كانت لعائشة فكيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرته المقدسة
والحال ان رسول الله صلعم يطلع من الحجرة وهذا غاية الجرأة الموجبة لصحة تكفير
ابن المطهر النجس واني لابن المطهر اساءة الادب لاهل حرم رسول الله صلعم
والتكلم فيهم وهل هذا الا جرأة على الله ورسوله وقد قال رسول الله صلعم يوم
الافك من يعذرني فيمن آذاني في اهل بيتي وهذا الرجل يؤذي رسول الله صلعم
وقد قال رسول الله صلعم في شان عائشة ذلك اليوم على المنبر ومات
على اهل الاخير ثم ابن المطهر جاء في اخر الزمان واثبت في اهل بيت رسول
الله صلعم الشر والفساد وسمى بيت رسول الله صلعم محل قبره المكرم مطلع
قرن الشيطان وجزاء هذا ان احدا من ملوك الاسلام يعمد الى قبر
ابن المطهر فيخرجه من حفرته ويحرقه فهناك مطلع قرن الشيطان ومغرب
لعنة الرحمن انتهى **اقول** طعن المص على عائشة ههنا انما هو
لتعبيرها عن علي عم بقوله فلان دون ان يذكر لقبه الشريف او اسمه
السامي مقرونا بالتعظيم ويظهر من سوء ادبها التعبير ان قولها لوددت
اني كنت نسيا منسيا ليكن ندامة منها على الخروج في حرب الجمل كما توهمه
الناصب بل كان تاسفا على عدم ظفرها فيه مشيرا الى تقصير عبد الله و
ابيه الزبير في الحرب يؤيد ذلك ما روي عن بهلول رحمه الله انه مر على جماعة
يذاكرون الحديث ويروون عن عائشة انها قالت لو ادركت ليلة
القدر لما سالت ربي الا العفو والعافية فقال بهلول والظفر على علي
بن ابي طالب يعني ان الظفر على علي بن ابي طالب عم كان من اهم مسئولات
عائشة فكان ينبغي ان يضمه ههنا على ما قصد سؤاله من العفو والعافية ويدل
عليه ايضا ما مر من تعبيرها ايضا عن علي عم برجل او بثالث فتذكروا كون خروجها
ذنبا وعصيانا واثما كبيرا فقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريرا واما ما ظنه من
صحة توبة عائشة فسقيم جدا لان توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج
من البيت والحرب بل يتوقف على التقصي عما اراقتها من دماء المهاجرين
والانصار وما نهبت من بيت مال المسلمين الى غير ذلك من المفاسد و
المظالم ولم يتحقق منها شيء من ذلك واني لها ذلك وايضا قد نقل ابن الحجر
المتاخر في فاتحة صواعقه عن الطبراني والبيهقي ان الله احتجز التوبة على صاحب
كل بدعة وعن البيهقي لا يقبل الله تعالى لصاحب بدعة صلوة ولا صوما ولا عدلا
يخرج من الاسلام كما يخرج الشعرة من العجين انتهى فكيف يكون حال من ابتدع

الخروج على امام زمانه وههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها في كتابنا الموسوم بمصائب
النواصب فليرجع اليه من اراد واما اجتهادها واجتهاد ابيها واجتهاد عمر
وعثمان ومعوية واضرابهم في مخالفة امام اهل البيت عليهم السلام فانما يسلم
بالمعنى اللغوي وهو بذل الجهد والطاقة في معاداتهم وغصب حقوقهم والا فانهم
كانوا قاصرين جدا عن مرتبة الاجتهاد الذي هو استنباط الفروع من الاصول فان
اهم العلوم الاجتهادية العلم بمعاني القران الكريم والسنة النبوية لاستنباط
[illegible] عية وقد عرفت من اول الكتاب الى ههنا انهم كانوا اجهل خلق
[illegible] انما كان شانهم في حكومتهم وقضاياهم شان العوام الذين
في زماننا يستاجرون القضاء عن السلاطين الرومية العثمانية ثم يسالون
المسائل عن الناس ويحكمون به كما افتى به ابوحنيفة والظاهر ان هذا الفتوى
منه ماخوذة من سيرة خلفائه الثلثة والمعللة بها وانما خالفه الشافعي في هذا
الفتوى تحاشيا عن التعليل بما يوجب نسبة الخلفاء الى الجهل والله اعلم
واما قوله ان ماذكر من حديث العسل كان من باب غيرة النساء وهل يواخذن
بها فجواب نعم يواخذن بها بعد ما سمعن مضمون قوله تعـ يا نساء النبي لستن
كاحد من النساء ان اتقيتن الاية ولولا اتقاؤهن عن مثل ذلك فما وجه امتيازهن
عن النساء المحصنات الاخر فان امرءة لوط عـ ايضا كانت صاحبة له ولم ينفعها
ذلك بدون الاتقاء عن مخالفته في اوامر الله تعـ واما ماذكره من ان المفسرين
لم يحملوا الستر الذي اتت بها النساء على شرب العسل ففيه ان القسطلاني شارح
البخاري فسره باحد الامرين من قصة العسل وقصة مارية مع انه لو تم الايراد
المذكور فانما يرد على الحميدي الراوي الذي هو من اكابر اسلاف الناصب لا على
المصـ لانه لا يعتقد ثقة الحميدي ولا صحة احاديثه وانما يستدل باحاديثه الزاما
للخصم المعتقد لثقته وصحتها واما قوله ان بغض النبي صلعم لعايشة في ذلك
مدفوع بكون حبه اياها صار من ضروريات الدين فمردود بانه انما هو من ضروريات
دين النواصب الذين وضعوا الاحاديث في مناقبها وحب النبي صلعم لها
[illegible] ومناقبها كانت خاتمة في عصر الخلفاء الثلثة وانما وضع النواصب
تلك الاحاديث في شانها وبالغوا في اظهار فضيلتها بعد ظهور عداوتها لامير
المومنين عـ ولهذا ترى ان محمد بن ابي بكر رض مع كونه اخا صالحا فاضلا لها [illegible]
[illegible] معوية الباغي في التعبير عنه بخال المومنين فانه كان من خلص شيعة
امير المومنين عـ مع انه يعارض روايات الحب من روايات البغض ما نقله المصـ عن
الحميدي ههنا من ان النبي صلعم كان يمكث عند زينب بنت جحش حتى غارت
عايشة وحفصة من ذلك وما نقل قبيل ذلك من انه صلعم خلا بمارية القبطية

في يوم عايشة واستكتمها وما روي من انه صلعم كان يكثر ذكر خديجة رض حتى غارت عايشة
عن ذلك ايضا الى غير ذلك مما انطق الله به لسان محدثي القوم واما ما ذكره من
ان ارادة ابن الزبير الحجر على عايشة يدل على كثرة عطاياها وبسط يدها في العطية
فمن اعجب الامور لانه يسمى الاسراف المذموم الصادر عن عايشة بحيث ذمها ابن
اختها عبد الله ابن الزبير ووافقه فيه الناس ببسط اليد المستحب المحمود وحكم
على غسل الرجل الذي دل نص القران على وجوبه في الوضوء بكونه اسرافا مذموما مع
كون الرجل اكثر تعلقا بالوسخ من الاعضاء الاخر واشد احتياجا الى ال[illegible]
بالماء كما لا يخفى واما قوله ان النبي صلعم اشار في حديث طلوع الفتنة [illegible] ههنا
الى ناحية الشرق وقد اتفق ان حجرة عايشة كانت على سمت تلك الناحية
فالتعسف فيه ظاهر اما اولا فلان الراوي روى انه صلعم اشار الى نحو مسكن
عايشة ومن البين انه لو كان مراده صلعم نحو المشرق لقال الراوي واشار الى نحو
المشرق وثانيا انه لم يكن حجرة عايشة متوجهة بجهة شرق بيوت النبي صلى الله عليه وسلم
كلها وبهذا اتضح انه صلعم اشار الى تلك الحجرة اشارة مخصوصة بها كما فهم الراوي
والا لما خص الاشارة بذلك وثالثا ان لفظ ههنا للاشارة الى المكان القريب
كما قال الفراهي في نصاب الصبيان ثم انجا وههنا اينجا فلو كان مراده صلعم ناحية
المشرق الذي وقع فيها وقعة الجمل ووقعة صفين وظهور حجاج في ارض نجد والعراق
وما وراءها من المشرق كما ذكره القسطلاني ايضا لكان استعمال لفظ ههنا فيه خلاف
مقتضى استعمال اهل اللسان ويشعر اشعارا لطيفا بان المراد حجرة عايشة الواقعة
في ناحية المشرق قول القسطلاني بعد ذلك وكان اصل ذلك كله وسببه قتل
عثمان بن عفان ووجه الاشعار ما عرفت عن قريب من ان عايشة كانت سبب
قتل عثمان ابن عفان وكانت تحرص الناس على قتله وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله
نعثلا فتذكر وافهم ان كنت من اهل الفطانة ولو صح بعض ما روي في اظهار النبي صلعم
لحبه عايشة فلعله من قبيل ما روى البخاري عن عايشة انه استاذن رجل على رسول الله
صلعم في الدخول عليه فقال ايذنوا له بئس اخو العشيرة او بئس ابن العشيرة
فلما دخل الان له الكلام قالت عايشة قلت يا رسول الله قلت الذي قلت
في الرجل ثم الانت له الكلام قال صلعم ان شر الناس من تركه الناس اتقاء فحشه
الحديث واما قوله كيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرة عايشة مع ان
رسول الله صلعم كان يخرج منها فهو كلام مموه على طريقة جواب من سال شافعيا
قليل التحصيل بمحضر جمع ممن اعتقد وافضله عن المثلث الحمار من اشكال الهندسة
فلما عجز عن بيانه لجهله وانفعل عن الحضار اجاب مشنعا عليه بانك تسئلني عن
المثلث الذي احله الحنفي فهو في مذهب الشافعي حرام لا ينبغي الكلام فيه وقطع

منه

البحث بل اظهر الغلبة عليه على الحاضرين وبالجملة لو منع مثل ذلك عن القول
بان الشيطان يخرج من بيت عائشة لامتنع ايضا القول بان الشيطان يخرج من
جانب الشرق لان النبي صلعم كثيرا ما خرج في غزواته من الشرق الى الغرب وبالعكس و
بطلانه مما لا يخفى واما ما نسبه الى المصنف من جرأته على حرم رسول الله صلعم فهو بري منه
لان ذلك الحديث المشتمل على سوء اخلاق عائشة واثارتها الفتنة بين
الخلق مما رواه اصحاب الناصب من ثقات اهل السنة وتلقوه بالقبول و
ذكروها في كتب الاصول فهم الذين اساءوا الادب بالنسبة الى حرم رسول الله صلعم
وانما نقل المصنف ذلك وامثاله تشنيعا عليهم بانهم يروون في حق حرم رسول الله صلعم
ذلك فان كانوا صادقين يلزم القدح فيها وان كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم
ويحرم الركون اليهم والى احاديثهم والى ما انفردوا به من المذاهب وقد تقرر
ان نقل الكفر ليس بكفر ولو كان فلا يليق تكفيره من الناصب بل هو بذلك
اولى كما عرفت واما ما نقله من قوله صلعم يوم الافك كان غرضه عليه السلم
منه نفي ما صان الله تعالى ازواج الانبياء عليهم السلام عنه من الفاحشة دون البغي
والخروج لاثارة الفتن المتعلقة بالبلاد والعباد والحرث والنسل والاولاد
والحمد لله الذي جزى ابن المطهر خير الجزاء بان جعل مكانه بعد وفاته في جوار امير المؤمنين
ويحشره معه يوم الدين واخزى الناصب بعد الطرد والتشرد الى بلاد الشرق
الموسوم بما وراء النهر واماته فيه بعد تقليل الدهر ودفنه في جوار خوارج النهر
المبغضين لعلي عم بالجهة من ذلك الشرق يطلع قرن الشيطان الناصب
في يوم الحاصب ويغرب في الدرك الاسفل من العذاب الواصب قال المص
رفع الله درجته افلا ينظر العاقل بعين الانصاف ويجنب التقليد واتباع
الهوى والاستناد الى اتباع الدنيا ويطلب الخلاص من الله تعالى ويعلم انه محاسب
غدا على القليل والكثير والفتيل والنقير فكيف يترك اعتقاده ويتوهم انه
يترك سدى او يعتقد بان الله تعالى قد قدر على هذه المعصية وقضاها فلا يتمكن
من دفعها عن نفسه قولا لا فعلا فانه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان
الا مكابر جاحد للحق او مريض العقل بحيث لا يقدر على تحصيل شيء البتة ولو كان
الامر كما توهموه لكان الله تعالى قد ارسل الرسل الى نفسه وانزل الكتب
على نفسه وكل وعد او وعيد جاء به يكون متوجها الى نفسه لانه اذا لم يكن
فاعل سوى الله تعالى فالى من ارسل الانبياء وعلى من انزل الكتب ولمن تهدد
ووعد وتوعد ولمن امر ونهى ومن اعجب الاشياء واغربها انهم يعجزون عن
ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهايم
ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل رسل مع استناد

الفساد

الفساد والضلال والتلبيس وتصديق الكذابين واظهار المعجزات على يد المبطلين الى الله تعالى
وح لا يبقى علم ولا ظن بشيء من الاعتقادات البتة ويرتفع الجزم بالشرايع والثواب
والعقاب وهذا كفر محض قال الخوارزمي حكى قاضي القضاة عن ابي علي الجبائي
المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم
ما تقدم وانه يجوز ان يجمع الله تعالى على الانبياء والرسل وعباده الصالحين في اسفل
درك الجحيم ليعذبهم دايما ويخلد الكفار والمنافقين وابليس وجنوده في الجنة
والنعيم ابد الابدين وقد كان لهم في زعم الله متسع وفيمن عداه ممتنعة
حكى الله تعالى اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر [illegible] ان
بل اعترفوا بصدور الذنب عنهم وقالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذي
كنا نعمل ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون رب ارجعون لعلي اعمل
صالحا فيما تركت ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله ربنا
انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا آتهم ضعفين من العذاب
والعنهم لعنا كثيرا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس وما اضلنا
الا المجرمون ثم ان الشيطان ان الله وعدكم وعد الحق اعترف بانه استغواهم
وشهد الله بذلك فحكى عن الشيطان ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم
فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني
ولوموا انفسكم وقال الشيطان سول لي واملى لهم فردوا شهادة الله واعتراف
الشيطان ونزهوه واوقعوا الله في اللوم والذم انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول كرر في هذا الفصل اجمالا ما ذكره تفصيلا فهو يكرر الكلام اجمالا
وتفصيلا وقد اجبنا عن كل ما ذكره فيما سبق من الكلام ولما كرر الكلام الجاءنا
الى التكرار في الجواب فنقول ما ذكر انه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان الا مكابر
جاحد فالجواب انا نقول ايضا هذا فان انكار صدور الفعل عن الانسان مكابرة
وليس هذا محل النزاع بل محل النزاع ان الخلق والتاثير غير المباشرة والكسب اذ هما
شيء واحد وليس هذا من الضروريات واما قوله ولو كان كما توهموه لكان الله تعالى
ارسل الرسل الى نفسه فالجواب عنه ان نسبة خلق الافعال الى الله تعالى لا يوجب
ان يكون مرسلا الى نفسه لان ارسال الرسل الى مباشر الاعمال السيئة والحسنة
لا الى خالق الاعمال فان خلق الشيء ليس بقبيح بالنسبة الى الخالق وان كان
قبيحا بالنسبة الى المباشر والمخلوق فلا يلزم ما ذكروا اما قوله ومن اعجب الاشياء
انهم يعجزون عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان و
المجانين والبهايم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل
مرسل الى آخر كلامه فحاصله ان قول الاشاعرة ان الافعال مخلوقة لله تعالى

ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم
وما كان لي عليكم

يوجب اسناد الفساد والضلال الى الله تع والجواب عنه ما ذكرنا مرارًا ان
هذا الايجاب ممنوع لان الفساد والضلال يستند الى مباشر الفعل وكاسبه
لانه محل الفساد والضلال لا الى خالق الفعل والفرق بينهما ظاهر قوله وح لا يبقى
علم ولا ظن بشيء من الاعتقادات قلنا اذا اسند الفساد والضلال الى الله تع
بمعنى انه حاشاه تع عن ذلك فاسد وضال لا ترتفع الجزم بالشرايع والثواب
والاكل من خلق ما يعد فسادًا وضلالا بالنسبة الى المخلوق لا بالنسبة اليه فهو فاسد
. هذا الفرق ظاهر فكيف يصح ان يقال ان قايل هذا كافر وهذا كفر محض وقد قال
الله تع في مواضع عديدة من كتابه يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واضل
اعمالهم واضلهم الله على علم ليضل الله من يشاء فصرايح الآيات تدل على نسبة
الاضلال الى ذاته فكيف من قال بصرايح القران يكون قوله كفرا ولولا ان مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري عدم تكفير احد من اهل القبلة لكان يجب تكفير ابن المطهر
بهذا التكفير ولكن ذهب الفقهاء الى ان من جعل جهة الاسلام وهو نسبة خلق
كفر فهو كافر وهذا الرجل جعل جهة الاسلام منه
الافعال الى الله تع لدلالة صرايح النصوص عليه كفرا فهو مكفر بهذا التكفير ثم انقل
من الجاير ان المجبر كافر ان اراد بالمجبر اهل السنة والجماعة ان الاشاعرة فيجب
تكفير الجاير لانه ذهب كثير من اصحابنا الى ان يكفرنا فنحن نكفره واما قوله ومن
شك في كفره فهو كافر يدل على غاية تعصب هذا القايل انه لم يكفر لاجل
الخطاء في الاعتقاد بل يكفر لاجل التعصب المفرط لان الشك في كفر من لم
يصرح الله تع بكفره بالخصوص ليس بكفر سيما من كان من اهل القبلة
ومن المصلين كيف يكون الشاك في كفره كافرا وهذا غاية الجهل والتعصب
ولا يبعد من المعتزلة المنسوبة الى المجوس من كل عابد نار منحوس ان يكفروا
من شك في كفر اهل القبلة ولنعم ما قلت فيهم قبل هذا نظم
لعصابة تركوا الجماعة وارتموا ∴ في الاعتزال لهم نفوس بالهة ∴ في خلق اعمال
الورى قد اشركوا ∴ مثل المجوس تفوهوا بالآلهة ∴ واما قوله انه يجوز على مذهبهم
ان يجمع الله تع الانبياء والرسل في الجحيم ويجمع الكفار والشياطين في النعيم
فالجواب انه لا يلزم من القول بعدم وجوب شيء على الله ان يفعل هذا فانه
جرى عادة الله على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الاعمال ولم يجب عليه شيء
وهذا لا يوجب ان يكون العاصي منعما والمطيع معذبا كما يجوز ان لا يخلق الله تع
الشبع عقيب الاكل وان جرى عادة الله تع على خلقه وهي لا تتخلف وبئس
المذهب مذهبا يجعل فيه الاشياء واجبة لازمة على الله تع كما يجب الاشياء
للعبيد وينصب الانسان يوم القيمة نفسه خصما لله تع ويقول اني عملت
كذا وكذا وتجب عليك ان تعطيني كذا وكذا والا كنت آثما خاينا لانك ما اديت

حقي ولا تفضل لك علي بل كل ما نال فهو من عملي وسعيي ولو ان جميع اعمال الانسان
العابد الف سنة يقابل نعمة نور بصره لا توازيها ولا تعادلها فكيف يجوز رفع
التفضل والقول بوجوب الجزاء واما قوله هلا حكى الله تع اعتذار الكفار في الآخرة
بانك خلقت فينا الكفر والعصيان فنقول في جوابه هذا دليل على ان خلق الاعمال
لا يوجب العذر والاعتذار به فلما لم يذكر عذرهم بهذا علم انه ليس يصح ان
يكون عذرا فان الآخرة منزل انكشاف الاشياء ولو كان يصح بوجه لاعتذروا
به بل الملامة والعذاب في الآخرة لمباشرة العمل ولهذا اعترفوا بذنوبهم كما ذكره
في الآيات انتهى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قدم على رسول الله صلعم
سبي فاذا امرأة من السبي تسعى اذ وجدت صبيا في السبي اخذته فالزمته بطنها
فارضعته فقال رسول الله اترون هذه المرأة طارحة بولدها في النار قلنا لا والله
قال الله ارحم لعباده من هذه المرأة بولدها ومنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال ان الله مائة رحمة انزل منها رحمة الهية واحدة الانس والجن والبهايم والهوام
فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها يعطف الوحش على ولدها واخر الله
تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وفيه عن رسول الله صلعم قال
ان الله يقول يوم القيمة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال يا رب كيف
اعودك وانت رب العالمين قال اما علمت ان فلانا مرض فلم تعده اما علمت
انك لو عدته لوجدتني عنده يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني قال يا رب كيف
اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت انه استطعمك عبدي فلانا فلم
تطعمه اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن آدم استسقيتك
فلم تسقني قال يا رب كيف اسقيك وانت رب العالمين قال استسقاك
عبدي فلانا فلم تسقه اما علمت انك لو سقيته وجدت ذلك عندي وفيه
عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلعم يقول الله يفرح بتوبة عبد المومن
من رجل نزل في ارض دونه مهلكة معه راحلة فضلها حتى اذا اشتد عليه المراد
العطش ما شاء الله تع قال الى مكاني الذي كنت فيه فانام حتى اموت
ارجع فوضع راسه على ساعده ليموت فاستيقظ واذا راحلته عنده
عليها زاده وشرابه فالله اشد فرحا بتوبة عبد المومن من هذا الرجل براحلته و
زاده وقد صرح الله تع في كتابه في عدة مواضع برحمته واحسانه وبفضله و
كيف يتحقق ذلك ممن يخلق الكفر في العبد ويعذبه عليه ويخلق الطاعة
في العبد ويعاقبه ايضا عليها فهذه حال اصولهم الدينية التي يذهبون
اليه تع بها فيجب على العاقل ان ينظر في نفسه هل يجوز المصير الى
شيء منها وهل يحل له بعضها اقول ما ذكره المص في هذا الفصل.

فذلكة ونتيجة لبعض المقدمات والمباحث السابقة كما يدل عليه
تصدير الفصل بقوله افلا ينظر العاقل آه ومن البين وجوب اشتمال
النتيجة على مقدمات القياس اجمالا فلا يوجب ذلك محالا ولا بالكلام
اخلالا ومن جملة تلك المقدمات ابطال كسب الاشعري كما شيدنا
اركانه ودمرنا على ما اجاب به الناصب هناك وهدمنا بنيانه واقل
ذلك ما سبق من ان الكسب باي معنى اخذ من المخيلة والمباشرة وغيرهما
اما ان يكون فعلا صادرا عن العبد ام لا فان كان فعلا بطل انكار كون
العبد فاعلا وتم الدست للامامية والمعتزلة وان لم يكن فعلا لزم
اثابة العبد ومواخذته بما لم يفعله وهو بديهي البطلان وقد بلغ ظهور بطلان
الكسب عند المحصلين الى غاية قد يضرب به المثل فيما لا محصل له وصار من
الامثال السائر قول بعض الحكماء المتاخرين لا معنى لكسب الاشعري وحال
البهشمي وبهذا الذي قررناه قد اندفع من اجوبة الناصب الثلث الاول
المبنية على الكسب الباطل كما لا يخفى واما قوله ولا كل من خلق لم يعد فسادا
بالنسبة الى المخلوق آه ففيه ان هذا كما بيناه سابقا انما يعقل في خلق
الشرور من الجواهر التي يظهر للعقل مدخليتها في نظام الكل كخلق الشياطين
والسباع والحيوة والعقارب للمجاهدة مع الاول ومواخذة بعض في
الدنيا احيانا لا لآخر وان كان مخلا بالنسبة الى بعض الاجزاء او جزئيات
العالم واما بالنسبة الى افعال العباد من السرقة والزنا واللواطة والكفر
والارتداد ونحوها مما يحكم بديهة العقل بعدم مدخليتها في ذلك بل يحكم
باخلال بعضها بنظام الكل فلا واما قوله قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه
يضل الله من يشاء آه ففيه ان الاضلال يستعمل في معان قد فصلنا
سابقا ومنها الاهلاك والعذاب والتدمير وقد قلنا سابقا ان قوله تعالى
يضل من يشاء مستعمل في هذا المعنى اي الله تعالى يهلك ويعذب بالكفر
من يشاء من الذين ضلوا عن الثواب وطريق الجنة بسببه فيهلكوا وكل
ما في القران من الاضلال المنسوب الى الله تعالى فهو بمعنى ما ذكرناه من الوجوه
ولا يجوز ان يضاف الى الله تعالى الاضلال الذي اضافه الى الشيطان والى
فرعون والسامري بقوله ولقد اضل فرعون قومه وقوله واضلهم السامري
وهو ان يكون بمعنى التغليط والتلبيس والتشكيك والايقاع في الفساد
والضلال وغير ذلك مما يودي الى الظلم والجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وبهذا ظهر انه لا دلالة لصرايح ما ذكره الناصب من آيات القران ولا لظواهر
على نسبة الاضلال الى الله تعالى فيتوجه تكفير الناصب ويرغم به انف الناصب

واما ما

واما ما ذكره من ان قول الجاير ومن شك في كفره فهو كافر يدل على غاية تعصبه
وانه لم يكفر لاجل الخطاء في الاعتقاد آه فغير مسلم ولم لا يجوز ان يكون معتقدا
لبداهة ذلك على وجه لا يعذر القايل بذلك ولا السامع له الشاك فيه
وهل هذا الاجتهاد ادنى مرتبة في الصحة من اجتهاد طلحة والزبير وعايشة
ومعوية في بغيهم وخروجهم على امام الزمان لشبهة الاحتساب عن قتلة عثمان
كما صححه الناصب سابقا وحكم لهم بالخطاء الموجب للثواب دون الاثم و
العقاب فكيف يكفر الجاير بذلك مع عدم تفسيقه لهولاء بكفرهم الصريح
لقوله صلعم يا علي حربك حربي وسلمك سلمي الى غير ذلك من ادلة النقل و
العقل واما ما انشده من البيتين فهما وقد وقعا في محاذاة بيتين ذكرهما
الزمخشري في الكشاف وقد احرق بهما جماعة الاشاعرة وجماعتهم الفاجرة
المتسمين باهل السنة واهل الجماعة حيث قال شعر لجماعة سموا هواهم سنة
وجماعة حمر لعمري موكفه . قد شبهوه بخلقه وتخوفوا . شنع الورى فتستروا
بالبلكفه . وقد اجاب عنه جماعة من اهل السنة والجماعة على ما نقل في تفسير
البيضاوي وحاشية الكشاف للفاضل التفتازاني وقد تصديت الرد
عليها قبل ذلك بابيات لطيفة فلنذكرها مع ما سنح لي من الرد عليها ثم
نذكر ما انشده الناصب ونعارضه بما سنح لنا عند تحرير هذا المقام بديهة
فالذي ذكره القاضي من اجوبة اصحابه هو ما قيل شعر عجبا لقوم ظالمين
تلقبوا . بالعدل ما فيهم لعمري معرفة . قد جاءهم من حيث لا يدرونه . تعطيل
ذات الله مع نفي الصفة . فقلت في معارضته ورده شعر عجبا لجمع
خربوا سنن النبي . فتلقبوا بتسنن للمعرفة . قد جاءهم من حيث لا يدرونه
كفر المجوس بقولهم قدم الصفة . قد الزموا التعطيل اذ لم يفهموا . نفي الصفات
فما لهم من معرفة . واجاب كمال الدين مطهر من اهل السنة بقوله شعر
لجماعة كفروا برؤية ربهم . ولقاية حمر لعمري موكفه . هم عطلوه عن الصفات
وعطلوا . عن الفعال فما لها من منكفه . هم نازعوه الخلق حتى اشركوا . بالله
زمرة حاكة واساكفه . هم غلقوا ابواب رحمته التي . هي لا تزال على المعاصي موكفه
لهم قواعد في العقايد رذلة . ومذاهب مجهولة متنكفه . يبكي كتاب الله
من تاويلهم . بدموعه المنهلة المتوكفة . وكذا احاديث النبي دموعها
منهم على الخدين غير منكفة . فالله امطر من سحاب عذابه . وعقابه ابدا عليهم
اوكفه . وقلت ايضا في معارضته ورده . لجماعة قالوا برؤية ربهم . جهرا هم حمر
لعمري موكفة . قد خيلونا في الصفات معطلا . عن الفعال فما لهم من معرفة . ونجبوا
في الدين بل صدروا افضل . اذ اثبتوا قدماء تسع في الصفة . هم اوصفوه بافعال قبيحة قد

يا باه زمرة حاكة واساكفة ❊ بالجبر قد فتحوا باب المعاصي اذ ❊ لولاه كان الخلق
عنها موكفة ❊ لهم مسايل في العقول سخيفة ❊ ومذاهب مردودة مستقذفة ❊
يحثوا كتاب الله من تاويلهم ❊ لعلى وجوههم ترابا موجفة ❊ وكذا تحكي الاحاديث
التي ❊ استوضعوها نصرة للمسفسفة ❊ فالله امطر من سحاب عذابه ❊ وعقابه
ابدا عليهم اوكفة ❊ واجاب شمس ائمتهم الكردري بقوله شعر
اوليس يعلم ربنا بالبلكفة ❊ لابد من تسليمها في المعرفة ❊ اولا فتكذيب النصوص
وعجزه ❊ لكن ابواب الهداية موجفة ❊ وقلت ايضا في رده شعر اولست تعلم
ان علم الهنا ❊ قد تابع المعلوم عند المعرفة ❊ فالعجز والتكذيب ليس بلازم
الا لناقص عقلك كامل السفة ❊ واجاب القاضي البيضاوي بقوله شعر
الجور والشرك عين الاعتزال فلا ❊ يغررك دعواهم عدلا وتوحيدا ❊ قد اشركوا
الخلق بالخلاق حيث قضوا ❊ للعبد ان يجعل المعدوم موجودا ❊ وقلت في رده
ايضا شعر الجور والشرك شان المجبرين فلا ❊ يغررك دعواهم الاسلام والدينا ❊
قد اثبتوا التسع اربابا لهم فراوا ❊ جواز تعذيب ذا الرب النبيينا ❊ وقلت
ايضا في رده بوجوه آخر شعر اما كك خال عن شعور وفتنة ❊ وان كان يدعى
اشعريا بجهرة ❊ لقد ظن توحيدا او عدلا مؤديا ❊ بشرك وجور من قصور لفطرة — بوجه
ولو كان اشراك الخلايق مطلقا ❊ مع الرب شركا فهو عام البلية ❊ والا فلا
اشراك لو قال قايل ❊ بايجادهم بعض الامور بقدرة ❊ وقد انشدة في رد النائب
مخاطبا له شعر يا من هويت جماعة قد صدقوا ❊ في النصب انصابا تثليثا الهة
اثبتت تسعا من قديم مضاعفا ❊ ما للنصارى من تثليث آلهة ❊ هذا وما اشار
اليه في شعره المذكور من ان الامامية والمعتزلة اشركوا العباد مع الله تعالى في
قولهم بان افعال العباد مخلوقة لهم كلام ساقط قد موه به الفاضل التفتازاني
في شرحه على العقايد حيث اورد على نفسه في بحث الكسب بقوله فان قيل
قد اثبتم باثبات كسب العبد لفعله ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة
ثم اجاب عنه بقوله قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل
منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله
والصانع خالقا لساير الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيء
بجهتين مختلفتين كالارض يكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت
التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب
انتهى ويتوجه عليه ان الشركة بالمعنى الذي ذكره فيما نحن فيه ايضا على طريقتكم
لانه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب
بالكسب ولا يرد ان الكسب امر اعتباري لان مسئلة خلق الاعمال شامل

للامو

للامور الاعتبارية ولهذا جعلوا الكفر من افراد هذه المسئلة وايضا يقول الاخ
اما ان يراد من الشركاء المنفردين المنفردون بكل الوجوه بحيث لا يحتاج
احدهم الى الآخر بوجه من الوجوه حتى بالدرهم الذي قد اتفق كونه سبب تمليك
حصته مثلا او الاعم من ان يحتاج بهذا الوجه او لا يحتاج فان كان الاول فالشركة
غير منحصرة فيه لان زيدا لو تكدى من عمرو درهما واشترى به قرية بمشاركة
فهو شريك له بلا شبهة وان كان الثاني فلا نم عدم شركة العبد مع الله تعالى
ان كان الصرف والكسب من العبد ولا ينافي الشركة لما عرفت وان لم يكن
فالجبر المحض واقع لا محالة واما ما ذكره من انه لا يلزم من عدم وجوب شيء
على الله تعالى ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله تعالى على اثابة المطيع وعقوبة العاصي
بعد الاعمال آه ففيه ما مر من وجوه الكلام على قاعدة جريان العادة ونقول
ههنا انه لا يخ اما ان يكون اجراء الاحكام على طريق العادة واجبا على الله تعالى
اولا فان كان الاول فقد ثبت خلاف ما ذهب اليه الخصم وان كان الثاني فلا يكون
واجبا فيجوز خرق الله تعالى للعادة باثابة العاصي وعقاب المطيع فلا يبقى مع هذا
التجويز علم ولا ظن بشيء من الشرايع والثواب والعقاب كما ذكره المصنف وايضا
الثواب والعقاب ونحوهما من الشرايع امور لا يعلم جريانه وعدمه الا في الآخرة
فكيف يمكن ان يعلم المكلف في الدنيا جريانها في الآخرة حتى يجزم في الدنيا
بوقوعها في الآخرة ولعل الناصب قاس ذلك بما قيل من جريان العادة
بعدم ظهور المعجزة في يد الكاذب وغفل عن ان هذا حيث يكون في الدنيا يمكن
المتتبع احوال المدعين للنبوة ومعجزاتهم العلم به بخلاف الثواب و
العقاب ونحوهما من الشرايع فتامل فانه من سوانح الوقت واما قوله في بحث
المذهب مذهبا يجعل فيه الاشياء واجبة لازمة على الله تعالى كما يجب
الاشياء للعبيد آه ففيه ما مر ايضا من انا لا نقول لوجوب الاشياء على الله تعالى
كوجوبها على العبيد فان الوجوب على العبيد من الله تعالى والوجوب على الله تعالى
من نفسه بمقتضى حكمته وموجب وعده لا بايجاب غيره عليه كما فهمه الناصب
بئس الفهم ومعه تعصب المذهب بئس المذهب عن التامل في قوله تعالى
كتب الله على نفسه الرحمة وقوله وكان حقا علينا نصر المومنين الى غير ذلك
واما ما ذكره من لزوم نصب الانسان يوم القيمة نفسه خصما لله تعالى آه فهو من
الهذيانات التي قصد به خداع العوام والصبيان فان الحكيم الكريم الغني الجواد
الذي له ملك السموات والارض وخزاينهما لا يحتاج من عامل معه الى الطلب
وارتكاب الدعوى والشغب فلا يفتقر الى ان يخاطب تعالى بمثل ذلك الخطاب
او يقول له اعدل كما عدل عمر بن الخطاب على ما هو داب ذوي الاذناب فهذا

الباب واما ما اشار اليه من ان الامامية والمعتزلة ينفون التفضيل عن الله تعالى
فهو فرية بلا مرية لما مر من انهم يقولون ان اصول النعم تفضيلية ومن ادعية
اهل البيت عليهم السلام يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها وتفصيل الكلام فيه
ان العطايا الالهية التي تصل الى العبد على ثلثة اقسام ثواب وعوض وتفضل
والاول هو النفع المستحق الواجب على الله ايصاله الى العبد على القدر ما عمل
على الدوام مقارنا للاجلال والاكرام والثاني هو النفع المستحق بالواجب عليه
ايصاله الى العبد على القدر ما عمل من غير نقصان والثالث غير واجب عليه وهو
تفضلي اي تبرعي على ان فعل الافضال والانعام اذا كان مع الداعي لا ينافي
اللزوم كما لا يخفى واما ما ذكره من ان قول المص هلا حكى الله اعتذار الكفار في الاخرة
بانك خلقت فينا الكفر والعصيان دليل على ان خلق الاعمال لا يوجب العذر
والا اعتذروا به آه ففيه دليل على انسلاخه عن العقل والحياء وعدم مبالاته بما ينطق
به لسانه وكيف يعقل ان الانسان الذي هو اكثر شيئ جدلا يعتذر في مقام مواخذته
بالعذر الضعيف الذي هو اضلال السادات والكبراء وشياطين الانس والجن
له كما دل عليه الآيات التي ذكرها المص ويترك العذر القوي الذي هو خلقه للاعمال
فيهم واي عذر اقوى عند العقل من ان يخلق في العبد المعاصي قهرا ولا يمكنه
من القدرة على تركها ثم يعاقبه عليها وكيف يجمع الناصب بين نسبة
تجويز هذا العسر العظيم من الله تعالى الى عبده وبين قوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر واما قوله ولهذا اعترفوا بذنوبهم ففيه انهم يعتذروا
بما تضمنه الآيات المذكورة ولما تفطنوا بوهن تلك الاعذار اعترفوا بذنوبهم
فلا يصلح اعترافهم بذنوبهم لكونه تعليلا لعدم اعتذارهم بخلق الاعمال
فيهم وانما كان يصلح تعليلا لو لم يقع منهم العذر اصلا وليس فليس
قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال
قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم سبي فاذا امراة من السبي يسعى اذ
وجدت صبيا في السبي اخذته فالزمته ببطنها فارضعته فقال رسول الله صلعم
اترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار قلنا لا والله قال الله ارحم بعباده
من هذه المرأة بولدها وفيه ان النبي صلعم قال ان الله مائة رحمة انزل منها
رحمة واحدة بين الانس والجن والبهايم والهوام فبها يتعاطفون وبها
يتراحمون وبها يعطف الوحش على ولدها واخر الله تعالى تسعة وتسعين رحمة
يرحم بها عباده يوم القيمة وفيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قال ان الله يقول يوم القيمة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال رب كيف
اعودك وانت رب العالمين قال اما علمت ان فلانا مرض فلم تعده

اما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني قال
يا رب كيف اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت انه استطعمك
عبدي فلان فلم تطعمه اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن
آدم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف اسقيك وانت رب العالمين
قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه اما علمت انك لو سقيته وجدت ذلك
عندي وفيه عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلعم يقول الله افرح بتوبة
عبد المومن من رجل نزل في ارض دونه مهلكة معه راحلته فضلها حتى اذا اشتد
عليه الحر والعطش ما شاء الله تعالى قال ارجع الى مكان الذي كنت فيه فانام
حتى اموت فوضع راسه على ساعده ليموت فاستيقظ واذا راحلته عنده
عليها زاده وشرابه فالله اشد فرحا بتوبة العبد المومن من هذا براحلته وزاده
وقد صرح الله تعالى في كتابه في عدة مواضع برحمته واحسانه وتفضله وكيف
يتحقق ذلك ممن يخلق الكفر في العبد ويعذبه عليه ويخلق الطاعة في العبد
ويعاقبه ايضا عليها فهذه حال اصولهم الدينية التي يدينون الله تعالى بها
فيجب على العاقل ان ينظر في نفسه هل يجوز المصير الى شيئ منها وهل يحل له
القول ببعضها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول حاصل
ما ذكره في هذا الفصل ان الاحاديث دلت على فضل الله ورحمته وترحمه على
عباده وهذا لا يجتمع مع خلق الكفر فيهم والعقوبة عليه والجواب ان
الله تعالى كما هو رحيم على العباد المومنين قهار منتقم عن عباده الكافرين فالرحمة
واللطف لمن خلقه مومنا في الازل والقهر والانتقام لمن خلقه كافرا في الازل
والذي خلق فيه الكفر جعل من اهل القهر والذي خلق فيه الايمان جعله من اهل
اللطف وهذه اشياء جرت في ازل الآزال لا تبديل لكلمات الله الم
تسمع ما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق الجنة وخلق النار فخلق لهذه اهلا
ولهذه اهلا خلقهم لهما وهم في اصلاب آبائهم فما ورد من اخبار الرحم والشفقة
فهي للمومنين وليس للكافر الذي خلق للنار من هذا النصيب واما خلق الكفر و
العقوبة عليه فقد مر جواب هذا وهو انه تعالى ليس بظالم في هذا التصرف لانه
ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل
لا يسأل عما يفعل وهم يسألون هذا مذهب اهل الحق وما ذهب اليه
هذا الرجل وامثاله بدعة باطلة ناشية من اصول فاسدة كما علمت فسادها
بحمد الله تعالى في هذا الكتاب مفصلا انتهى اقول كونه قهارا منتقما انما يستدعي
قهره على الذين فعلوا الكفر والمعاصي لسوء اختيارهم لا ان يخلق جماعة في الازل
كافرا فان خلقهم على هذا الوجه لا يليق بحكمته تعالى ان يقهرهم وينتقم منهم

وهو الرحمن الرحيم كيف يعاقب عباده على فعله

وايضا هذا قول بالجبر المحض لانه تعالى لو كان خلق بعضهم في الازل مومنا وبعضهم فيه
كافرا لا يمكنهم التخلف عن مقتضى ما خلقوا عليه فيكونون مجبورين في مباشرة
الكفر والايمان والطاعة والعصيان فيبطل قولهم بان الكسب والمباشرة
باختيار العبد هربا عن الجبر المحض واما قوله ان خلق الله تعالى الكفر والعقوبة
عليه ليس بظلم لانه ملكه فله ان يتصرف في ملكه كيف يشاء ففيه انه مكابرة
صريحة لان العقل السليم حاكم بان للسيد والحاكم على الاطلاق ان يتصرف
في ملكه وعبيده ابتداء كيفما شاء واما بعد امرهم بارتكاب مشقة التكليفات
واجتناب لذات المعاصي وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب
من اطاعه وتحمل الشدايد طلبا لمرضاته وتعظيما لرسله وتكريم من عصاه
والتذبه مخالفة لامره واهانة لرسله قبيح بالضرورة ويورث كذب
ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوز ذلك لارتفع الوثوق والاعتماد عن
الشريعة بالكلية وبالجملة تصرف المالك في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان
على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على وجه الحكمة يكون سفها وظلما ولا يوصف
الله تعالى بهما وهذا واضح بين لا يرتاب فيه من استحق الخطاب ولكن جعل
الله على قلوبهم اكنة من فهم الصواب وفي اذانهم وقرا من استماع الحق
فمثلهم في قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ... ولكن لا
حياة لمن تنادي ... ونار لو نفخت بها اضاءت ... ولكن انت تنفخ في رماد
واما ما استدل به على ان له تعالى التصرف كيفما شاء من قوله تعالى يفعل الله
ما يشاء فالمراد به ما يشاء من الافعال الحسنة واما قوله تعالى لا يسال عما
يفعل وهم يسالون فقولنا لا علينا وذلك لانه تعالى لا يفعل فعلا يستوجب
ان يقال له لم فعلت بل كل افعاله على قانون العدل والحكمة بخلاف احدنا
ويويد ذلك قوله تعالى لئلا يكون الناس على الله حجة بعد الرسل وقوله
ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
وقوله وكان الانسان اكثر شيء جدلا وامثال ذلك مما يدل على انه تعالى
يجوز ان يسال فيما لا يظهر حكمته فيه والا يلزم الناصب ان يقول في القران
المجيد بالتناقض وهو منزه عن التناقض فقد بان لك ان المعاصي
ليست من فعله تعالى فلا يليق ان يسمى خلافه بمذهب اهل الحق كما فعله
الناصب الباطل بل خلاف ذلك وخلاف جميع ما اتى به في جرحه
هذا كفرا وبدعة ناشية من عدم اخذهم لاحكام الدين من مشكوة النبوة
والولاية بل من مخلات اصول جماعة قد دل على خطاء اصلهم دفعهم
الاية والرواية كما عرفت ان شاء الله تعالى قال الله

بالقدرة على الظلم والسفه ونحوهما لانهما محال على الله تعالى م

رفع الله درجته
المسئلة السادسة

المسئلة السادسة في المعاد

رفع الله درجته **المسئلة السادسة** في المعاد هذا اصل عظيم واثباته من
اركان الدين وجاحده كافر بالاجماع ومن لا يثبت المعاد البدني ولا
الثواب والعقاب واحوال الآخرة فانه كافر اجماعا ولا خلاف بين
اهل الملل في امكانه لانه تعالى قادر على كل مقدور ولا شك في ان ايجاد
الجسم بعد عدمه ممكن وقد نص الله تعالى عليه في قوله اوليس الذي خلق
السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وقال الله تعالى من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم
والقران مملو من ذكر المعاد وان اختلفوا في كيفية الاعادة والاعدام
وتفاصيل ذلك ذكرناه في كتبنا الكلامية لكن البحث ههنا عن شيء
واحد وهو ان القول باثبات المعاد البدني الذي هو اصل الدين وركنه
انما يتم على مذهب الامامية اما على مذهب اهل السنة فلا لان الطريق
الى اثباته ليس الا السمع فان العقل انما يدل على امكانه لا على وقوعه
وقد بينا ان العلم بصحة السمع وصدقه انما يتم على قواعد الامامية القايلين
بامتناع وقوع القبيح من الله تعالى لانه اذا جاز ذلك جاز ان يخبر بما لا
يريده ولا يقصده وح يمتنع الاستدلال باخباره تعالى على اثبات
المعاد البدني والشك في ذلك كفر فلا يمكن حينئذ الجزم بالاسلام
البتة نعوذ بالله من المقالات التي توجب الشك في الاسلام انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سمعت فيما مر مرارا ان
اجماع جميع الامة واقع على امتناع وقوع القبيح من الله تعالى وامتناع
الكذب عليه تعالى عن ذلك لكن المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة و
غيرهم اسندوا امتناع القبيح والكذب عليه بالحسن والقبح العقليين
والاشاعرة اسندوهما الى لزوم النقص في صفاته ولا نزاع في المدعى
انما النزاع في طريق اثباتها فالاشاعرة يثبتون من طريق لزوم النقص
وهو محال والمعتزلة والشيعة يثبتون من طريق الحسن والقبح العقليين
وقد عرفت ايضا فيما سبق ان كل الدلايل التي اقام هذا الرجل على
امتناع فعل القبيح من الله تعالى كلها من باب اقامة الدليل على غير محل
النزاع وهو يكرر في هذا المقام ويأتي بكلامه المفترى ويرتب عليه المفاسد
انتهى اقول نعم قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح
ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب
عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت
حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل

الواجب وهذا الخلاف مبني على الخلاف في ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان فظهر ان الناصب قد خبط في تقرير محل النزاع والوفاق وان ادلة المص قد سبقت الى المساق وبالجملة فتسمية القبيح الصادر عنه تعـ حسنا لا يسد باب جواز الكذب عليه على اصل الاشعري غايته ان لا يكون الكذب منه قبيحا فبتجويز جواز الكذب عليه يلزم امتناع الجزم عليه بلزوم بثبوت المعاد البدني الذي اخبر به تعـ كما افاده المص قدس سره سواء فان ذلك الكذب حسنا او قبيحا كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ومنعت الاشاعرة من استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وخالفوا في ذلك نص القران هو قوله تعـ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال الله تعـ اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون هل جزاء الاحسان الا الاحسان والقران مملوا من ذلك وخالفوا ايضا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض لانه تعـ غني عن ذلك ولولا العقاب لزم الاغراء بالقبيح لان لنا ميلا اليه فلولا الزجر بالعقاب لزم الاغراء به والاغراء بالقبيح قبيح ولانه لطف اذ مع العلم به يرتدع المكلف من فعل المعصية وقد ثبت وجوب اللطف فلينظر العاقل وينصف من نفسه ويعتبر هذه المقالات التي هي في اصول الدين وعليها يبتني القواعد الاسلامية هل يجوز المصير اليها والاعتماد عليها وهل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعـ باعتقاد انه ظالم خالق للشر مكلف بما لا يطاق قاهر للعبيد مكذب لما ورد في القران من قوله تعـ لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وما ربك بظلام للعبيد الى غير ذلك وما وجه اعتذاره غدا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من الانبياء المتقدمين في اعتقادهم انهم غير معصومين وانه يجوز عليهم الخطاء والغلط والسهو والمعصية وان النبي صلعم وقع منه الكفر في صلوته حيث قال تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وانه بال قايما وانه قال ابراهيم عم كذب ثلث مرات فان ارتضى لنفسه ذلك كفاه خزيا وعارا انتهى قال الناصب خفضه الله تعـ قد سمعت فيما سبق تفاصيل اجوبة ما ذكرها وكرر الكلام على دابه ولنقول متجنبين زحمة التكرار ان قوله منعت الاشاعرة من استحقاق الثواب والعقاب مجاب بما ذكر سابقا ان القول بعدم الوجوب على الله تعـ لا يوجب القول بمنع استحقاق الثواب والعقاب فان قول الاشاعرة انه لا يجب عليه شيء بل كل ما يعطي من الثواب فبفضله وما يعمل من العقاب

تصرف

تصرف في ملكه بعدله في عبارة لكن جرت عادته تعـ باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والعقاب عقيب العمل السيئ كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز ولا يجب عليه الاعطاء لكن عادته جرت بهذا ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا فعلى هذا كيف يخالف مذهبهم نصوص القران على ما ادعاه هذا الجاهل فان ساير النصوص المذكورة مثل قوله تعـ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجود الجزاء وتحققه في الاخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا تدل النصوص على وجوب الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب على الله تعـ واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض فكلام غير معقول لان العوض اذا كان معقودا يلزم هذا القبح الا ان العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب وايضا لا يلزم الاغراء كما لا يلزم الاغراء على من قال اكل الخبز مشبع من ان وجود الشبع مع ان وجوده عقيب اكل الخبز ليس بواجب واما وجوب اللطف فهو ممنوع كما علمت انه لا يجب عليه شيء ثم ما ذكر من الطامات وجرى على دابه في ميدان المزخرفات فنقول مجيبا له على طرزه فلينظر العاقل المتبصر هل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعـ باعتقاد انه يجب عليه حقوق العباد وهو مديون لهم وله شركاء في الخلق مغلولة اليد ليس له التكليف الا بما يرضى به العبد العبد كاذب في قوله وعصى آدم ربه وكاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا وما عذره عند الله في نسبة الكذب اليه في كلامه وان محمدا صلى الله عليه وسلم جاء للهداية ولم يهد الا سبعة عشر رجلا وشرذمة قليلة في كل عهد وما عذره عند رسول الله صلعم اذ يشتم ازواجه ويشتم اصحابه ويكفرهم ويقول لبيت رسول الله صلعم انه مطلع قرن الشيطان وغيره من المزخرفات والعقايد الباطلة التي ذهب اليها الرافضة المتسمية بالامامية والحمد لله الذي فضحهم واهرق دماءهم بسنان قتلة في آخر الزمان وابقى ذلهم وبطلان مذهبهم على صحايف الملوان وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحابه وعترته اجمعين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ بحمد الله من ذب هذا الشيطان المبتدع من العقايد الاسلامية الاصولية المسمات بعلم الكلام وان الشرع في ابداء اباطيله في علم اصول الفقه وليعلم ان ما ذكره في اصول الفقه وليعلم ان ما ذكره في اصول الفقه مما هو محل خلاف

الائمة ان وافق كلامه كلام احد من الائمة الاربعة فلا نتكلم عليه الا اذا اساء
الادب ونسبهم الى مخالفة النصوص لان جميع المذاهب الاربعة في هذا
الامر واحد لان كلها مذهب اهل السنة فان وافق واحدا منهم فلا علينا
ان نعارضه فيه فان السنة قد قامت وليس لنا عند معارضة الخصم
السنة ان نترجح بعض اقاويل علمائها على بعض بل علينا قطع رقبة
ابن المطهر بالمقضاب المشهر وهذا يحصل اذا وافق احدا من اهل السنة
واما الترجيح في اقوالهم ومذاهبهم فليطلب ان مصنفاتنا في اصول الفقه
وان خالف المذاهب الاربعة فنقطع رقبته ان شاء الله تعالى بالبرهان
القاطع والبيان الساطع ونسال الله التوفيق في كل حال وهو الموفق
والمعين انتهى **اقول** قد اسمعناك فيما سلف وجوه الرد على اجوبة
الناصب وان القول بعدم ايجاب شيء على الله تعالى وان لم يستلزم
منع استحقاق الثواب والعقاب لكنه يستلزم جواز المنع بل قد
صرحت الاشاعرة بجواز انعكاس القضية فيلزم المفاسد التي ذكرها
المص لزوما لا سترة به واما قاعدة جريان العادة فقد عرفت في غرائح
الكتاب ما فيه من النقص والابرام وسمعت تبيل ذلك انه لا معنى
للاحتجاج بجريان العادة في احوال الآخرة وبهذا يعلم ان استدلاله
على ذلك بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا
باطل لان كلا من الآيتين ورد في امر جرى في الدنيا اما الاولى ففي كل
قوم اخرجوا رسولهم من بينهم واما الثانية ففي قتل الذين ينافقون
الانبياء اينما ثقفوا الى لا ينسخ هذا الحكمين مثل الحكم الذي بتبديل فان
النسخ في الاحكام لا في الافعال والاخبار واما ما ذكره من ان النصوص
التي ذكرها المص مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى
كل نفس بما كسبت يدل على وجود الجزاء تحققه في الآخرة وهذا عين
مذهب اهل السنة ولا يدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى
ففيه ان المص لم يذكر تلك النصوص للاستدلال على وجوب الجزاء
حتى يتوجه عليه ما ذكره وانما استدل بها على مسئلة اخرى ذهبوا
اليه وهي ان الثواب والعقاب مستحقا على الطاعة والمعصية فان
الاعمال اسباب موصلة الى الثواب والعقاب مقتضيات لها
كاقتضاء ساير الاسباب لمسبباتها فان الاشاعرة كما مر خالفوا
في هذه المسئلة ولم يجعلوا للاعمال تاثيرا في استحقاق الجزاء اصلا
ولا شك ان لتلك النصوص دلالة على ذلك كما قصده المص فما

ذاد الاجر

ذكره الناصب خلط للمبحث فرارا عن الالزام والاعتراف بالحق كما لا يخفى
وبهذا سقط ايضا ما ذكره من ان العوض اذا كان العوض غير واجب في ذلك
لما عرفت من ان كلام المص صحيح من قبل الكلام في الاستحقاق ولا ريب
في ان قول الاشعري بعدم الاستحقاق يستلزم قبح التكليف ووصول
نفع الى المكلف اتفاقا لا يدفع القبح ومن اين يعلم المكلف ذلك
في الدنيا حينئذ حتى يرتفع قبح التكليف عن نظره في الدنيا وكذا الكلام
في لزوم الاغراء بالقبيح على القول بعدم استحقاق العقاب على المعصية
مع ان الكلام ليس في الوجوب كما زعمه الناصب واما ما ذكره من
ان وجوب اللطف ممنوع فقد بينا سابقا معنى وجوبه وشيدنا
اركان الدلائل التي ذكرها المص فيه على وجه ظهر ان الناصب محروم
عن لطف الله تعالى مستحق لقهره وعذابه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره حملا
على طرز المص بزعمه فحاشا ان يكون على طرزه بل كل ما ذكره كذب
وفرية قصد به اخفاء القبايح الثابتة في مذهبه الفاسد وتخييل ان في
مذهب الامامية ايضا نحوها من المفاسد ولقد نزه الله تعالى الامامية
بجوده وفضله عليهم وهدايتهم الى الاقتباس عن مشكوة النبوة والولاية
ومتابعة صريح العقل وصحيح الرواية عما في مذاهب غيرهم من الضلالة
والغواية هيهات اين من اخذ العلم من مدينة العلم وبابها ممن يدور
خارج اعتابها الحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ والتخبيط كما قال تعالى لا يضركم
كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ثقلت عليهم احكام الثقلين
فكرهوها واعياهم عليهم حملها فالقوها على اكتافهم ووضعوها تفلتت
منهم السنن ان تحفظوها فاهملوها وصالت عليهم نصوص الكتاب و
العترة فوضعوا لها قوانين ردوها ودفعوها اسرو سراير النفاق فاظهرها الله تعالى
على صفحات الوجوه منهم وفلتات اللسان ووسمهم لاجلها بسيماء
لا يخفون بها على اهل البصاير والايمان وظنوا انهم اذا كتموا كفرهم
راجوا على النقاد والناقد البصير قد كشفها بذهنه الوقاد ام حسب
الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم ولو نشاء لاريناكهم
فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول والله يعلم اعمالكم فلنكشف
عما موه به الناصب ههنا من الزيوف وضرب بها الغفلة على اسنة
الطعن وحد السيوف ونقول اما ما اشار اليه من ان الامامية اعتقدوا
وجوب حقوق العباد عليه وهو مديون لهم فقد عرفت ان الوجوب
الذي ذهب اليه الامامية ليس بالمعنى الذي يشنع به الناصب فانه

ان م

بمعنى ايجاب الله تع على نفسه الرحمة على عباده وايجاز وعده فى ميعاده واما
ماذكره من مشاركة الخلق فقد عرفت سابقا عن قريب ان ذلك غير
لازم له ولو لزم للزم لقول القايل بالكسب ايضا كما مر بيانه واما مغلولية
اليد فهو قول الناصب فيه سبحانه وتع اذ طرده من روضة ايران الى نيران
ماوراء النهر من غير زاد ولا راحلة واما الامامية فحاشاهم عن القول بذلك
ومن ادعية ائمتهم عليهم السلام يا واسع المغفرة يا باسط اليدين بالرحمة نعم
يقولون بان الناصبة يسحبون يوم القيمة الى النار مغلولة اليد مسلسلة
الاعناق فان قصد هذا فهو لا يوجب التشنيع كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم
يقولون ليس له تع التكليف الا بما يرضى به العبد ففيه ان هذا قول اصحاب
الناصب حيث يجوزون التكليف بالقبيح الذى يشتهى العبيد اكثره و
يرضاه به دون الله تع كالزنا واللواطة وشرب الخمر ونحوها واما الامامية
فانهم يقولون ان الله تع انما يكلف العباد بما يكون حسنا عند العقل
واكثره شاق عليهم كما يدل عليه ايضا لفظ التكليف المشتق من الكلفة
بمعنى المشقة واما قوله ان الله تع كاذب عند الامامية فى قوله وعصى
آدم فكذب صريح بل يقولون ان العصيان فيه بمعنى خلاف الاولى
فانه يسمى عصيانا وسيئة بالنسبة اليهم كما ورد فى الحديث حسنات الابرار
سيئات المقربين واما قوله يقولون انه تع كاذب فى قوله انى لا يخاف
لدى المرسلون الا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا ففيه ان هذا الكذب
وافتراء آخر من الناصب على الامامية يجب عذره عليه غدا عند الله تع
لظهور ان من لا يجوز الكذب على الانبياء فبالاولى ان لا يجوزه على الله تع
مع ان ذلك غير لازم من الاية لجواز حمل كلمة الا فيها على معنى لكن اى
لكن من ظلم من غير المرسلين الخ او نقول يجوز ان يكون المراد ممن
استثنى من المرسلين بعض الملائكة المرسلين كهاروت وماروت
فلا يلزم عدم عصمة الانبياء عليهم السلام وهذا من سوانح الوقت فاحسن
التامل فيه ولو اغمضنا عن ذلك فنقول الظلم وضع الشىء فى غير موضعه
فلا يلزم منه نفى العصمة وهل يقول من له ادنى ارتفاع عن درجة العوام
ان بتاويل كلام الله تع لدليل قام على وجوب التاويل المأول مكذبا
لله تع ولا ادرى ماذا يفعل الناصب واصحابه فى المتشابهات من الوجه
واليد والقدم الذى وقع الاجماع على وجوب تاويلها هل فى ذلك الا البلية
اذا عمت طابت واما ما ذكره من ان الامامية يقولون بان النبى صلى الله
عليه وآله وسلم جاء للهداية ولم يهتد الا سبعة عشر رجلا فهو ايضا فرية

الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء ... الملائكة كهاروت وماروت

تكذيب الله تعالى للناصب واصحابه شركاء فى ذلك صح

بلا مرية بل هم يقولون كما جاء موسى عم للهداية وهدى خلقا كثيرا من بنى
اسرائيل وغيرهم فارتدوا فى ايام حيوته ولم يبق فيهم احد على ايمانه سوى هرون
كذا جاء محمد صلعم للهداية وهدى خلقا كثيرا لكنهم بعد وفاته ارتدوا
على اعقابهم كما دل عليه ما سبق من حديث الحوض ولم يبق فيهم مومن
سوى من ورد عن النبى صلعم انه منه بمنزلة هرون من موسى وسبعة عشر رجلا
اخر ولا استبعاد فى ذلك بعد تحقق ما هو ابعد من ارتداد قوم موسى من
اولاد الانبياء فى ايام حيوته من غير ان يكون لهم توقع نفع دولاية من
السامرى والعجل وبعد العلم بان الذين ارتدوا من اصحاب نبينا صلعم
كانوا من اولاد الكفار وقد ذهب شطر من عمرهم فى الكفر والجاهلية
ومع هذا قد ارتدوا بعد وفات النبى صلى الله عليه وسلم وكان لهم من العجل
الذى استخلفوه وعبدوه توقع الرياسة والحكومة والولاية وبعد ورود
ما نقله المص سابقا عن الحميدى فى الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من
مسند ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلعم لتتبعن سنن من قبلكم
شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتتبعوا هم الحديث واما
ماذكره من ان المص شتم ازواج النبى صلعم واصحابه كما طعنهم فى ايراده
للاحاديث القادحة فى عصمة الانبياء واعلو مرتبتهم عليهم السلم وايضا
ما يدل عليه كلام الناصب من ان المص يشتم ازواج النبى صلى الله عليه وسلم
باجمعهن ويشتم الاصحاب باجمعهم غير واقع بل لو فهم الشتم والطعن
مما ذكره المص فهو انما شتم وطعن واحدا او اثنين من الازواج وثلثة
او خمسة او ستة او تسعة من الاصحاب للاحاديث المروية من طريق من اهل السنة
ايضا فى استحقاقهم للطعن والعقاب لا لكل الاصحاب ولا الاكثرهم ولا نصفهم ولا
عشرهم بل ولا عددا يبلغ النصاب ولا استبعاد بعد ورود نص السنة
والكتاب وقوع ازواج بعض الانبياء السابقة ومن لهم من الاصحاب فى ورطة
الارتداد عن طريق الحق والصواب واستحقاقهم بذلك اليم العذاب واما
حديث مطلع قرن الشيطان فانما ذكره المص سابقا رواية عن اصحاب الناصب
وانما يدل على خروج فتنة اثارها عايشة باغواء الشيطان من ذلك البيت ولا يلزم
من ان كل من خرج من ذلك البيت يكون شيطانا والا لزم من حمل ذلك
على ناحية الشرق كما حمله عليه الناصب ان يكون كل نبى او ولى او غيرهما
خرج من الشرق الى الغرب ان يكون شيطانا ايضا فما هو جوابه عن هذا فهو جوابنا
عن ذلك على ان الناصب منع سابقا كون البيت الذى سكنها عايشة
بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يشنع عليه ههنا بانه قال البيت

تكذيب وافتراء وانما شتم علماء اهل السنة بايراد الاحاديث الدالة على مطاعن ازواج النبى صلعم والصحابة صح

رسول الله صلى الله عليه وسلم انه مطلع قرن الشيطان ومن بدايع الاتفاقات التي
لا تستهان ما اشتهر بين اهل اصفهان ان الدجال المشتهر الموعود يخرج من بيت
هذا الناصب المردود فكان مبالغته في تاويل الحديث المذكور على الوجه المذبور
انما هو تذبذب سبق اذهان من كلام اهل اصفهان انه الدجال الموعود اللعين
المردود ثم حمده لله تعالى بما توهمه من تفضيحه للامامية واهراق دمائهم بسنان
اقلامه وقطع رقبة المصنف بمقضات كلامه يشبه تحميد خليفته يزيد اللعين واستبشار
غيره من الملاعين بقتل الحسين ع والتحية غير مميز عن غاية الجهل والعصبية
بين موضع حمد العطية ومقام التعوذ لنزول البلية مع ان ذلك مما غالط
الشيطان او شبه عليه من جانب الرحمن فان تفوق المصنف على اقرانه بين
جده وجهاده في الدين المبين مبين ولا تظنن ان كلم قلمه الماساوي تين لانه
كالحية الرقشاء لما ابين والموت من لسعتها متعين بطشه شديد ومنها بعيد
قد شيد الله اعضا وفضله لاغراق القوس المعنوي واهدى رواشق سهامه
الى قلب كل ناصب غوي فكيف يصل اليه سنان قلم الناصب القاصر
المريد وانى له التناوش من مكان بعيد وكيف يتوقع النفوذ والثبوت
من شوك منخوط بيد مبهوت مبهوت يذهب عن مقاصده ويفوت و
ينسج علته امورا واهية كبيت العنكبوت او كيف يترقب اقامة الحجة و
ايضاح المحجة من صحفي يرسم صورا ونقوشا بالاصبحة نعم ربما يعزم القلم على اثارة
الفتنة والقتال واراقة دماء فرسان الجدال لكن في ايدي الابطال لا في
كف مدبر يولي الدبر في القتال ويتاسى بما فعل اسلافه في خيبر وحنين
من فرارهم مسيرة رأي العين ورجوعهم بخفي حنين فاحمد الله الذي فضح الناصب
واصحابه بسقوط مقدماتهم ومباديهم واهرق دمائهم بسنان اقلامهم
وخرب بيوتهم بايديهم حيث استدرج الناصب الى التعصب لهم والتصدي
لاصلاح كلامهم بما زاد به ظهور اختلاط نظامهم واختلال زمامهم
وازداد بواعث طعنهم وملامهم واشكره على ان جعلني مظهر هذا الظهور و
اضاءه بشوارق قواضب اقلامي غواسق اباطيل الجمهور ووفقني لتسويد
سطور اعترف بها الرمح للقلم وتاليف زبور يباري انوار معانيها النار
في راس العلم ناصبا فؤاد الناصبة غرضا للنضال راشقا عليهم صوايب السهام
والنبال مبينا ان ما ذكره الناصب من اهراقه دماء الشيعة بسنان اقلامه
او قطعه رقبة المصنف بمقضات كلامه انما هو من اضغاث احلامه لكثرة
توقعه ذلك في خارج منامه ولقد ظهر للناظرين من صولتنا الحيدرية المورثة
من ضرب ذي الفقار وجولتنا الحسنية التريدس بها ظهر الخصم والفقار

بوميض

بوميض يماني يخطف سنا برقه بالابصار ويحج بيض اليماني ليود وجوه النواصب
الفجار الذين صار قلوبهم من الاصار قار ان سيف الناصب المحيل المختشر
خشبي وسنان قلبه شوك غشبي يعجز عن خرق زق الماء بل يقصر عن النفوذ في رق
الهواء فكيف يسفك به الدماء او يضرب به رقاب الدهماء من يفر لغاية
جبنه عن الآماء وقد وقع الفراغ بتوفيق الملك العلام في الكلام على قسم الكلام
عن مجاهدة الدجال الناصب السفياني الذي اخذ العلم من عيال مخدرات الحجال
ودمرنا على ما بسط من الحبال وابسته من المحال بحيث لم يبق لتصلفه فيه مجال
والآن نشرع في هتك استار مجالاته في اصول الفقه وسيعلم الناظر على قياس
ما علمه في قسم الكلام ان الامامية في كثير من كليات اصول الفقه مخالفون للفقهاء
الاربعة وان مدار الناصب هناك ايضا على ارتكاب التمويه والكذب والمكابرة
والتزام اللوازم الباطلة الفاجرة كما هو داب اصحابه من الاشاعرة عند عجزهم
عن المناظرة وان ما ذكره الناصب من ان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد
وان كان لا يتعلق غرضنا بنفيه واثباته لكنه امر باطل في نفسه لا يكاد يصح الا على
طريقة ما ورد من ان الكفر ملة واحدة والا فافتراق كلمتهم وانكار بعضهم بعضا
مما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم فان الغزالي في المنخول وشيخه ابا المعالي في
رسالة مغيث الخلق قد ذكروا في شان ابو حنيفة وآرايه السخيفة ما لا يقصر عن نسبته
الى الكفر والحنفية قد كفروا الاشعري كما ذكره امامهم الزاهدي في تفسير قوله تعالى
ولولا تصيبهم مصيبة الآية وذكر اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما في تواريخهم ان الحنفية
قد الزموا علماء الشافعية في ايام دولة السلطان طغرل السلجوقي الحنفي ان يلعنوا
شيخهم ابا الحسن الاشعري على منابر الري والشام وربما ترى بعض الحنفية يستنكف
عن اطلاق اهل السنة على الشافعية فيقول في تاليفه قال اهل السنة كذا وقال
الشافعي كذا فعلى هذا كيف يصح قول الناصب ان الامر بينهم واحد وكلهم اهل مذهب
اهل السنة اللهم الا ان يكونوا قد تصالحوا وتعاضدوا في زمان الناصب لمقاومة
الشيعة الامامية لكنا نثق بلطف الله وكرمه ان يفرق كلمة اهل النفاق ولا يوفقهم
للوصول الى ساق الاتفاق ولو التفت الساق بالساق واليه المرجع والمساق
قال المصنف رفع الله درجته المسألة السابعة فيما يتعلق باصول الفقه
وفيه فصول الاول في التكليف وفيه مباحث الاول في الحكم مذهب الامامية
ان الحكم هو الوجوب او الندب او الاباحة او الكراهة او التحريم المستند الى
صفة يقع الفعل عليها يوجب احدها وقالت الاشاعرة حكم الله تعالى خطابه
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فلزمهم التناقض والمحال اما
التناقض فلان الحكم حادث لتعلقه بالمكلف الحادث ولانه يصدق حكمه

مسائل اصول الفقه المسألة السابعة الاول في الحكم

المرءة

والجارية بعد ان لم يكن وحرمت بعد ان لم يكن ولانه معلل بافعال المكلف كالطلاق
والبيع وغيرهما ويتعلق بتجدد الاوقات فيقال اذا زالت الشمس او غربت وجبت
الصلوة وقبلهما لم يكن واجبة والخطاب كلام الله تع وكلامه قديم عندهم فيكون
الحكم قديما حادثا وهو تناقض واما المحال فلان الحكم امر يرجع الى الفعل وصفاته
فيقال هذا فعل واجب او حرام او مباح الى غير ذلك وكلام الله صفة قايمة
بذاته عندهم وعندنا انه عبارة عن حروف واصوات قايمة بالاجسام لا مدخل
للافعال فى حلولها فيها انتهى قال الناصب خفضه الله تحقيق تعريف
الحكم انه خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير لا الوجوب
واخواته لان الله تع حاكم فلابد ان يكون الحكم صفته والا لم يكن حاكما والوجوب
واخواته ليست صفة مستفادة لله تع بخلاف الخطاب فانه صفته تع نعم
الوجوب واخواته ليست صفة مستفادة من الحكم هذا هو التحقيق واما ماذكر انه
يلزمهم المحال والتناقض فهذا الكلام بنفسه فاسد لانه يفهم منه ان التناقض
قسيم للمحال والحال ان التناقض من افراد المحال ثم ماذكر من صور التناقض
اسولة مشهورة يوردونها فى كتب الاصول على تعريف الحكم والجواب عن الكل
ان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث فلا يلزم التناقض فان حلية
المرءة والجارية بعد حرمتها وحرمتها كذلك مفهوم من خطاب الله القديم ويتعلق ذلك
الخطاب تارة بالحلية وتارة بالحرمة عند حصول الموجب وكذا تعليل الحكم بافعال
المكلف وتعلقه بتجدد الاوقات فان هذه الامور تقتضى حدوث تعلق الخطاب
القديم بها فلا يكون تناقض واما ماذكر من لزوم المحال بان الحكم يرجع الى
الفعل وصفاته فنقول ان الحكم ليس صفة للفعل بل المستفاد من الحكم يصير
صفة للفعل فان الواجب والحرام ليس نفس الحكم حتى يصير سببا للزوم كون
كون القديم صفة للحادث بل هما مستفادان من الحكم بحسب تعلق الحكم
بالافعال فلا يلزم كون القديم صفة للحادث انتهى اقول اولا لا نسلم
ان الله تع اذا كان حاكما وجب ان يكون الحكم صفة له لتخلف هذا فى كثير من
المشتقات كالمتمول واللابن والتامر ولو سلم فنقول المراد بالوجوب و
الحرمة مثل الايجاب والتحريم مسامحة والقرينة عليه قول المص والتحريم دون
ان يقول او الحرمة وقال الشارح العضد لاصول ابن الحاجب المراد بالحكم
معنى قوله افعل وهو اذا نسب الى الحاكم لقيامه به سمى ايجابا واذا نسب الى
ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به سمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة
والايجاب والتحريم اخرى وحاصل كلام المص ان الحكم اذا نسب الى الفعل فهو

الوجـ

الوجوب ونحوه ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الحكم صفة له تع باعتبار اخر حتى يلزم ان
لا يكون حاكما اصلا ثم ما اختاره الامامية هو الراجح المتعارف بين اهل الشرع
واليه يسبق افهامهم عند الاطلاق بل لو سالت المميز من العوام ما حكم الشرع
فى الخمر لقال الحرمة ولم يقل خطاب الله والمخالفون قد نزلوا على هذا العرف من
حيث لا يشعرون فانهم اتفقوا على تحديد الفقه بانه علم بالاحكام الشرعية ومعلوم
انهم ما ارادوا العلم بخطاب الله تع والا لزم فيمن حفظ القران ان يكون فقيها
وهم لا يقولون به والتحقيق الحقيق بالتصديق ان الحكم فى الاصل العرف الشرعى
خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين غاية الامر ان من قال بالكلام النفسى
الازلى كالاشاعرة قال بقدم الخطاب ومن نفاه كالامامية قال بحدوثه ثم اشتهر
بين الفقهاء من اصل الخطاب وهو الوجوب والندب وغيرهما من الاحكام
فصار منقولا اصطلاحيا فلفظ الحكم منه يكون حقيقة اصطلاحية وحينئذ نقول
ان قول الشارح العضد ان الخطاب اذا نسب الى الفعل سمى وجوبا غير مسلم
والتقسيم الى الايجاب والتحريم مرة الى الوجوب والحرمة اخرى مسلم لكن بحسب
ماذكرنا من المعنيين اى الخطاب واثره لا باعتبار اطلاق الخطاب عليهما
حقيقة وبالجملة الوجوب غير الايجاب ذاتا ولهذا يقال اوجبه عليه فوجب
ومن البين ان الاثر غير الموثر بالذات فدعوى الاتحاد بينهما لا يخلو عن تحكم
فتامل وانصف وثانيا ان ما فهمه من كلام المص ان التناقض قسيم للمحال
وهم لا فهم وانما المفهوم منه انه جعل التناقض مقابلا للمحال الذى هو
اعم منه ومقابلة الخاص بالعام ليس اول قارورة كسرت فى الاسلام
وبالجملة لما نظر المص العلامة الى ان احد اللازمين المحالين ههنا له اسم على حدة
وهو التناقض سماه به واذ لم يكن للاخر اسم على حدة وهو التناقض عبر عنه
بالمحال ولا محال فيه وثالثا ان ما اجاب به عن الاسولة بان الخطاب
قديم وتعلق الخطاب حادث مردود بانه لا خطاب قبل التعلق لو اغمضنا
عن هذا القول تعلق الخطاب ايض قديم عندهم كما صرح به الشارح العضد
فى بحث النسخ حيث قال انهم اى الفقهاء فى رد تعريف النسخ من الرفع الى
الانتهاء لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما انتهى ويدل عليه
ايض ما قالوا ان الامر يتعلق بالمعدوم بل صرحوا بان المعدوم مكلف واما ما تكلفه
الشارح العضد فى توجيه هذا دفعا للشناعة الظاهرة المتوجهة عليه بانه لم يرد تنجيز
التكليف فى حال العدم بل اريد به التعلق العقلى وهو ان المعدوم الذى علم الله
انه يوجد بشرايط التكليف توجه عليه حكم فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال فغير مجد
لان وجود الحكم فى الحال وكونه يتعلق بالشخص الذى سيوجد فى ثانى الحال عين السفه

بان الظاهر ان مراد المص بالاشاعرة
ههنا الفقهاء منهم فان صر

لامتناع تحقق التعلق بدون المتعلق ضرورة ان الاضافة لا تتحقق بدون المضاف
نعم لو قالوا بالوجود العلمي واعترفوا بالوجود الذهني لتم هذا الكلام وليس فليس
على ان ما اشتهر من شبهتهم الباعثة لهم على القول بقدم تعلق الحكم وهي انه
لو لم يدخل المعدوم تحت الخطاب لما كان النبي مرسلا اليه خلافه معلوم
يأبى اباء بينا عن انجاة التكلف المذكور هذا والجواب عن تلك الشبهة انه
يكفي في كون النبي مرسلا اليهم ان يتوجه شرعه اليهم يوم يوجدون بنقل من تقدم
اليهم تأمل قال المص رفع الله درجته البحث الثاني في الواجب الموسع
العقل والنقل متطابقان على وقوعه اما النقل فقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس الى غسق الليل واما العقل فلانه ممكن بعدم استحالة ان يوجب الله تعالى
فعلا في وقت يفضل عنه ويتخير العبد في ايقاعه في اي جزء شاء من ذلك الوقت
ثم اذا لم يفعله الا في الوقت الاخير تضيق عليه حينئذ ولا امتناع في ذلك
بل يجب لتعذر ضبط وقت الصلوة في وقت لا يفضل عنها فانه يمتنع ان يفعل
العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او الى غيره فالقول بامتناع
الوقت امر ضروري في نظر الشرع وقال بعض الجمهور انه يجب الفعل في اول الوقت
فان اخره الى اخر الوقت صار قضاء وقال بعض الحنفية انه يجب في اخره
فان قدمه كان نفلا والقران يكذب اقوال هؤلاء لانه تعالى اوجب الصلوة
في الزمان المحصور بين الدلوك والغسق فتخصيص الوجوب باول الوقت
او باخره ترجيح من غير مرجح وهو محال انتهى قال الناصب خفضه
الله تم اقول القول بالواجب الموسع موافق لمذهب الشافعي بالدلائل
المذكورة في كتب اصولنا واما ما استدل عليه نقلا وعقلا فباطل اما النقل
فلا دلالة له على مدعاه لان اجماع المفسرين على ان الآية جمعت فيها
صلوات الاوقات الاربعة سوى صلوة الفجر فهذا التحديد ليس للتوسع
بل لبيان الاوقات الاربعة واما الدليل العقلي فامكان اتساع
الوقت مسلم ووجوبه على ما ذكر ممنوع قوله يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في
وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او الى غيره قلنا الامتناع ممنوع
ولانه يمكن ان يتساوى الفعل والوقت نعم فضل الفعل على الوقت المضيق
ممنوع لا التساوي وما ذكر ان من قال بوجوب الفعل في اول الوقت في
صيرورته قضاء في اخر الوقت ومن قال من الحنفية بالعكس فقد خالف
القران فقد علمت عدم دلالة النص على ما ذكر انتهى اقول اولا
في توضيح المقام المحققين من الاصوليين اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون وقت
الواجب انقص منه بحيث لا يسعه لاستلزامه التكليف بما لا يطاق

غسق

البحث الثاني في الواجب الموسع

وهو يتسع ممتنع على الله تعالى فاما ان يكون مساويا له ويقال له الواجب المضيق
كصوم شهر رمضان ولا خلاف فيه واما ان يكون اوسع منه ويقال له
الواجب الموسع كالصلوة اليومية والنذور المطلقة وغيرها ففيه خلاف
قال اهل الحق بجوازه عقلا ووقوعه شرعا واحتجوا عليه بالآية المذكورة
اوسع من الصلوة المامور بها فيها قطعا ومنع وجوب الفعل في الوقت
الاوسع وجوبه في جزء منه على ان يكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اي جزء
منه ولا يجوز له الترك في جميعها وحاصله ان تاركه فيه لا الى بدل منه
يستحق العقاب كما في الواجب المخير ولهذا يمتاز عن المندوب وان
اشتركا في جواز الترك في الجملة وقال كثير من المخالفين لضيق مداركهم
بالمنع عن الواجب الموسع لزعمهم ان الوجوب ينافي اوسعية الوقت
فاختار بعضهم ان الصلوة اليومية واجبة في اول اوقاتها وانما يجوز بعده
انما هو بطريق القضاء واختار بعضهم انها واجبة في اخر اوقاتها وانما يجوز
ايقاعها قبله على وجه التقديم على الوقت تعجيلا كما في تقديم الزكوة على
وقت وجوبها ومنهم من قال بان وجوبها في اول الاوقات معلق على حال
المكلف في اخرها فان بقي على صفة المكلفين كان الواقع في اول الوقت
واجبا والا كان نافلة وفساد هذه الاقوال مما لا يخفى بادنى تامل اذا تمهد
هذا فليرجع الى ما اورده الناصب على المص قدس سره فنقول اما ما ذكره
من ان الآية جمعت فيها صلوات الاوقات الاربعة فمردود بان تمام
الآية اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران الفجر فتكون جامعة
لصلوة الاوقات الخمسة فصلا تا دلوك الشمس الظهر والعصر وصلاة
غسق الليل اي انتصافه المغرب والعشاء والمراد بقران الفجر صلوة الفجر
من باب اضافة الشيء الى وقته كصلوة الجمعة وصلوة العيد وصلاة الكسوف
وما اشبه ذلك ويؤيد الاستدلال انه لما كان زمان الفجر قليلا لم يضرب
له غاية في الآية فافهم وانما ترك المص بعض الآية اختصارا او اعتمادا على شهرة
الاستدلال بهذه الآية على المطلوب المذكور ومن العجب الذي ليس من
الناصب تعجب ان الاستدلال بهذه الآية هو الدليل المرضي للشافعية
على ما اشار اليه الشارح العضد وصرح به صاحب النقود والردود في حاشية
وهذا المعاند ينكر استدلال المص بها ويدفعه بهذا الرد المردود المجرد معاندة
الشيعة واما ما ذكره في سند منع الامتناع بقوله لانه يمكن ان يتساوى
الفعل والوقت الخ فباطل لا يصلح للسندية لانه ان اراد امكان ذلك
في نفس الامر وان لم يمكن للمصلي ايقاع فعل الصلوة مثلا في ذلك الزمان

البحث الثالث في الواجب على الكفاية

المتساوي فمسلم لكنه لا يفيد وهو ظاهر وان اراد امكانه مع امكان ايقاع المصلي صلوته دايما في ذلك الزمان المتساوي فبطلانه ظ مما ذكره المص من بعد ربط اوقات الصلوة فانه اذا تعذر ذلك كما يشاهد من تردد المصلي في دخول الوقت وعدمه امكن ان يترك الصلوة كلا او بعضا في الوقت المعين في الواقع المساوي لفعلها فلا ياتي بالمامور به الا نادرا او اتفاقا وقد علم بهذا ايض ان منشا ما اورده الناصب من الايراد شدة العناد او التغافل عما ذكره المص من تعذر ضبط وقت الصلوة قال المص رفع الله درجته البحث الثالث في الواجب على الكفاية ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع بمعنى انه اذا فعله البعض سقط عن الباقين لان المقصود للشارع تحصيله كالجهاد الذي يقصد به الشارع حراسة المسلمين فاذا حصل بالبعض سقط الواجب عن الاخرين وان لم يفعله احد اثم الجميع وقال بعض السنة انه واجب على واحد غير معين وهذا باطل بالضرورة فان قضية الواجب وحكمه انه اذا فعل استحق فاعله الثواب فاذا ترك استحق تاركه العقاب واثابة واحد غير معين وعقاب واحد غير معين غير ممكن فلا يتحقق الوجوب حينئذ وقد فرض ثبوته انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع واذا فعل البعض سقط عن الباقين بالدلايل المنقولة في كتب اصولنا وهو وافق الشافعي في هذا واستدل عليه بما هو صريح البطلان لان الذي يقول انه واجب على واحد غير معين من الامة فحاصل قوله يرجع الى احد من الامة فاذا فعله ذلك الواحد حصل له الثواب والاثابة لا يكون الا بعد الفعل فكيف يكون هذا اثابة لواحد غير معين لان الفعل عينه وبه استحق الثواب فعلم ان استدلاله على مدعى الحق باطل انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان قوله الذي يقول انه واجب على واحد غير معين من الامة يرجع حاصل قوله الى احد من الامة مما لا محصل له لانه ان اراد بقوله احد من الامة واحد غير معين مضار كما كان فلا حاصل لبيان الحاصل وتكلف الارجاع وان اراد به اعم من ان يكون معينا ام لا كما يقتضيه سياق كلامه فهو مخالف لتقييد القايل بقوله غير معين فكيف يكون حاصله ومرجعه الى ارادة الاعم واما ثانيا فلان قول المص واثابة واحد غير معين رد على القايل بعدم التعين وكون الفعل معينا لذلك الواحد لو صح لكان ردا ايض على القايل لا على المص على انه يمكن ان يكون قوله اثابة واحد غير معين مذكورا استطرادا وتبعا لعديله المذكور بالاصالة وهو عقاب واحد غير معين ويكون مناط الحكم

بامتناع

البحث الرابع في الواجب المخير

بامتناع المجموع هو الثاني دون الاول وهذا المعاند تغافل عن التعرض لاثبات امكان الثاني الذي هو محط الحكم بالامتناع وتعرض لبيان امكان الجزء الاول الذي لم يذكر الا بالتبع والحاصل انه اذا كان المامور به في الواجب على الكفاية واحد غير معين وهذا غير معقول وترك ذلك جميع المكلفين يلزم بمقتضى هذا المذهب عقاب بعض غير معين وهذا غير معقول فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب الجاهل كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث الرابع في الواجب المخير ذهبت الامامية الى امكانه والعقل دال عليه والسمع دال على وقوعه فانه غير مستبعد في الحكمة ايجاب شيء من ثلثة على معنى انه اذا فعل واحدا منها خرج عن العهدة ولا يجوز له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه فعل الجميع والسمع دل عليه بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك اوجب واحدا منها لا بعينه وحرم ترك الجميع ولم يوجب الجميع وقال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة ولم يوجب الجميع بل اوجب واحدا منها لا بعينه ووافقهم على ذلك بعض الجمهور وقال بعضهم الجميع واجب وقال اخرون منهم الواجب ما يفعله المكلف وقال الاخرون منهم الواجب ما لا يفعله المكلف وقال الاخرون منهم الواجب معين ويسقط به وبالاخر والكل باطل اما الاول فللاجماع على خلافه اذ المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي التخيير اذ ايجاب الجميع يستلزم عدم الخروج عن العهدة الا بفعله فكيف يتحقق التخيير حينئذ واما الثاني فلاستلزامه اختلاف المكلفين فيه مع ان الاجماع واقع على تساوي جميع المكلفين فيه ولانه ينافي التكليف ولان الوجوب سابق على الفعل فلا يتحقق بعده والا دار واما الثالث فلان الثلثة متساوية في اصالة الوجوب وليس البعض بالتبعية والاخر بالاصالة اولى بالاجماع ولان المسقط للوجوب مساو للواجب فيكون واجبا انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول وافق الشافعي في اثبات الواجب المخير فانه مذهب الشافعي وما ذكر ان العقل دال عليه فمن القول بالحسن العقلي وهو باطل فان هذا لا يوخذ الا من الشرع كما بين في علم اصول الدين من هذا الكتاب واما ما ذكر في رد مذهب من قال ان الجميع واجب ان المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي التخيير ففيه ان صاحب المذهب يمنع في التخيير ولم يقل به فكيف يصح الزامه بانه ينافي التخيير انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلانا قد شيدنا سابقا اركان القول بالحسن والقبح العقليين ودمرنا على ما ذكره الناصب هناك فليتذكر ولو سلم فقد سبق عن هذا الناصب في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى التمسك بالحسن والقبح العقلي بالمعاني التي لا نزاع فيها بين القوم حيث اورد على نفسه هناك

البحث الخامس في وجوب مقدمة الواجب

بقوله لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح العقليين وليس
هذا مذهب الاشاعرة ومن تابعهم ثم اجاب بقوله لانا نقول ليس هذا
من الحسن والقبح الذي وقع فيهما المنازعة اصلا انتهى فلم لا يجوز ان يكون مراد المص
ههنا ايض بقوله العقل دال عليه استحسان العقل بالمعنى الذي لا نزاع فيه
فاطلاق البطلان باطل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان القايل لوجوب
الجميع يمنع التخيير ولا يقول به مدفوع بان هذه المسئلة في جميع كتب الاصول
معنونة بعنوان الواجب المخير قال ابن الحاجب في اصوله الامر لواحد مبهم
من امور معينة كخصال الكفارة مستقيم ويعرف بالواجب المخير مستقيم وقال
بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد انتهى فلولا ان القايل
بذلك قايلا بالتخيير في الجملة لكان ذكر خلافه في هذه المسئلة لغوا ضايعا و
لكان حكمه باسقاطه بفعل واحد باطلا محضا ولعله راى في الشرح العضدى
عند ذكر ادلة المعتزلة في هذا المقام قوله وللمعتزلة في نفي التخيير وجوه ولم
يعلم ان المراد من هذا النفي ماذا فقد قال السيد قده في حاشيته ان معناه نفي
التخيير على الوجه المذكور المختار عند الاشاعرة لا نفيه مطلقا كيف والادلة التي
ذكر فيه من جانب الاشاعرة ردا على المعتزلة والادلة المذكورة من جانب المعتزلة
مشتملة على اثباتهم للتخيير مع انه لم يورد على الاول انه لا يقوم حجة على المعتزلة
لنفيهم التخيير ولا على الثاني ان المحافظة على التخيير في دليلكم ينافي ما ذهبتم اليه من
نفي التخيير **قال المص** رفع الله درجته البحث الخامس في وجوب ما لا يتم
الواجب الا به ذهبت الامامية وبعض الجمهور اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق
او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا لان المقدمة لو لم تكن واجبة جاز
تركها وعلى تقدير الترك ان كان التكليف بالفعل باقيا لزم تكليف ما لا يطاق
لامتناع وقوع الفعل حال عدم شرطه وان لم يجب سقط الوجوب فخرج الواجب
المطلق عن كونه واجبا وذهب جماعة من الجمهور الى انه غير واجب فلزمهم ما قدمناه
وان لا يجب التوصل الى الواجب مع الاجماع على وجوب التوصل الى الواجب
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول وافق الشافعي في هذه المسئلة
فمذهب الشافعي ان مقدمة الواجب التي لا يتم الواجب الا بها تجعل الايجاب فهي
واجبة واستدل المخالف بالمال في الزكوة والاستطاعة في الحج فان الواجب
وهو الحج والزكوة لا يتمان الا بهما وتحصيل المال والاستطاعة ليس بواجب والجواب
ان الزكوة قبل المال والحج قبل الاستطاعة ليسا بواجبين وتحقق الوجوب بعد
حصولهما انتهى **اقول** مرحبا بالوفاق وترك الشقاق لكن ذكره لدليل
المخالف والجواب عنه تطويل مخالف للمساق **قال المص** رفع الله درجته

البحث الا

البحث السادس في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة

البحث السادس في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة ذهبت الامامية ومن تابعهم من
الجمهور الى امتناع ان يكون الشي الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة والا لزم التكليف
بالنقيضين وهو محال وخالف في ذلك ابو هاشم حيث حرم القعود على من دخل دار
غيره غصبا والخروج ايض فلزمه الجمع بين الضدين وهو محال بالضرورة وخالف الكعبي
من الجمهور ايض فجوز ان يكون الشي واجبا وحراما معا كالزنا واللواط وغيرهما
وهو ضروري البطلان ايض وكذلك يمتنع ان يكون الشي الواحد واجبا من جهة
وحراما من جهة اخرى مع تلازم الجهتين فلم يذهب الامامية الى صحة الصلوة في الدار
المغصوبة وخالف فيه الجمهور الا من شذ وجعلوها واجبة حراما ولزمهم ما قدمناه
من التكليف باجتماع النقيضين انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شي اذا كانا من جهتين مختلفتين
كالصلوة في الدار المغصوبة فانه تجب فعل الصلوة من حيث انها مكتوبة مفروضة
ويحرم المكث على وجه الاستيلاء والفعل في الدار من جهة انها مغصوبة فالوجوب
من جهة والحرمة من جهة اخرى كما بيناه فيما تقدم وليس فيه تناقض لان التناقض
يشترط فيه اتحاد الجهة كما هو معلوم من المنطق والعجب انه ذكر ان امتناع كون
الشي الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة وهو مذهبه للزوم التناقض وهذا
ظاهر ثم يذكر ان مع اختلاف الجهة ايض يلزم التناقض ولا يتامل ان شرايط التناقض
وان من جملتها اتحاد الجهة واما ما ذكر من مذهب الكعبي انه يجوز ان يكون الشي الواحد
واجبا حراما ثم التمثيل بالزنا واللواط فهكذا كان في النسخة والظاهر انه غلط لانه ولا احد
لوجوب الزنا واللواط ولا يبعد ان يكون الصحيح التمثيل بالزنا واللواطة اذا اكره
عليهما بالقتل ولا يظهر فيه الوجوب ايض نعم التمثيل بشرب الخمر لمن غص باللقمة
صحيح فانه واجب حرام ولكن الجهة فيه ايض مختلفة فلا يكون غير مذهب الشافعي
انتهى **اقول** ان المص قدس سره لم يدع ثانيا لزوم التناقض فيما له جهتان
مطلقا كما توهمه الناصب المجبول على الشغب ورتب عليه غاية الحماقة وسوء
الادب باظهار التعجب ولا تعجب بل فيما له جهتان متلازمتان لا ينفكان
والحال في الصلوة في الدار المغصوبة كذلك بيان ذلك ان ايجاب الفعل
من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جواز ما يلازمه وهو الذات
من الجهة التي بها كانت حراما لان تجويز الملزوم مستلزم لتجويز لازمه اذا
علم اللزوم كما هو شان الامر الذي هو الله سبحانه والتحريم يقتضي عدم جوازه
من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين من جهة واحد وتفصيل الكلام في المرام
ما ذكره المص في كتاب النهاية حيث قال متعلق الامر والنهي ان اتحد لزم
تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس من هذا الباب وان تغايرا فان

تلازماً كان كل منهما من ضرورات الآخر والامر بالشي امر بما لا يتم ذلك الشي الا به ويعود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهي واحداً وان لم يتلازما صح تعلقهما بهما متغايراً اجماعاً وهو غير صورة النزاع لا يقال يجوز انفكاك احدهما عن الآخر في الحكم الا انهما في الصورة المعينة يتلازمان لانا نقول فيكون المامور به في الصورة الخاصة منهياً عنه وهو محال واما الصلواة في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي بط اجماعاً الا عند من جوز التكليف بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله هذا الشغل منهي عنه فاحد اجزاء هذا الصلوة منهي عنه فيستحيل ان يكون هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهيا عنه والصلوة في الغصب وان تغاير الكمن مطلق شغل الحيز جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فجزء مهية هذا الصلوة منهيا عنه فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها نعم الصلوة مطلقا مامور بها ولا نزاع فيه بل في هذه الصلوة انتهى والحاصل انا انما ذهبنا الى بطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص الذي هو الحركة والسكون المعينان وهذا الكون منهي عنه فاحد اجزاء الصلوة منهي عنه مع الامر باجزائها اجمع والصلوة مطلقا وان انفكت عن الكون المعين الا ان الصلوة المعينة غير منفكة عنه والكلام انما هو في الامر الواحد بالشخص وبهذا الاعتبار ظهر الفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والخياطة في المكان المنهي عنه فان الخياطة مما لم يعتبر في العرف واللغة شيء من الكون المخصوص جزءاً له بل الخياطة عن الدخول في الدار والتلازم بينهما وكذا ظهر الفرق بينها وبين الصلوة في الامكنة المكروهة اذ النهي عن الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كالتعريض لنفار الابل في المعطن والتعريض بخطر السيل في الوادي ومنع المار في الجادة وشبهها وهي امور خارجة عن الصلوة لازمة لها فلا يكون الامر بها منافيا لكراهتها او استحبابها بخلاف ما نحن فيه فان الصلوة عبارة عن الكون المخصوص كما عرفت وهو منهي عنه في الدار المغصوبة فلذا لا يصح هذه دون تلك ولنعم ما قال ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال ان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب يقتضي تحريم الفعل واجتنابه والمأثم بفعله يكون مطيعا بما هو عوض به ممتثلا بما هو محرم عليه متقربا بما يغفل به انتهى واما ما ذكره الناصب من غلط النسخة في تقرير مذهب الكعبي فهو دليل على دلوكعبه في الاصول او مخالفته لشيخه الاشعري في تجويز التكليف بالمحال وبالجملة قد ذكر في كتب الاصول ومنها المختصر لابن الحاجب ان من يجوز

التكليف بالمحال يجوز كون الشيء الواحد واجبا حراما معا ويجوز ان يكون الكعبي من المجوزين لذلك وحينئذ المثال الذي ذكره المص صحيح مطابق غاية الامر ان الحكم بالجمع بين وجوب الزنا والمنع منه مثلا لم يقع من الشارع فالحكم بغلط النسخة غلط كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته **البحث السابع** في ان الكفار مخاطبون بالشرايع ذهبت الامامية وجماعة من الجمهور الى ان الكفار مخاطبون بالشرايع اصولها وفروعها كما انهم مخاطبون بالايمان وذهب ابو حنيفة الى انهم مخاطبون بالايمان لا غير وانهم غير مكلفين بشيء من الشرايع اصولها وفروعها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبايح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر كما هو ثابت في حق المسلم فيجب اشتراكهما في المعلول واما النقل فقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ذمهم على ترك الزكوة وقوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وقال الله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخايضين وكنا نخوض مع الخايفين وكنا نكذب بيوم الدين وقال الله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما واشار الى ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا ولانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث ولا قبل النية ولا اكبر قبل الله ولا اللام قبل الهمزة وذلك معلوم البطلان بالاجماع ولزم ايض ان لا يعصي احد ولا يفسق لان التكليف مشروط بالارادة والفاسق والعاصي لا يريدان الطاعة فلا يكونان مكلفين بها فينتفي الفسوق والعصيان والكفر وهو باطل بالاجماع انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذه مسئلة اختلف فيه المجتهدون ولا بد من تحرير محل النزاع اولا فنقول المراد من تكليف الكافر بالشرايع ماذا فان اريد به ان الشارع يامرهم ويدعوهم الى الشرايع فلا شك ان هذا مخصوص باصول الشرايع لا الفروع فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي او يصوم قبل قبول الايمان والاعتقادات التي هي اصول الشرايع لان تحقق الصلوة والصوم قبل الايمان منهم محال فهم مكلفون باصول الشرايع بهذا المعنى كما ذهب اليه ابو حنيفة وان اريد به انهم يعذبون في الآخرة بترك فروع الاعمال كما يعذبون بترك اصولها فهذا مذهب الشافعي وعلى هذا يحمل الآيات كما سياتي ولو كان مذهب الامامية ان الكافر يقال له صل وصم قبل قبوله الايمان فهذا مذهب باطل لانه من باب التكليف بحصول المشروط بدون وجود الشرط لان شرط صحة الصلوة هو الايمان واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف في ذلك العقل والنقل فهو باطل قوله اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبايح والبعث على فعل

البحث السابع في ان الكفار مخاطبون بالشرايع

الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر قلنا هذا مبني على الحسن والقبح العقليين وهما باطلان عندنا وايضا مبني على وجوب اللطف وهو ايضا باطل كما بيننا في علم الكلام قوله واما النقل فللايات قلنا قد ذكرنا ان الايات يفيد تعذيب الكفار في الآخرة بترك الفروع وهو مسلم ولا يدل على تكليفهم في الدنيا بالفروع قبل قبول الايمان انتهى اقول سخافة ما تفوه به من النقض والابرام ظاهر جدا اما قوله فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي ويصوم قبل قبول الايمان الخ فلانه تكذيب صريح لصرايح القران وصريح مذهب الشافعي اما اولا فلان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ليس معناه الا حجوا وقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ليس معناه الا حجوا وصلوا وزكوا فهما عامتان شاملتان للكفار والتخصيص بالمؤمنين خلاف للاصل والظاهر ومن آيات الخصوص قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اوعدهم على ترك الزكوة وهي من الفروع الشرعية وذلك دليل وجوبها عليهم لانه لو لم يجب لم يترتب الوعيد على تركها وكذا الكلام في باقي ما ذكره المصنف من الآيات واما الثاني فلتصريح القاضي البيضاوي في المنهاج بذلك حيث قال الكافر مكلف بالفروع خلافا للحنفية لنا ان الآيات الآمرة بالعبادة يتناولهم ولهم انه هل معنى كون الآيات آمرة الا ان يامرهم ويقول لهم صلوا او صوموا او نحوهما واصرح من ذلك عبارة الشارح العضد حيث قال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الراي ولابي حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع وان لم يحصل شرطه شرعا مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان انتهى وبهذا يظهر بطلان ما ذكره ان معنى تكليف الكفار بالفروع انهم يعذبون في الآخرة بترك فروع الاعمال انتهى فان كلام الشارح العضد صريح في ان التعذيب ثمرة ونتيجة للتكليف لا ان معنى التكليف ذلك والفرق بين معنى الشيء وثمرته وفايدته المرتبة عليه ظاهر فالناصب جاهل بمذهب امامه ايضا كما لا يخفى واما ما ذكر من ان التكليف بتحصيل المشروط بدون وجود الشرط باطل فهو كلام على مقدمة قد استدل عليها المصنف بقوله ولانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة وعلى المحدث انتهى والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة لا للتكليف بها فلا يمنع عدم الايمان التكليف بالعبادة بان يؤمن اولا ثم ياتي بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة فلا يمنع عدمها التكليف بها وقد صرح بالدليل المذكور الشارح العضد ايضا حيث قال ودليله انه لو كان حصول الشرط الفعل شرعا شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث وجنب لانتفاء شرطها

وهو الطهارة

وهو الطهارة انتهى وقال في الجواب عن بعض ادلة المخالف بان الكافر يمكنه الامتثال في زمان الكفر بان يسلم ويفعل كالمحدث غاية الامر انه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول وهي لا تنافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره الناصب من ان ما استدل به المصنف من الدليل العقلي مبني على قاعدتي الحسن والقبح العقليين ووجوب اللطف وانهما باطلان بما بيناه في علم الكلام فمردود بانا اثبتناهما هناك وشيدنا اركانهما واتممنا الدليل عليهما بوجه يدل على ان الناصب معزول عن العقل محروم عن اللطف على ان الدليل العقلي المذكور راجع الى ما حكم به العقل من المصلحة والمفسدة وهو من المعاني الخارجة عن محل النزاع كما مر واما ما ذكره آخرا من ان الآيات يفيد تعذيب الكفار في الآخرة بترك الفروع ولا يدل على تكليفهم بالفروع في الدنيا قبل الايمان فواه جدا لظهور انه اذا لم يكونوا مكلفين في الدنيا بذلك لا يعذبون في الآخرة بترك صلوة سادسة مثلا لم يكلفه الله تعالى به في الدنيا تامل قال المصنف رفع الله درجته البحث الثامن في انقطاع التكليف حال الحدوث وتقدمه عليه ذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل منقطع حال حدوثه لانه حينئذ يكون واجبا ولانه حالة الحصول فلو كان مكلفا به حينئذ لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما تقدمه على الفعل فشيء ذهب اليه الامامية والمعتزلة ايضا لانه انما يكون مكلفا حال القدرة وهي متقدمة على الفعل والا لزم القدرة على الواجب وتحصيل الحاصل والكل محال ولانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فلا تكليف بها عندهم فلا عصيان وهو باطل بالاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في المسئلتين فقالوا في الاول ان التكليف لا ينقطع حالة الفعل وقالوا في الثاني ان التكليف لا يتقدم على الفعل وزعمهم ما تقدم من المحال انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة مع الفعل لا قبله فلزمه القول بان التكليف حال الفعل لا قبله لان التكليف لا يتيسر من غير القدرة على الفعل فلا يكون القدرة ولا التكليف قبل الفعل وقد بينا هذا في قسم علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا المحاكمة في هذه المسئلة ثم لما كرر الكلام اوجب علينا التكرار فنقول ما ذكر ان التكليف بالفعل منقطع حال حدوثه لانه ح يكون واجبا لانه حالة الحصول فلو كان مكلفا به حينئذ لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه ان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل وهذا ليس ممتنعا لان الفعل يحصل بالتحصيل الذي حصل عليه القدرة حال الفعل واما ما ذكر من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو عين المتنازع فيه فكيف يستدل به واما قوله لانه

بتركها كما ان المسلم لا يعذب بل صح

البحث الثامن في انقطاع التكليف حال الحدوث ومقدمته عليه

لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه
ان كون الشي مقدورا الذي هو شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون ذلك الشي
متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الطاعة فانه وان لم يكن مقدورا قبل حدوثه لكن تركه
بالتلبس بضده وهو العصيان مقدور والحاصل ان العصيان او ضده مقدور المكلف
وهو متلبس باحدهما فالمواخذة بالعصيان بواسطة حصول شرط التكليف فلا
يلزم محال انتهى **اقول** قد مر منا سابقا ان بيانه اشار في عليل وان ما ذكره
من المحاكمة تحكم باطل واما ما ذكره من الجواب بان هذا من باب تحصيل الحاصل لهذا
التحصيل له فقد ذكرنا سابقا في شرح المسايل الكلامية من هذا الكتاب انه
شيء اخذه من كلام الفاضل التفتازاني في هذا المقام من حاشيته على الشرح العضدي
حيث قال الشارح وان اراد الاشعري ان تنجيز التكليف باق فهو باطل لانه تكليف
بايجاد الموجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بان هذا مغلطة فان المحال
ايجاد الموجود بايجاد سابق لا بوجود حاصل وبهذا الايجاد انتهى والتحقيق انه لا توجه
لشيء مما اورده الناصب على عبارة المصنف ولا ما اورده الفاضل على عبارة الشارح
العضد وانما يتوجه ذلك لو جعل ضمير هو في قولهما وهو محال راجعا الى التحصيل
والايجاد اما لو جعل راجعا الى التكليف كما نبه عليه الابهري فلا اذ يصير حاصل
الكلام ح ان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب
كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل وايجاد الموجود محال وان كان وجوده وحصوله
بهذا الايجاد والتحصيل واما ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشي مقدورا الخ فهو
كلام واه لا محصل له اصلا ومن حصل له معنى صحيحا فنحن في صدد الاستفادة نعم قد
اجابوا عن ذلك على ما في شرح المواقف وشرح التجريد بما حاصله انا سلمنا ان لا تعلق
الا بمقدور لكن لا يلزم ان يكون المكلف به مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم
العصيان ودفعه شارح التجريد بان عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة
واما حال الفعل فللامتثال انتهى وقد يقرر الجواب بانا سلمنا ان القدرة شرط
للتكليف لكن بمعنى انه يجب تحققها زمان ايقاع المكلف به لا زمان وجود التكليف
والقدرة مثلا يجوز تكليف زيد في الليل بايقاع الصوم نهارا فالتكليف في الليل
ولا قدرة فيه بل القدرة انما هي في النهار ويرد على التقريرين انه يلزم منه ان لا يكون
الكافر مكلفا بايقاع الايمان في جميع اوقات كفره كما بين زمان وجود التكليف
وايقاع الايمان بل كان له ان يوخر الايقان بالايمان الى متى شاء وهذا مخالف
للاجماع فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته البحث التاسع في امتناع
التكليف بالمحال ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه ويدل عليه
العقل والنقل اما العقل فلانه قبيح عقلا ولانه يودي الى عدم التكليف لانه

البحث التاسع في امتناع التكليف بالمحال

اذا جاز التكليف بالمحال جاز ان يكلف العبد الفعل وان يكلفه الترك فلا يكون
مكلفا بالفعل وغير ذلك من الآيات الكثيرة وقد سبق جميع ذلك وخالفت الاشاعرة
المعقول والمنقول في ذلك وقالوا ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال او بما لا يطاق
لان كل ثابت في الواقع سواء كان طاعة او معصية او شركا او ضلالا الى غير ذلك
فانه من فعله تعالى ولا يمكن اجتماع القادرين على الفعل الواحد مع انه تعالى كلف العبد
ان يكون مكلفا بفعل نفسه وهو محال فيكون قد كلف بالمحال وهل يرتضي عاقل
لنفسه اختيار ذلك والمصير اليه فانه يلزم منه تكذيب الله تعالى وهو كفر وبقايا مباحث
التكليف سبقت انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذا البحث
في قسم علم الكلام وتبين حقيقة كلام الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلث اقسام
قسم يجب القول به وهو ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه مع التكليف به كايمان ابي لهب
والثاني المحالات العقلية والتكليف بها جايز لكن غير واقع في الشرع لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكر انهم يقولون بان التكاليف باجمعها تكليف
بالمحال لان الكل فعل الله على مذهبهم والتكليف بفعل الغير محال فقد عرفت
جوابه وان الخلق غير الفعل والعباد مكلفون بما يباشرون من الافعال والخلق من
الله تعالى انتهى **اقول** قد مر ان كلام الاشعري في جواز تكليف المحال مطلق وان
ما ذكره الناصب من التقسيم السقيم وتخصيص محل النزاع ببعض الاقسام مما
اخترعه بعض المتاخرين دفعا للشناعة والملام وناهيك في ذلك ما نقلناه
سابقا من كلام العلامة الشيرازي في شرحه لاصول ابن الحاجب وما ذكره
الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر مذهب الاشعري حيث قال وتكليف
ما لا يطاق جايز عنده للعلة التي ذكرنا ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى
زمانين ففي حال التكليف لا يكون المكلف قط قادرا انتهى على ان القسم الاول الذي
اوجب القول به محال عقلي ايضا غايته ان لا يكون ممتنعا بالذات بل بالغير وتوضيحه
ان ما كلف به ابو لهب في المثال المذكور هو ايجاد فعل الايمان بالقدرة والاختيار
فاذا لم يكن الفعل مقدورا لاخبار الله تعالى بعدم وقوعه كان التكليف به تكليفا
بالمحال لانه تكليف بايجاده وايجاده مستلزم لجواز الجهل عليه تعالى وجواز جهله تعالى
محال واما ثانيا فلانا لا نسلم وقوع اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب حتى يكون تكليفه بالايمان
تكليفا بالمحال والوعد بانه سيصلى نارا لا يدل على ان ذلك لعدم ايمانه وتصديقه
للنبي لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم ذلك قلنا ان نقول
انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه سلمنا لكن نمنع ان ابا لهب وامثاله
قد كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه واله وسلم فيما اخبر به من عدم تصديقهم
بنبوته بجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف سلمنا لكن لا يلزم تكليفهم

من الادلة وقد سبقت واما المنقول
فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
الى غير ذلك م

محال واما الثالث المحالات العادية والتكليف بها م

بتصديق ذلك الخبر عينا اذ من الايمان ما يكفي التصديق به مجملا واما ما ذكره في اصلاح القول
بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال من ان الخلق غير الفعل الخ ففيه ان هذا الفرق
على تقدير تسليم صحته انما يقدح في دليلهم المذكور على ما صرح به من ان التكاليف
باجمعها تكليف بالمحال لا في اصل تصريحهم بذلك فيكون هذا الاعتراض ايضا اخر عليهم حيث
عولوا في اختيار مطلب فاسد بدليل فاسد الاعتراض ايضا على المصنف قدس سره نعم قد تحمل
الشارح العضد في نفي قولهم بتعميم ذلك بان التعميم مخالف للاجماع ولعمري ان دعوى
الاجماع في ذلك استخف من دعواهم الاجماع على خلافة ابي بكر ولو كان امثال هذه
الاجماعات حجة لما جاز للشارح المذكور مخالفة الاجماع الذي نقله من تقدم عليه من شارح
اصول ابن الحاجب في ان مدرك الاحكام اما العقل او الشرع حيث اجاب عنه
في ضيق الخناق عليه هناك بانه يجوز ان يكون المدرك العرف والعادة او غيرهما
وايضا على تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذي ملاء الافاق من الاقوال
الشنيعة المخالفة للكتاب والسنة جهله بالاجماع او انكاره ومخالفته متعمدا ولهذا
كفره الحنفية كما عرفت فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **الفصل الثاني**
في الادلة وفيه مباحث الاول الكتاب العزيز انما يصح التمسك بالكتاب
عند الامامية ومن تبعهم من المعتزلة ولا يتاتي على مذهب الاشاعرة لان الكلام
عندهم قايم بذات الله تعالى وهذا الكتاب حكاية عنه وجوزوا وقوع المفاسد
منه فلا يمكنهم الحكم بصدق هذا القرآن اما على مذهب الامامية والمعتزلة فان
المفسدة منه محال فلا يتاتي منه ذلك وعندنا ان الكلام هو الحروف والاصوات
القايمة بالاجسام ويمتنع ان يريد الله تعالى ما ليس ظاهرا منها الا مع قرينة يدل عليه
واتفقت الامامية وطايفة كثيرة من الجمهور الى ان البسملة آية من كل سورة وخالف
في ذلك ابو حنيفة فقال انها ليست آية من القرآن وكابر النقل المتواتر في ذلك
ومن العجب انكار ابي حنيفة انها من القرآن ولا يقراءها في صلوته واحتج بان ذا
المنقول آحادا وتمسك به مع انه خطاء لان الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله صلعم
وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فغيره ليس منه انتهى **قال** الناصب
خفضه الله تعالى اقول ما ذكره ان الاشاعرة لا يصح لهم التمسك بالكتاب لان
الكلام قايم بذات الله وهذا الكتاب حكاية عنه فما اجهله بمعرفة المذهب فانهم
يقولون ما بين الدفتين كلام الله تعالى وهو الدال على الصفة القديمة والمدلول هو الصفة
القديمة ومجموع الدال والمدلول يكون كلاما لكن الاصل في الكلام المدلول هذا
هو المذهب فلم لا يصح لهم التمسك بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم هذا الكلام
بعينه فنقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب لان كلام الله تعالى
عندهم الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام فيكون

الكلام

الفصل الثاني في الادلة

البحث الاول الكتاب العزيز

الكلام عرضا لان الاصوات والحروف اعراض والعرض لا ينتقل بلا خلاف فالاصوات
والحروف التي هي الكلام الذي خلق الله في اللوح المحفوظ او في جبرئيل او غيره هو كلام
الله تعالى فنحن اذا تكلمنا بالقرآن وقراناه فاما ان يكون اصواتنا وحروفنا الخارجة
من حنجرتنا مخلوقة لله تعالى اولا فان قالوا انها مخلوقة لنا فلا يكون كلام الله تعالى
البتة لان تعريف كلام الله تعالى انه الاصوات والحروف التي يخلقه الله تعالى
في جسم من الاجسام وان كان حروفنا واصواتنا عند قراءة القرآن مخلوقة لله تعالى
فاعترفوا بان بعض افعال العبد مخلوقة لله تعالى فيتم الثواب ولزمهم القول بان
العبد خالق بعض افعاله الاختيارية فاضطروا الى ان يقولوا ان هذه حكاية من
تلك الحروف والاصوات التي خلقه الله تعالى في جبرئيل او اللوح المحفوظ وهذا
عين انعكاس المحذور اليهم واما ما ذكر في البسملة فمذهب الشافعي انها جزء من
القرآن في صدر كل سورة فهو يوافق الشافعي في هذا واما ما اعترض على ابي حنيفة
بانه نفى كون البسملة من القرآن فهذا باطل لانه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن
والكلام في انها جزء من كل سورة في صدرها او لا مذهب الشافعي الى انها جزء من
كل سورة في صدرها للاحاديث الدالة على هذا واما ما ذكر ان ابا حنيفة كابر النقل
المتواتر فهذا كذب وباطل فان النقل في هذا لم يتواتر وقد علمت قبل هذا
ان الحديث المتواتر اقل من القليل واما التعجب من انكار ابي حنيفة والاحتجاج
بان كونه من القرآن من خبر الآحاد لان الناقل كونها لم ينقله حديثا وانما نقله
قرآنا هو المتواتر فهذا التعجب ينبغي ان يتعجب منه فان ابا حنيفة يقول كونها آية
من القرآن في صدر كل سورة وانها ليست مذكورة للتبرك والتيمن ثابت بالآحاد
ولا كل ما يكون مكتوبا في المصحف يكون متواترا آية من القرآن الا ترى ان لفظ آمين
مكتوب فيما بين الدفتين وليس من القرآن والاحاديث الدالة على كونها من
القرآن خبر الآحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا والقرآن هو
المتواتر تامل فانه اشتباه مضحك انتهى **اقول** يتوجه عليه اولا ان
مذهب الاشاعرة ان مجموع الدال والمدلول يكون كلاما غير صحيح وانما القول
بالتركيب من مخترعات بعض المتاخرين الذين راموا اصلاح المفاسد اللازمة
من اصل المذهب كيف وقد نقل الفاضل الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل
والنحل مذهب الاشعري بما يوافق كلام المصنف قدس سره حيث قال والكلام
عند الاشعري معنى قايم بالنفس سوى العبارة بل العبارة دالة عليه من الانسان
فالمتكلم عنده من قام به الكلام انتهى ويدل عليه ايضا استنادهم في ذلك بما تر
من قول الشاعر **شعر** ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على
الفؤاد دليلا وثانيا ان ما توهمه من عكس دليل المصنف وقلبه عليه قلب مموه

القرآن

لا يروج على ناقد بصير وذلك لان المص لم يستدل على عدم تاتي التمسك بالكتاب
على مذهب الاشاعرة بمجرد ما قالوا ان الكلام قديم بذات الله تعالى وان هذا الكتاب
حكاية عنه بل ضم معه تجويزهم صدور المفاسد عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وحاصل
استدلاله ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقي قايم بذات الله تعالى
غير صادر عنه والصادر عنه هو الكلام اللفظي الذي هو حكاية عنه وذهبوا ايضا
الى جواز صدور المفاسد عنه تعالى فيلزم من المقدمتين جواز ان يكون الكلام اللفظي
الذي هو مفسدة صادرة من الله تعالى فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال المفسدة نعم
لو كان من لزوم امتناع التمسك على مجرد ان هذا القران ليس قايما به تعالى بل
حكاية عنه لا يمكن ترويج القاب وتلبيس فلبيس كما لا يخفى على من له قلب والقى
السمع وهو شهيد وثالثا ان ما ذكره في دفع اعتراض المص عن ابي حنيفة بانه
لم ينف كونها في سورة النمل من القران الخ مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها
الا بصاحب البضاعة المزجات من العلم والفهم فان المص قدس سره قال اولا
اتفقت الامامية وطايفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة اية من كل سورة و
خالف في ذلك ابو حنيفة اي في كون البسملة اية من كل سورة فاذا قال بعد ذلك
ان ابا حنيفة نفى كون البسملة اية من القران في كل سورة فلا يتوجه حينئذ انه
لم ينف كونها في سورة النمل من القران وايضا يدل على ارادة المص لما ذكرناه دلالة
صريحة قوله بعد ذلك ومن العجب انكار ابو حنيفة انه من القران ولا يقراها في صلوة
الخ لظهور ان المراد انه لا يقرا البسملة في الحمد والسورة التي يقرا في الصلوة لا انه لا يقراها
في سورة النمل ايضا والمناقشة في العبارة مع ظهور المراد لا يليق بالمحصلين ورابعا
ان ما ذكره من ان النقل لم يتواتر في هذا وانه ذكر قبل هذا ان الحديث المتواتر
اقل من القليل ففيه ما سبق منا من ان الحديث المتواتر لفظا ومعنى قليل
واما المتواتر معنى فكثير على ان كلام المص في تواتر القران لا في تواتر الحديث فافهم
وخامسا ان ما ذكره من ان الاحاديث الدالة على كون البسملة من القران خبر
لاحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرانا انه بعض من سوره فهو كلام المص
اذ من البين ان المص لم يرد بقوله الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله صلعم
اي حال كونه حديثا برسول الله صلعم لم ينقل اية البسملة زاعما انه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بل اراد
انه لم ينقل كونها من القران على التحديث من رسول الله صلعم في خصوص تلك الاية
حتى يتاتى ان يقال ان ذلك الحديث من اخبار الاحاد بل نقله قرانا اي كما نقل
ساير القران والقران هو المتواتر فغيره اي غير المتواتر ليس منه ولعمري انه
لو علمت ام الناصب هذه المرتبة من اعوجاج فهمه وقصور باعه لبكت عليه
مع يراعه وتمنت ان تكلته قبل رضاعه قال المص رفع الله درجته

علم بمعونة السابقة ان المراد المص نفيه كون البسملة اية من القران ح

البحث

البحث الثاني في ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة

البحث الثاني اجماع اهل المدينة ليس بحجة لان المواضع لا مدخل لها في الصدق
والكذب وانما المعتبر العدالة وعدمها فيهما وقال مالك انه حجة وهو خطاء
للعلم الضروري بان البقاع لا مدخل لها في التصديق الرجال وقد قال الله تعالى ومن اهل
المدينة مردوا على النفاق وقال الله تعالى فما الذين كفروا قبلك مهطعين عن
اليمين وعن الشمال عزين ومنهم من يلمزك في الصدقات الى غير ذلك من الايات
الكثيرة الدالة على وقوع الذنب منهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
وافق الشافعي بان اجماع اهل المدينة اذا لم يوافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة
اجماع اهل الحل والعقد سواء كانوا في المدينة او غيرها وذهب مالك الى ان اجماع
اهل المدينة حجة لا لخصوصية ارض المدينة بل لان الاجماع هو الحجة عنده هو
اجماع اهل العصر الاول وهم كانوا يومئذ في المدينة فالنزاع لفظي لان
الشافعي لم ينكر كون اهل الحل والعقد كانوا في العصر الاول في المدينة ومالك
لم يقل بان خصوصية الارض لا مدخل لها في الاجماع واذا علمت هذا عرفت ان كل
ما استدل به من الايات على ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة لا يدل على المطلوب
لان كون بعض المنافقين في المدينة لا يمنع وجود اهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم
الاجماع في المدينة انتهى اقول فيه ان ما ذكره من المقدمات ظاهرة جدا اما قوله
اهل العصر الاول كانوا يومئذ في المدينة الخ فمدخول بان المراد باهل العصر الاول
المعتبر اجماعهم اهل العصر المتاخر من زمان النبي صلى الله عليه وسلم ولا ريب في
ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا في الامصار بعد وفات
النبي صلعم وقبل وجود مالك بسنين كثيرة فكيف يقال باجتماعهم في ذلك العصر
في المدينة اما سمعت ما قاله امامك فخر الدين الرازي في المحصول من قوله
والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث
كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله ان مالك
لم يقل بحجة الاجماع لخصوصية ارض المدينة وان لها مدخلا في الاجماع فمما يكذبه
ما اشتهر من استدلال مالك على ذلك بقوله ع ان المدينة لتنفي خبثها قال
القاضي البيضاوي في المنهاج قال مالك اجماع اهل المدينة حجة بقوله ع ان المدينة
لتنفي خبثها وهو ضعيف انتهى وهذا الاستدلال مذكور في اصول ابن الحاجب
وغيره من الكتب الاصولية وهذا صريح في مدخلية خصوص ارض المدينة للحجة بقوله ع
ان المدينة الخ ولهذا منعه المص وعارضه بقوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا
على النفاق الى غير ذلك من الايات فتعلم ان ما ذكره الناصب العاجز القاصر
من ان النزاع لفظي وان مالك لم ينكر عدم مدخلية الارض كذب وافتراء ارتكبه
للهرب عن ورود الايراد والله الموفق للسداد قال المص رفع الله درجته

اذ لا اجماع في زمانه صلعم

اجماع العترة الطاهرة حق

واما اجماع العترة فانه حق خلافا للجمهور لان الله تع اذهب عنهم الرجس فقال تع انما
يريد الله تع اذهب عنهم الرجس فقال تع انما يريد الله تع ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاكد بتقديم لفظ انما وباللام وبالاختصاص على صيغة النداء
وبقوله تع ويطهركم وبقوله تطهيرا وما اعذب حال هولاء حيث لم يجعلوا اجماع
من نزهه الله تع عن الخطاء والغلط والزلل وقول الفحش وجعله رداء للنبي صلعم
في استجابة الدعاء يوم المباهلة وخصه بالاخوة وغير ذلك من الفضايل الجمة حجة
وقد روى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان قوله تع كمن آمن بالله واليوم الاخر
وجاهد في سبيل الله الى قوله ان الله عنده اجر عظيم نزل في حق علي ع وفي الجمع بين
الصحيحين قوله ع انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ولا شك ان قول
هرون حجة فكذا قول من ساواه في المنزلة وفي مسند احمد بن حنبل اني دافع الراية
غدا الى رجل يحبه الله تع ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له وانما
يصح محبة الله تع مع انتفاء المعصية منه وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار وهو مومن آل ياسين وحزبيل مومن آل
فرعون وعلي بن ابي طالب الثالث وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج
بقوله هذا من اغرب الاشياء وقوله في خبر الطاير اللهم ائتني باحب الناس
اليك ياكل معي فجاءه علي ع مروي في الجمع بين الصحاح الستة انتهى اقول
الناصب خفضه الله اقول الحجة ما يكون من الشارع اما قوله او فعله او تقريره
وصاحب الشرع هو الله تع ورسوله فصاحب الشرع اذا جعل شيا حجة يكون
حجة ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب ولا فضايله وعلمه
وشجاعته في كون قوله حجة فعلى هذا يكون قول الله حجة لانه صاحب الشرع واما قول
غيرهما فلا يكون حجة الا ان يقول الله ورسوله ان قوله حجة فالاجماع حجة لان الله تع
جعل اتباع غير سبيل المومنين موجبا لدخول النار فالامر باتباع سبيل المومنين
واقع من الله والاجماع سبيل المومنين فيكون اتباع الاجماع واجبا فيكون حجة
واما القياس فلقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار والقياس هو الاعتبار
في الاحكام الفرعية فيكون حجة لانه مامور به واما غير هذه الادلة الاربعة فما
ثبت ان الله تع ورسوله جعلا حجة فهو ليس بحجة واما ما ذكر ان اجماع العترة حجة فاذا
اراد من العترة فان اراد به عليا كما يدل ادلته عليه فهو احد من العترة ومن اكابر
الصحابة وعلمائهم ومن اعاظم الخلفاء وقوله في الاجماع حجة لانه من اهل الحل والعقد
وعصمته وطهارته وفضايله وعلمه كلها مسلمة واجتهاده معتبر واما كون مجرد
قوله اذا خالف جمهور الصحابة فليس بحجة موجبة لهجران ساير الاقوال غير قوله
كقول الله تع وقول رسوله لانه ليس صاحب الشرع ولا قال فيه صاحب الشرع

وقول رسول صلعم او فعله او تقريره يكون حجة لانه ايضا صاحب الشرع

ان قوله

ان قوله حجة فكيف يكون حجة وما استدل به من كونه معصوما او وجب التصديق
لصدقه والجزم بعدم كذبه فكلها من فضايله ولا يقتضي ان يكون قوله حجة لما ذكرنا
ان الحجة قول صاحب الشرع او من قال فيه صاحب الشرع ان قوله حجة واما من
وجه كونه صحابيا او خليفة يكون قوله من الدلايل الغير المتفقة عليها فان بعضهم
ذهبوا الى ان قول الصحابي حجة كما هو مذكور في بعض الكتب واما غيره من العترة
فعدم كون قولهم حجة فبالطريق الاولى فاجماع العترة لا يكون حجة وان
كانوا صادقين وان سلمنا انهم معصومون لما علمت واما ما ذكر انه ساوى
هرون وقول هرون حجة فنقول لا يساويه في النبوة لانها مستثناة وكون قول
هرون حجة للنبوة وهذا منتف عنه وما ذكره وسيذكره من فضايله وفضايل
العترة لا يثبت مدعاه وهو كون قولهم حجة انتهى اقول فيه عناد
وفساد وافساد من وجوه واما في قوله الحجة ما يكون من الشارع الى قوله ولا
مدخل لصدق الشخص ولا عصمته عن الكذب والذنوب وعلمه الخ فلان الحجة
وان كان فيما يكون من الشارع لكن الاتصاف بالعصمة والعلم جعل
قول الشارع حجة ولهذا ترى العلم والصدق من الصفات الحقيقية للواجب تع
واجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب
في دعوى الرسالة وجميع ما يبلغونه من الله تع الى الخلايق كما ذكره في المواقف
وقال القاضي البيضاوي في كتاب المصباح ما لخصه الشارحون للمنهاج
وهو ان الانبياء حجج الله على خلقه فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال تع
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والحجة انما يلزم بقول من يوثق به
ويعتمد عليه وهذا انما يكون لو كان حال التبليغ طاهرا عن الكدورات
النفسانية منزها عن الظلمات الجسدانية غير متلبس بالهيات الردية الهيولانية
وايضا اكثر ادلة حجية الاجماع من قوله تع جعلناكم امة وسطا اي عدلا
وقوله ع لا تجتمع امتي على خطاء الى غير ذلك صريح في ان المناط في الحجة هو العصمة
عن الخطاء فظهر بطلان ما ذكره الناصب المعاند من انه لا مدخل لصدق الشخص
ولا عصمته من الكذب في كون قوله حجة واما اشتراط العلم فظاهر ويدل عليه
قوله تع ما اتخذ الله وليا جاهلا ولو تنزلنا عن ذلك نقول ان صاحب الشرع
جعلهم حجة واقوالهم وافعالهم مطاعة بقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم الآية والمراد باولي الامر امراء الحق كما صرح به الناصب صاحب
الكشاف وغيره بل المعصومين كما اعترف به فخر الدين الرازي امام الناصب
في هذا المقام من تفسيره الكبير حيث قال انه تع امر بطاعتهم على سبيل الجزم
فوجب ان يكون معصوما لانه احتمل اقدامه على الخطاء والخطاء منهي عنه لزم اجتماع

الامر والنهي في الفعل الواحد وانه محال ثم ذلك المعصوم واما مجموع الامة او بعضها
على ما يقول الشيعة من ان المراد بهم الائمة المعصومون او على ما زعم بعضهم انهم
الخلفاء الراشدون الى آخر المقال وهذا ايضا حجة قاطعة راغمة لانف الناصب
كما لا يخفى ولو تنزلنا عن هذا ايضا نقول العلامة المص قدس سره بنى فيما ذكره ههنا
على قاعدة يقول عليها الخصم وقررها الشيخ العضد في اثبات حجية اجماع
اهل المدينة وهي قضاء العادة بامتناع اجتماعهم على غير راجح فان تلك
القاعدة اولى بالاستعمال في اجماع العترة المعصومين من اهل البيت عليهم السلم
كما لا يخفى وحينئذ يكون مقصوده الاصلي من ذكر الآية اثبات العصمة ويلزمه
كونهم اقوى مرتبة من غيرهم وكذا المراد من ذكر الاحاديث اثبات رجحان
من بينهم على غيرهم فان حديث المنزلة مثلا يدل على ان مرتبة هرون كان
اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى ع فيكون مرتبة علي ع اقوى من مرتبة
وغيره من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم واذا ثبت عصمة اهل البيت
ورجحان غير بيتهم كان اتفاقهم على غير راجح وامتنع ان يكون متمسك غيرهم ارجح من
متمسكهم وانهم مع عصمتهم وعلو مرتبتهم في العلم والفضل ومطالعتهم للوح المحفوظ
كما قرره الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري امتنع ان لم يطلعوا على ما اطلع عليه
من هو ادنى مرتبة بمراتب كثيرة وقد ورد في الامثال السايرة ان اهل البيت
ابصر بما في البيت فافهم وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي
في شرح المنهاج بعد نسبة ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام ردا على حجة
الشيعة الى التعصب واقول لا شك ان اهل البيت في مهبط الوحي النبي صلعم
كان مدة حياته مهتما بتربيتهم وارشادهم غاية الاهتمام فكل ما قالوا به واتفقوا
عليه يكون اقرب الى الحق والصواب وابعد عن الخطاء والفساد وهذا المقدار
كاف في افادة المراد انتهى واما قوله ان المص اراد من العترة عليا عليه السلام
ففساده ظاهر لما فيه من الاغماض عن صريح لفظ الاجماع ولفظ العترة لظهور ان
عليا ع واحد من العترة وبعض المجمعين منهم فان الحق وان كان هو حجية قول
كل واحد منهم بالانفراد لكن المص قدس سره جعل المسئلة ههنا حجية اجماع
مجموع العترة تقريبا الى قبول المخالف المنصف وظاهر ان الاجماع لا يتحقق
بواحد فارادة علي ع من كلام المص يكون خارجا عن قانون الدلالة كما لا يخفى
واما ما ذكره من ان ادلته يدل عليه فبطلانه اظهر من ان يخفى لظهور ان الدليل
الاول وهو آية التطهير لا يخص عليا ع بل هو شامل لغيره من اهل البيت عليهم
السلام والآية الاخرى وبعض الاحاديث المذكورة كحديث الجمع بين الصحاح
الذي والجمع بين الصحيحين مخصوصة لعلي ع وبعضها الحديث الخوارزمي وحديث

احمد

احمد وحديث الخدري وحديث الزمخشري شامل للكل فاين الدلالة على ان المراد
بالعترة خصوص علي ع ولقد احتال الناصب المحيل في افراز الاحاديث العامة
وذكرها في الفصل الثاني لئلا يفهم الناظر في بادي الرأي ما ذكرنا من استدلال المص
بالاحاديث الخاصة والعامة معا ويمكن انه لما اقر بتلك الاحاديث العامة
هناك توهم عدمها كما يروى ما يشبه ذلك من حماقات بعض اهل قزوين من
انه امر البناء ان تبني له بيتا مشتملا على صفات اربع فلما تم البناء جلس في صفة
وقطع النظر عنها لشغله بها وعد البواقي فكانت ثلثة فاعترض على البناء بانه
جعل الاربعة ثلثة نعوذ بالله من الغباوة والخذلان قال المص رفع
الله درجته ومن كتاب الخوارزمي عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول الله صلعم
فاذا فاطمة عليها السلام قد اقبلت تبكي فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ما يبكيك يا فاطمة قالت يا ابت ان الحسن والحسين قد غدوا او ذهبا منذ اليوم
وقد طلبتهما ولا ادري اين هما وان عليا يمشي على الدالية منذ خمسة ايام يسقي البستان
واني طلبتهما في منازلك فما احسست لهما اثرا واذا ابو بكر فقال يا ابا بكر قم
فاطلب قرتي عيني ثم قال يا عمر قم فاطلبهما يا سلمان يا ابا ذر يا فلان يا فلان قال
فاحصينا على رسول الله صلعم سبعين رجلا بعثهم في طلبهما وحثهم فرجعوا ولم يصيبوهما
فاغتم النبي صلعم غما شديدا ووقف على باب المسجد وهو يقول بحق ابراهيم خليلك
وبحق آدم صفيك ان كان قرتا عيني وثمرتا فؤادي اخذا برا او بحرا فاحفظهما وسلمهما
قال فاذا جبرئيل ع قد هبط فقال يا رسول الله ان الله تع يقرئك السلام ويقول لك
لا تحزن ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا فاضلان في الآخرة وهما في الجنة وقد وكلت
بهما ملكا يحفظهما اذا ناما واذا قاما ففرح رسول الله صلعم فرحا شديدا ومضى جبرئيل ع
عن يمينه والمسلمون حوله حتى دخل حظيرة بني النجار فسلم على ذلك الملك الموكل
بهما ثم جثى النبي ع على ركبته واذا الحسن معانق الحسين وهما نائمان وذلك الملك قد
جعل جناحه تحتهما والاخر فوقهما وعلى كل واحد منهما دراعة من شعر او صوف والمداد
على شفتيهما فما زال النبي صلعم عندهما حتى استيقظا فحمل النبي صلى الله عليه وسلم الحسن وحمل
جبرئيل الحسين وخرج النبي صلعم من الحظيرة قال ابن عباس وجدنا الحسين على يمين النبي ص
والحسن على يساره وهو يقبلهما ويقول من احبكما فقد احب رسول الله ومن ابغضكما فقد
ابغض رسول الله فقال ابو بكر يا رسول الله اعط احدهما احمله فقال رسول الله صلعم
نعم الحمولة ونعم المطية تحتهما فلما ان صار الى باب الحظيرة لقيه عمر بن الخطاب
فقال له مثل مقالة ابي بكر فرد عليه رسول الله صلعم كما رد على ابي بكر فراينا الحسن متشبثا
بثوب رسول الله ووجدنا يد النبي ص على رأسه فدخل النبي المسجد فقال لاشرفن اليوم
ابني كما شرفهما الله تع وقال يا بلال علي بالناس فنادى فيهم فاجتمعوا فقام النبي صلعم

اي خاصة وانقطع نظره عن الاحاديث ثم فلما

معشر اصحابی تلقوا عن نبیکم محمد صلعم قالوا سمعنا رسول الله صلعم یقول الا ادلکم علی
خیر الناس جدا وجدة قالوا بلی یا رسول الله قال علیکم بالحسن والحسین فان جدهما
رسول الله وجدتهما خدیجة بنت خویلد سیدة نساء اهل الجنة معشر الناس هل
ادلکم علی خیر الناس ابا واما قالوا بلی یا رسول الله قال علیکم بالحسن والحسین فان
اباهما علی ابن ابی طالب وهو خیر منهما شاب یحب الله ورسوله ویحبه الله
ورسوله ذو المنفقة والمنقبة فی الاسلام وامهما فاطمة بنت رسول الله سیدة نساء
اهل الجنة معشر الناس الا ادلکم علی خیر الناس عما وعمة قالوا بلی یا رسول الله قال علیکم
بالحسن والحسین فان عمهما جعفر ذو الجناحین یطیر بهما فی الجنة مع الملائکة وعمتهما ام هانی
بنت ابی طالب معاشر الناس الا ادلکم علی خیر الناس خالا وخالة قالوا بلی
یا رسول الله قال علیکم بالحسن والحسین فان خالهما القاسم بن محمد رسول الله وخالتهما
زینب بنت رسول الله الا یا معشر الناس اعلمکم ان جدهما فی الجنة وجدتهما فی الجنة
وابا هما فی الجنة وامهما فی الجنة وخالهما فی الجنة وخالتهما فی الجنة وهما فی الجنة ومن احب
ابن علی فهو معنا غدا فی الجنة ومن ابغضهما فهو فی النار وان من کرامتهما علی الله تعالی
ان سماهما فی التورية شبرا وشبیرا وقد روی الخوارزمی وجماعة من الجمهور واشتهر بینهم
حدیث المناشدة عن امرین واثلة قال کنت مع علی فی البیت یوم الشوری وسمعته
یقول لهم لاحتجن علیکم بما لا یستطیع عربکم ولا عجمیکم یغیر ذلک ثم قال انشدکم الله
ایها النفر جمیعا افیکم احد وحد الله قبلی اللهم لا قال انشدکم بالله هل فیکم
احد له عم اخ مثل جعفر الطیار فی الجنة مع الملائکة قالوا اللهم لا قال انشدکم
بالله هل فیکم احد له عم مثل عمی حمزة اسد الله واسد رسول الله سید
الشهداء غیری قالوا اللهم لا قال انشدکم بالله هل فیکم احد له زوجة مثل زوجتی
فاطمة بنت محمد صلی الله علیه وسلم سیدة نساء اهل الجنة غیری قالوا اللهم لا قال
انشدکم بالله هل فیکم احد له سبطان مثل سبطی الحسن والحسین سیدی شباب
اهل الجنة غیری قالوا اللهم لا قال فانشدکم بالله هل فیکم احد ناجی رسول الله صلعم
عشر مرات قدم بین یدی نجواه قد صدقه قبل قالوا اللهم لا قال فانشدکم
بالله هل فیکم احد له رسول الله صلعم من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال قال م
من والاه وعاد من عاداه لیبلغ الشاهد الغایب غیری قالوا اللهم لا قال
فانشدکم بالله هل فیکم لقد قال له رسول الله صلعم اللهم ائتنی باحب الناس
الیک والی واشدهم لک محبا ولی حبا یاکل معی من هذا الطیر فاتاه واکل معه
غیری قال اللهم لا قال فانشدکم بالله هل فیکم احدا قال له رسول الله صلعم
لاعطین الرایة غدا رجلا یحب الله ورسوله ویحبه الله ورسوله لا یرجع حتی یفتح الله علی
یده اذ رجع غیری منهزما غیری قالوا اللهم لا قال فانشدکم بالله هل فیکم احد قال

رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فیه لبنی ولیعة لتنتهن او لابعثن الیکم رجلا نفسه کنفسی
وطاعته کطاعتی ومعصیته کمعصیتی یقتلکم بالسیف غیری قالوا اللهم لا قال
فانشدکم بالله هل فیکم احد قال رسول الله کذب من زعم انه یحبنی ویبغض هذا غیری
قالوا اللهم لا قال فانشدکم بالله هل فیکم احد سلم علیه فی ساعة واحدة ثلثة
آلاف من الملائکة منهم جبرئیل ومیکائیل واسرافیل حیث جئت بالماء الی رسول
الله صلعم من القلیب غیری قالوا اللهم لا قال فانشدکم الله هل فیکم احد قال
رسول الله صلی الله علیه وسلم کذب من زعم انه یحبنی ویبغض هذا غیری قالوا
اللهم لا قال فانشدکم بالله هل فیکم احد سلم علیه فی ساعة واحدة ثلثة
الاف من الملائکة منهم جبرئیل ومیکائیل واسرافیل حیث جئت بالماء الی رسول
احد م الله صلعم من القلیب غیری قالوا اللهم لا قال فانشدکم بالله هل فیکم نودی به
من السماء لا سیف الا ذو الفقار ولا فتی الا علی غیری قالوا اللهم لا قال فانشدکم
بالله هل فیکم احد قال له جبرئیل هذه هو المواساة فق له رسول الله صلعم انه منی
وانا منه قال جبرئیل وانا منکما غیری قالوا اللهم لا قال فانشدکم بالله هل فیکم
احد لقاتل الناکثین والقاسطین والمارقین علی لسان النبی صلی الله علیه وسلم غیری
قالوا اللهم لا قال فانشدکم بالله هل فیکم احد قال له رسول الله صلعم انی قاتلت
علی تنزیل القران وتقاتل علی تاویل القران غیری قالوا اللهم لا قال فانشدکم
بالله هل فیکم احد امره رسول الله صلعم ان یاخذ براءة من ابی بکر فق له ابو بکر یا رسول
الله نزل فی شیئ فق انه لا یودی عنی الا علی غیری قالوا اللهم لا قال فانشدکم
بالله هل فیکم احد قاله رسول الله صلی الله علیه وسلم لا یحبک الا مومن ولا یبغضک
الا کافر غیری قالوا اللهم لا قال فانشدکم بالله اتعلمون انه امر بسد ابوابکم وفتح
بابی فقلتم فی ذلک فق رسول الله صلعم انا ما سددت ابوابکم ولا اذا فتحت بابه بل
الله سد ابوابکم وفتح بابه غیری قالوا اللهم نعم قال فانشدکم بالله لا تعلمون انه ناجانی
یوم الطایف دون الناس فلطال ذلک فقلتم ناجاه دوننا فق ما انا انتجیته بل الله
انتجاه غیری قالوا اللهم نعم قال فانشدکم بالله لا تعلمون ان رسول الله صلعم قال
الحق مع علی وعلی مع الحق یدور الحق مع علی کیف ما دار قالوا اللهم نعم قال فانشدکم
بالله اتعلمون ان رسول الله صلعم قال انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی
اهل بیتی لن تضلوا ما ان تمسکتم بهما ولن یفترقا حتی یردا علی الحوض قالوا نعم قال
فانشدکم الله هل فیکم احد بارزتم عمرو بن عبد ود العامری حیث دعاکم الی البراز غیری
قالوا اللهم لا قال فانشدکم بالله هل فیکم احدا نزل الله فیه ایة التطهیر حیث قال
انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت ویطهرکم تطهیرا غیری قالوا اللهم لا قال
فانشدکم بالله هل فیکم قال له رسول الله صلعم انت سید العرب غیری قالوا اللهم

لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ما سألت شيئا الا سألت لك مثله غيري قالوا اللهم لا وفي نقل الثعلبي في تفسير
قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية
ضرب رسول الله صلعم يده صدره وقال انا النذير واومى بيده الى صدر علي وقال انت
الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه وهو الثقة عند الجمهور باسناده
الى حذيفة ابن اليماني قال قال رسول الله صلعم علي خير البشر فمن ابى فقد كفر وروى
احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا
اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله
الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم اني قد تركت فيكم ما ان
تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود
من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
ونحوه عن مسلم في صحيحه وصاحب كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى الزمخشري
باسناده الى رسول الله صلعم قال النبي صلعم فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي
وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من
اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك
باقوالهم والمصير الى فتاويهم وفي مسند احمد بن حنبل قال قال رسول الله صلعم
النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا
ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى وبعده
بلغت مبلغ التواتر فكيف لا يكون اجماع هؤلاء الصادقين حجة انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاحاديث والاخبار والحكايات ان صح
في الصحاح وتحقق صحة نقله المعتمدون من مشاهير المحدثين بحيث يصح الاستدلال
والاحتجاج به فهي تدل على فضائلهم وكراماتهم عند الله وانهم المصطفون من عباده
وذوو المناقب العلية والمحاسن السنية وكل هذه الامور مسلمة لا مانع فيه
واما دلالة تلك الاخبار والاحاديث على كون اجماعهم حجة فغير ثابتة
وغير ظاهرة على احد لما بينا ان الحجة ما يكون من قبل الشارع بنصه او بالنص لمن
قال ان قوله حجة وهذه الاخبار لا تدل عليه لانها لا تثبت الا فضيلتهم وعلمهم
وان فرضنا دلالتها على عصمتهم فما كل معصوم يكون قوله حجة في الشرع واما ما
استدل به من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب ذاهب عنهم فنقول اولا ان هذا لا يدل
على العصمة من الكذب لانا بينا انه نزل في شأن اهل البيت ويشترك فيه ازواج

الز

النبي صلى الله عليه وسلم وكلهن غير معصومات عن الكذب وعما يوجب كون
قولهن حجة ثم مثل هذا ورد في القرآن لسائر المسلمين قوله تعالى يريد الله ليطهركم ويذهب
عنكم رجس الشيطان وغيره لا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالاجماع فههنا ايضا
كذلك وان سلمنا انه اراد في الآية اذهاب الكذب عنهم واثبات عصمتهم
فهذا لا يوجب القول بكون اجماعهم حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة ولا
الصدق بل مناطه قول صاحب الشرع واما ما ذكر ان هذه المناقب يوجب المصير
الى فتاويهم فمن لا يصير الى فتاويهم لا يقبل اجتهادهم ولا يعتبر اقوالهم
ورواياتهم فكل هذه الامور معتبر لا شك فيه للمؤمن وكيف لا وهم اعلام الهدى
وجبال العلم والفتوى وينابيع الحكم ومعادن نوابغ الكلم انتهى **اقول**
في صحة الاخبار المذكورة على رغم انف الناصب السقيم سيما ما نقل عن الجمع بين
الصحيحين والجمع بين الصحاح فالمنكر بعيد عن الفلاح وقد ذكرنا مرارا حال الاحاديث
المعتبرة عند اهل السنة وما يقتضي الانصاف اشتراطه في الاعتبار والاحتجاج وقطع
المكابرة واللجاج وكأن الناصب يريد بصحة الحديث واعتباره ما لا يكون في مناقب
اهل البيت عليهم السلام ولعلهم نقله ذكر مناقب اهل البيت في كتابي البخاري
ومسلم حكموا بانهما اصح كتب الحديث والا فلا مزية لهما على غيرهما سوى ان مؤلفهما
سماهما بالصحيح وهذا الاسم لا يغني من جوع كما مر بيانه واما دلالة الاخبار المذكورة
على حجية قول اهل البيت واجماعهم فقد اوضحناها فتبين ذلك بما لا ينكره
الا معاند غوي واما ما ذكره من ان آية التطهير لا يدل على العصمة من الكذب لانا
بينا انه نزل في شأن اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي الخ ففيه انا بينا
في بحث الامامة عند ذكر هذه الآية ما هو المراد من اهل البيت المذكور فيها وان
الازواج خارجة عنهم بتصريح اكثر المفسرين بل بالاجماع وبما اتفق عليه الفريقان
من رواية ام سلمة الدالة على عدم دخولها فيهم وبان الخطاب بصيغة يطهركم
حقيقة في المذكور ولا يندرج فيه المؤنث الا بدليل ولم يوجد في حق الزوجات
ولان دخولهن في الخطاب ممتنع لاقتضاء نص الآية عصمة المخاطبين وامتناع
العصمة في حقهن فتذكر واما ما ذكره من الآية المحرفة عما في سورة الانفال وحكمه
على كونه مماثلا لما استشهد به المصنف من آية التطهير ففيه دليل واضح على كفره والحاده
وتشبهه باليهود في تحريف الكلم وجرأته على الله تعالى وبغضه للنبي واهل بيته عليهم السلام
فانه قاتله الله بدل متعلق الجار في آية الانفال وهو قوله تعالى وينزل عليكم
من السماء ماء بقوله يريد الله ثم بدل الرجز في الآية التي ختمها بالرجس ليتيسر له دعوى
المماثلة بين الآيتين ولهذا ايضا حذف لفظ به في قوله تعالى ليطهركم به في آية الانفال
وانما بدل متعلق الجار في قوله ليطهركم من سورة الانفال وهو قوله وينزل عليكم

من السماء ماء لانه لو ذكره لتفطن الناظر ولو كان قاصرا بالاختلاف بين الاتين و
اعلم ان الطهارة المذكورة في آية الانفال طهارة مائية شمائية والمذكورة في الآية
الاخرى طهارة روحانية اسمائية وحذف صدر الآية ايضا لئلا يفهم الناظر ان
نزول ذلك في واقعة مخصوصة وان المراد منها شيء آخر والحاصل ان آية الانفال
نزلت في غزاة بدر وتمام الآية اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم
من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت
به الاقدام الآية وقد ذكر الفاضل النيشابوري في تفسيره موافقا لغيره من المفسرين
ان قوله تعالى اذ يغشيكم بدل ثان من اذ يعدكم او منصوب بالنصر او بما في عند
عند الله من معنى الفعل او بما جعله الله او باضمار اذكر وامنة مفعول لاجله
ومنه صفة لها اي امنة حاصلة لكم من عند الله والمعنى اذ تغشون لامنكم
او تغشيكم النعاس فتغشون امنا ومن نعم الله تعالى انزل المطر عليهم في تلك
الواقعة وكان فيه فوايد احدها تحصيل الطهارة والثانية اذهاب رجز الشيطان
وقيل هو الجنابة التي اصابتهم لانها من تخييل الشيطان وقيل المراد انه شيء
مستخبث مستقذر وعلى هذا يكون في الآية دلالة على نجاسة المني لقوله والرجز فاهجر
وقيل المراد وسوسة الشيطان اليهم وتخويفه اياهم من العطش وذلك ان
المشركين سبقوهم الى الماء ونزل المؤمنون في كثيب اعفر يسوخ فيه الاقدام
على غير وضوء وعلى الجنابة قد عطشوا فقال لهم الشيطان لو كنتم يا اصحاب محمد
على الحق لما غلبكم هؤلاء على الماء بحيث عطشتم وصليتم على جنابة وما ينتظرون
بكم الا ان يجهدكم العطش فاذا قطع العطش اسادكم مسوا اليكم فقتلوا من احبوا
وساقوا بقيتكم الى مكة فحزنوا حزنا شديدا واشفقوا فانزل الله تعالى المطر مطروا ليلا
حتى جرى الوادي واتخذوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الحياض على عدوة
الوادي وسقوا الركايب وملاوا الاسقية واغتسلوا وتوضاؤا وتلبد الرمل الذي
كان بينهم وبين العدو حتى ثبتت عليه الاقدام وكانت هذه ثالثة الفوايد و
اشار اليه بقوله ويثبت به اي بالماء الاقدام وقيل الضمير عايد الى الربط الذي
يدل عليه قوله وليربط على قلوبكم والمراد من تثبيت الاقدام الصبر في مواطن القتال
ذلك لان من كان قلبه ضعيفا فر ولم يقف فلما ربط الله على قلوبهم في
قواها فثبتت اقدامهم روي ان المطر نزل على الكافرين ايضا ولكن الموضع الذي
نزل الكفار فيه كان موضع التراب فعظم الوحل وصار مانعا لهم من المشي
والاستقرار وتثبت الاقدام فدل مفهومه على ان حال الاعداء كان بخلاف
ذلك انتهى **قال المص** رفع الله درجته البحث الثالث الخبر وهو اما
متواترا واحاد اما المتواتر فانه يفيد العلم بالضرورة فانا نجد العوام يجزمون جزما

البحث الثالث الخبر اما متواترا او احاد

ضرورة بلا احتياجون فيه الى الاستدلال بوجود محمد صلى الله عليه وسلم ووجود بقراط
وغيره وقد ذهب قوم من الجمهور الى ان العلم به نظري وهو خطاء والالزم ان توقف الجزم
على ذلك الدليل ومن المعلوم بالضرورة عدمه ولا حصر للتواتر في عدد لعدم انضباطه
معه وقال بعض الجمهور تحصيل التواتر بقول خمسة وقال بعضهم بقول اثنى عشر وقال
بعضهم اربعون وقال آخرون سبعون والصحيح خلاف ذلك كله فقد لا يحصل العلم
الا مع الازيد وقد يحصل مع الاقل واما الاحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجمهور
يفيد العلم لا باعتبار انضمام قراين اليه وهو مذهب احمد بن الحنبل والضرورة
قاضية ببطلانه لادائه الى تناقض المعلومين عند اخبار اثنين ولا يقبل رواية
الفاسق لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا اوجب التثبت عند اخبار
الفاسق واذا كان شرط القبول انتفاء الفسق وثبوت العدالة لم يقبل رواية مجهول
الحال لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط وقال ابو حنيفة يقبل روايته
وهو خطاء لما تقدم انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي
ان الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني بالضرورة بلا استدلال ووافق الشافعي الشيعة
في هذا المقام كما ذكره وايضا مذهب الشافعي ان العدد الذي يحصل به التواتر غير
منحصر ولكن لا بد من حصول عدد يجزم العقل بعدم تواطؤهم على الكذب في هذا
قد يحصل بالعدد القليل وقد لا يحصل بالعدد الكثير فلا حصر العدد المتواتر واما
ان خبر الاحاد يفيد الظن فهذا مذهب الشافعي واما قوله ان الضرورة قاضية
ببطلان قول احمد بن حنبل لادائه الى تناقض المعلومين فهذا باطل لان
احمد شرط انضمام القراين اليه الى ان يفيد العلم وربما لم يكن لاحد الخبرين المعلومين
قراين منضمة يبلغه الى حد اليقين فلا تناقض واما ما اعترض على ابي حنيفة انه يقبل
رواية مجهول الحال فيلزمه الخطاء وذلك لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل
بالمشروط فغير وارد عليه لان المشروط في القبول انتفاء الفاسق بالنص لا ثبوت
العدالة فظاهر العدالة اذا كان مجهولا بمعنى عدم كونه ثابت العدالة يصدق عليه انه
غير فاسق فيقبل روايته انتهى **اقول** فيه نظر اما اولا فلان ما نسبه المص
الى احمد بن حنبل هو افاده الخبر الواحد للعلم بلا اعتبار انضمام القراين اليه
فابطال الناصب لما ابطل به المص قول احمد باطل ولعله كان في نسخة الناصب
اثبات اعتبار القراين لا نفيه داخلا عليه كلمة لا كما هو الصحيح ولكنه مع ذلك
غير معذور لان مذهب احمد على الوجه الذي ذكرناه مشهور في اكثر كتب الاصول
مذكور فكان عليه تذكر المشهور او الرجوع الى الكتب من غير ان يقتصر على ما في
الكلام ويحتمل احتمالا راجحا بالنظر الى ما علم مرارا من خيانة الناصب بارتكاب
الزيادة والنقصان انه حذف كلمة لا عن عبارة المص ليتيسر له الاعتراض على المص

والا فالفضول الذي يتصدى للتاليف في الاصول ومعارضة الفحول لا اقل من
ان يطالع مثل المختصر ويعلم ما فيه من النقول فقد ذكر فيه وفي شرحه للعضد
الايجي انه قال احمد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد اي كلما حصل خبر
الواحد حصل العلم ثم استدل على خلافه بوجوه منها قوله ولنا ايضا لو حصل العلم
به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك
جايز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا كان
العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المص من الرد على احمد
كما لا يخفى واما ثانيا فلان ما اجاب به عن قبل ابي حنيفة مردود بان المراد بالفاسق
في الآية ليس المحكوم عليه بالفسق فقط كما زعمه الناصب واولياؤه حتى لا يصدق
ذلك على مجهول الفسق لان الآية قد نزلت باتفاق المفسرين في شان الوليد
بن عقبة حين ما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم لاخذ صدقات بني المصطلق
وكان بينه وبينهم احنة فلما سمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فحسبهم مقاتليه فرجع قبل الملاقات معهم وقال لرسول الله صلعم قد ارتدوا
ومنعوا الزكوة فهم الرسول صلعم بقتالهم فنزلت الآية ومن البين انه عند
بعث النبي صلعم اياه لم يكن محكوما عليه بالفسق اذ يمتنع على النبي صلى الله عليه وسلم
تفويض الامور الشرعية وتولية الاعمال الدينية الى من كان محكوما عليه بالفسق
فتعين ان يكون المراد بالفاسق في الآية اعم من المحكوم عليه بالفسق وممن
جهل فسقه وايضا الظاهر المتبادر من التبين المذكور في الآية استبانة
حال من لم يعلم فسقه وايضا الظاهر المبادر ان اما من علم فسقه فلا يحتاج الى التبين
كما لا يخفى
فيه بل هو تحصيل للحاصل انتهى **قال المص** رفع الله درجته البحث
الرابع في الامر والنهي ذهبت الامامية وجماعة ممن وافقهم الى ان الامر يقتضي
الاجزاء فاذا قال له صل عند الزوال ركعتين فصلاها خرج عن عهدة التكليف
وقال جماعة من السنة انه لا يخرج بل يبقى مكلفا وهو خطاء لانه اما ان يكون
بما كان قد فعله بعينه فيلزم تحصيل الحاصل مع انه لا دليل على ايجاب
اعادة عين ما فعله اذ الامر انما يقتضي ايقاع الفعل وقد حصل واما ان يكون
مكلفا بغيره فلا يكون الامر الاول متناولا ولا للطلوة ركعتين بل لا زيد وهو
خلاف التقدير والامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فاذا وجب عليه صلوة
ركعتين وحقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك فهو حقيقة
مركبة يستلزم وجودها وجود جزئيها فلا يتحقق الوجوب الا مع النهي عن الضد
وقال بعض اهل السنة انه لا يستلزم وهو خطاء لما تقدم وقال آخرون منهم
انه نفس الامر وهو غلط للفرق الضروري بين قولنا افعل وقولنا لا تترك

البحث الرابع في الامر والنهي

والنهي عن

والنهي عن الشيء لا يدل على صحته شرعا لان النبي صلى الله عليه واله وسلم نهى الحايض عن
الصلوة والصوم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول وافق الشافعي
في هذه المسئلة وهي ان الامر يقتضي الاجزاء لان الامر انما ورد ليخرج المكلف عن عهدة
التكليف فاذا لم يكن المامور به مجزيا عما ورد به الامر فلا يحصل المقصود من الامر
وهو الخروج عن عهدة التكليف ثم ما ذكر ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده
فهو مسلم الا ان ما ذكره في معرض الاستدلال باطل لانا لا نسلم ان حقيقة
الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك بل حقيقة الوجوب هو العزم
على الفعل ويلزمه المنع من الترك فلا يكون حقيقة مركبة يستلزم وجودها و
وجود جزئها الذي هو النهي عن الضد انتهى **اقول** في منعه لتركب
الوجوب من الجزئين دليل على جهله بمذهب امامه وجمهور اصحابه فانهم
استدلوا على المسئلة المشهورة القايلة ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز على ما في
المنهاج للبيضاوي وشروحه بان الدال على الوجوب يتضمن الجواز لتركبه
من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن للجواز مقتض له
دال عليه والناسخ للوجوب لا ينافيه اي لا ينافي الجواز فانه يرتفع الوجوب
الذي مفهومه مركب بارتفاع جزئه الذي هو المنع من الترك فيبقى الجزء الاخر وهو
جواز الفعل سالما من المعارض اذ يكفي في ارتفاع المركب ارتفاع احد الاجزاء
وقد صرح بذلك ايضا افضل محققي الناصبة وهو العضد الايجي في بعض مسايل
المباح في شرحه على اصول ابن الحاجب حيث قال قالوا الماذون في الفعل حاصل
في الواجب والمباح وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد
زايد وهو انه غير ماذون في تركه الى ان قال سلم الجزئية واجاب عما قالوا بان المباح
ايضا فصل هو الماذون في تركه انتهى واما ما ذكره الناصب من ان معنى الوجوب
هو العزم على الفعل فهو من اختراعاته اذ ليس ذلك معناه اللغوي ولا الاصطلاحي
فان معناه لغة على ما في شرح المختصر وغيره هو الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح
خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وقيل
الواجب ما يعاقب على تركه وقيل ما يخاف العقاب على تركه وقال القاضي
ابو بكر ما يلزم شرعا تاركه بوجه وحاصل الكل يرجع الى التركيب المذكور كما يظهر
بادنى تامل ولو كان حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل كما توهمه لكان
تحققه وصدقه في جميع ما يقصد اليه من الافعال الواجبة والمستحبة والمباحة
والمكروهة والمحظورة على حد واحد لان العزم يتحقق في الكل وبطلانه اظهر من
ان يخفى **قال المص** رفع الله درجته البحث الخامس في التخصيص ذهبت
الامامية ووافقهم جماعة الى ان الاستثناء لا يجب فيه ان يكون الباقي

البحث الخامس في التخصيص

اكثر من الخارج وخالف فيه جماعة من السنة وهو خطاء لانه يخالف نص القران
قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
ثم قال الله تعالى في موضع اخر قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين فلو وجب بقاء الاكثر لزوم ان يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين
اكثر من صاحبه وهو محال وذهبت الامامية ومن تبعهم الى الاستثناء من النفي اثبات
وقال ابو حنيفة لم يكن اثباتا وقد خالف في ذلك الاجماع وقول النبي صلعم
اما الاجماع فلانه دل قولنا لا اله الا الله على التوحيد وكاف فيه واما قول
النبي صلى الله عليه وسلم اما الاجماع فلانه دل قولنا فلانه قال امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم وذراريهم
ولو لم يكف هذا القول في التوحيد لم يكن موجبا للعصمة انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول وافق الشافعي في ان الاستثناء لا يجب ان يكون
الباقي اكثر من الخارج لان الاستثناء اخراج البعض عن حكم المستثنى منه وذلك
البعض قد يكون اكثر وقد يكون مساويا وقد يكون اقل مثلا اذا قلنا جاء
في القوم الا العشرين منهم فيجوز ان يكون القوم ثلثين فاستثنى منهم عشرين
وبقي عشرة فالباقي اقل ويجوز ان يكون اربعين فالباقي مساو وان يكون
خمسين فالباقي اكثر واما ما ذكر ان المخالف خالف نص القران فهو غير
وارد عليه ولا يلزم ما ذكر من لزوم كون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر
من صاحبه لان الاية الاولى مقولة عن الله تعالى والثانية حكاية عن قول
الشيطان فكان للمخالف ان يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين
وفيما نقل عن الشيطان اكثر لان الشيطان ادعى غواية الاكثر والله تعالى حكم بغواية
الاقل وكذا في المخلصين فلا يلزم ما ذكرتم ما ذكر ان الاستثناء من النفي اثبات
فهو موافق المذهب الشافعي لان مدلول الاستثناء ليس الا هذا وذهب
ابو حنيفة الى عدم لزوم هذا وما اورد عليه من مخالفة الاجماع والحديث فغير وارد
عليه لان افادة الاستثناء اثباتا بعد النفي في بعض الصور لا يفيد لزومه انتهى
اقول فيه وجوه من القدح والملام اما اولا فلان استدلاله على ما تخيله
فيه من المسئلة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض الى اخره مقدوح بانه اول
المسئلة وعين النزاع ومصادرة على المطلوب كما لا يخفى على المتامل واما ثانيا
فلان ما ذكره من ان للمخالف ان يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل
من المخلصين انه مردود بان الغاوين في كلام الله تعالى ايضا اكثر من غيرهم بدليل
قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ دل على ان الاكثر ليس بمؤمن
وكل من ليس بمؤمن غاو فينتج ان الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر

ثبت جواز

ثبت جواز استثناء المساوي بطريق الاولى كذا في النهاية للمص قدس سره
وشرح المختصر للعضد الايجي فسقط ما ذكره الناصب من جانب المخالف حرصا منه
على المخالفة ولعل الناصب انما قال بكثرة المخلصين وقلة الغاوين مع ان القران
يدل على انعكاس القضية لانه قد سبق منه الافتخار مرارا بكثرة اصحابه من اهل
السنة وكونهم السواد الاعظم وقلة الشيعة ان يقولوا الاخير ومذهبهم فلو لم
يكذب على الله تعالى ههنا بكثرة المخلصين لتطرق القدح على ما افتخر به من الكثرة
والجاء الشيعة ان يقولوا الاخير في كثير واما ثالثا فلان ما ذكره اخرا في نصرة ابي حنيفة
فهو عين العجز والخذلان لان اجماع اهل اللسان على ان قولنا لا اله الا الله يفيد
التوحيد ليس لموافقة حكم الشرع والا لاجل انهم وجدوا ذلك التركيب في
بعض الصور مفيدا للاثبات من النفي فقاسوا عليه غيره حتى يتجه ان يقال ان
افادة ذلك في بعض الصور لا يفيد لزومه وتوضيح ذلك ان كفار قريش
ما كانوا عارفين باوضاع الشرع سيما في اوائل البعثة وكانوا يفهمون من كلمة
التوحيد نفي الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له تعالى ولهذا كانوا يقولون اجعل
الالهة الها واحدا فظهر ان هذا التركيب الاستثنائي يفيد ذلك في جميع الصور
كما ادعاه المص **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن
تابعهم الى ان الكتاب قد يخصص بمثله كقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم مع قوله ولا تنكحوا المشركات وقال بعض الجمهور لا يجوز والقران
يكذبهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز تخصيص
حكم الكتاب بالكتاب لوروده في القران كما ذكر فوافق الشافعي في هذا المخالف
بقول في جواب ما ذكر من تكذيب القران اياه ان تخصيص المحصنات من اهل
الكتاب مفهوم من السنة وليس هو تخصيصا من المشركات بعدم دخولهن
في المشركات لان اهل الكتاب ليسوا بمشركين انتهى **اقول** يتوجه
عليه ان الشارح العضد من محققي اصحابه قد استدل بالايتين كما استدل بهما
المص ثم قال فان الذمية مشركة للتثليث وغيره انتهى فلم يبق الا العناد
وتحقيق الكلام وتوضيح المرام ان ما ذكره الناصب تقليدا لغيره ان اهل
الكتاب ليسوا بمشركين مبني على شبهة هي انه تعالى فصل بين اهل الكتاب
والمشركين بعطف الثاني على الاول في مواضع من كتابه فلا تخصيص ولا نسخ
وههنا ظاهر لانا لا نسلم ان العطف يقتضي المغايرة مطلقا بل اذا لم يدع
الى العطف فائدة اما معها فلا كقوله تعالى وجبرئيل وميكائيل ونخل ورمان
مع انا نقول ان العطف ههنا للعام على الخاص فهو موافق لقاعدة وجوب
مغايرة المعطوف عليه فالحال ههنا كذلك فان المشرك اعم من الكتابي

والدليل على دخوله في الشرك ما اشار اليه الشيخ العضد من قوله تعالى في حق اهل الكتاب
وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه
عما يشركون ولقول النصارى بالتثليث الذي هو عين الشرك فيعم صادق هذا
الاسم اليهود ايضا اذ لا قايل بالفصل تامل **قال المص** رفع الله درجته
ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى ان مذهب الصحابي ليس مخصصا لان
الحجة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس حجة
ولو كان حيا وذهب الى شيء طالبناه بالحجة ولم يجز لنا تقليده فاذا كان قوله
حيا خاليا عن المعارض ليس حجة كيف يكون قوله بعد موته مع معارضة كلام
الله تعالى حجة وقالت الحنفية والحنابلة انه يخصص وهو خطاء لما تقدم انتهى
قال الناصب خفضه الله مذهب الصحابي وقوله من الدلايل الغير المتفق
عليه وما ذكر من عدم حجية قول الصحابي لان الحجة انما هي في كلام الله وكلام
الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس حجة فهو وارد على ما ادعاه من
حجية قول الائمة واجماعهم فان ادعى انهم الرسل بعد محمد صلى الله عليه وسلم
حتى يكون قولهم عم واجماعهم حجة فهذا شيء اخر انتهى **اقول** ما توهمه
واردا على ادعاء المص ليس بوارد لان المص اراد سوق الدليل ههنا على وجه
لا يبقى للخصم مجال المناقشة والمكابرة فحصر الحجة بكونها في كلام الله تعالى
وكلام الرسول ع لان الخصم لا ينكر ذلك والا فهم يعتبرون بقول الائمة
اهل البيت عليهم السلام واجماعهم كما يعتبرون بهما لما مر من ثبوت علمهم
وعصمتهم عندهم بل عند غيرهم ايضا ولقوله صلعم اني تارك فيكم ما ان
تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلا متصلان لن يفترقا
حتى يردا على الحوض فانه صريح في حصر التمسك فيهما بعده صلعم والقول بانه
يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة ولا يلزم من ذلك ان يكون
قول العترة وحدها حجة مدفوع بان ذكرهما معا لو اقتضى توقف حجية قول
العترة على انضمام الكتاب لاقتضى العكس ايضا وهو ظاهر البطلان
هذا وقد صح عند اصحابنا الامامية ايدهم الله تعالى عن الامام الهمام الصادق ع
انه قال حديثي حديث ابي وحديث ابي حديث جدي وحديث جدي حديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا جناح عليكم اذا سمعتم من حديثنا ان تقولوا
قال رسول الله صلعم وعلى هذا فحصر الحجة والحجة في كلام الله تعالى وكلام الرسول ص
على ما فعله المص لا ينافي ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم ولا يحتاج الى دعوى
انهم الرسل بعد محمد صلعم وان كانوا هم الحجة بعده صلعم الى يوم القيمة كما
اعترف به المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري في

الشيراز

الشيرازي في بعض مكاتيبه المشهورة وحيث قال چون باب نبوت مسدود
شد و وحى از ارض منقطع شد زمين بخداى ناليد حق عز وجل وحى بزمين كرد كه
ساكن باش كه من اگر بر تو ندارم جماعتى بر تو بدارم كه قلوب ايشان قلوب
انبيا باشد لاجرم در خبر آمده كه زمين ميگويد من مثلى و على رضى الله عنه على ظهر
حجة خداى از ارض منقطع نشود و هميشه در زمين نورى آسمانى باشد كه چنانچه
دابة الارض امتحان مؤمن و كافر است او امتحان مقبل و مدبر باشد على رضى
كما از اينجا فرمود كه انا دابة الارض انتهى كلامه **قال المص** رفع الله درجته
وذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان العادة غير مخصصة للعموم كما لو قال
حرمت الربا في جميع الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا يخصص عموم
تحريم الربا في كل الطعام لان الحجة انما هي بلفظ الرسول او بلفظ الكتاب
العزيز وهو الحاكم على العادة فلا يجوز ان يكون العادة حاكمة عليه وخالفت
الحنفية فيه وقالوا ان العادة ههنا حاكمة على الشرع انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها لحكم
الشرع اذا كان النص غير مصرح بالتعميم واذا كان الحكم مهملا يمكن حمله على العادة
وتخصيصها بها واما ما ذكر ان ابا حنيفة يلزمه ان يجعل العادة حاكمة على الشرع
فهذا غير لازم عليه لانه يدعي ان العادة مراد الشارع فكانه حكم في المعتاد
انتهى **اقول** مراد المص انه يلزم من عدم الاعتبار بلفظ الكتاب او بلفظ
الرسول وارتكاب التخصيص فيهما بمجرد عادة الناس جعل مجرد عادتهم حاكمة
على الكتاب والسنة واللازم باطل ضرورة ان افعال العباد ليست حجة على
الشرع بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا نعم
لو اجتمعوا على عادة صح التخصيص لكن المخصص حينئذ ليس مجرد العادة بل
الاجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مرادة للشارع مطلقا اول المسئلة
فلا بد لاثباته من دليل ودونه خرط القتاد **قال المص** رفع الله درجته
وذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان حكم الخاص اذا وافق حكم العام لم يكن
مخصصا كما اذا قال في الغنم زكوة ثم قال في الغنم زكوة لان ثبوت الحكم
في افراد العام يستلزم ثبوته في هذا الفرد المعين فاذا نص عليه بثبوته فيه لم يكن
منافيا له بالضرورة وخالف ابو ثور ههنا وقال انه يكون مخصصا وهو خطاء
لما بينا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول وافق الشافعي في عدم التخصيص
ههنا لانه بيان الفرد لمن جعل عليه الحكم فيه لمصلحة او غيرها وهذا لا يفيد
التخصيص ومن ذهب الى التخصيص يقول يلزم فايدة التكرير وليس هو
الا التخصيص وقد بينا عدم حصر الفايدة في التخصيص انتهى **اقول**

البحث السادس في البيان

كن نظر ان هذا الناصب الشقي حمار وقد ظهر من استعذاره ههنا لابي ثور انه ثور ثور ثار او عجل جسد له خوار وكانه هو الذي قيل في شانه شعر هو الثور قرن الثور في حرامه ومقلوب اسم الثور في جوف لحيته قال المص رفع الله درجته البحث السادس في البيان ذهبت الامامية الى انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما اذا قال اعتدي بالقرء بعد الطلاق ولا يعرفها ما اراد بالقرء ثم يطلق ولا يعرف المراد لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة فيه بناء منهم على جواز التكليف بالمحال بل كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف وذهبت الامامية ايضا ومن تبعهم الى انه لا يجوز تاخيره الى وقت الحاجة اذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد منه والا لزم الاغراء بالجهل والاغراء بالجهل قبيح وخالفت الاشاعرة فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقد سبق البحث ما فيه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول عدم جواز التاخير ان اريد به الوجوب على الله تعالى فهذا ليس مذهب الاشاعرة وان اريد به ان لطف الله تعالى على المكلف يقتضي بيانه عند الحاجة فهذا واقع وكل الشرايع بفضل الله ورحمته مبنية عند حاجة المكلفين اليه وكذا الجواب في الثاني واما ما ذكر من لزوم الاغراء بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله على ان هذا غير واقع في الشرع واما القول بالحسن والقبح العقليين وانهما مذهب المعتزلة فقد حققناه فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى اقول هذه المسئلة قد وقع في المختصر والمنهاج واكثر كتب اصول اهل السنة مدلولا عليها بقولهم لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما وقع في عبارة المص ههنا فلا وجه للترديد المذكور على ان الاشعري لا يقول بمضمون الشق الثاني ايضا بل يقول بجواز التاخير جوازا مقارنا للوقوع كما يفهم من مبنى قولهم في هذه المسئلة ومن صريح استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق كما وقع من تكليف ابي جهل وامثاله بالايمان مع امتناعه عنهم بالغير كما مر وكيف يجزم الاشاعرة بلطفه تعالى على المكلفين مع ما ذكره المص سابقا في بحث طريق تعيين الامام من تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد فيه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء الصافي مع شدة العطش وعدم التضرر به واما ما ذكره من ان لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تعالى فدليل على انه وذلك لان اللزوم ظاهر لا سترة فيه غاية الامر ان لا يكون الاغراء وغيره من القبايح قبيحا من الله تعالى عند القايل بعدم وجوب شيء على الله تعالى ونحن قد بينا معنى الوجوب على الله واثبتنا كونه منزها من القبايح وكون الحسن والقبح عقليين فيما سبق بما رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا قال المص رفع الله درجته البحث السابع

في النسخ

البحث السابع في النسخ

في النسخ ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته لان الفعل في ذلك الوقت ان كان مصلحة استحال نسخه قبله وان كان مفسدة استحال الامر به اولا ولانه يلزم البداء وذهبت الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم ينسبون البداء الى طايفة من اهل الحديث وهم القايلون به في الحقيقة لانه لا معنى للبداء الا الامر بالشيء الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه يمتنع ان ينسخ الاخبار عن الشيء بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يتكلف الله بالقبيح وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من عدم القول بالحسن والقبح العقليين الاشاعرة في ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول النسخ عندنا انتهاء الحكم الشرعي فعلى هذا انتهى الحكم يكون وقت الانتهاء وقت النسخ والشارع ينهى بعض الاحكام ويبداء البعض الاخر منها لما يعلم من مصالح العباد لا لاشتمال الافعال في الاوقات على الحسن والقبح العقليين كما عرفت فيما سبق فالاستدلال بما استدل به باطل واما الفرق بين النسخ والبداء ان النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبداء يتضمن الندامة وهو لا يجوز على الله تعالى لانها من التغيرات الحادثة العارضة للانسان وان اراد بالبداء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ واما ما ذكر من امتناع نسخ الخبر بنقيضه ونسبة جوازه الى الاشاعرة فهو من مفترياته فان النسخ في الخبر لا يكون عندنا اصلا لانا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي والخبر ليس من الاحكام فالنسخ لا يجري فيه وما ذكره من الطامات فهو مجاب بالاجوبة السابقة وقد يذكر جوابا مختصرا في هذا الشعر شعر يا من يقول لدى تقرير مذهبه بالحسن والقبح موجودين بالعقل فالعقل يحكم ان الحسن منعقد والقبح فيك لموجود عن الجهل اقول ان قوله اولا ان الشارع ينهى بعض الاحكام ويبداء البعض الاخر منها لما يعلم من مصالح العباد صريح في القول بتعليل افعال الله تعالى لمصالح الراجعة الى العباد مع انه قد بالغ في نفيه وانكاره سابقا تقليدا لاصحابه وحيث كان القول بالتعليل مبنيا على القول بالحسن والقبح العقليين فلا وجه بعد القول بذلك انكاره هذا على انا قد اتممنا الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين وبينا ان المنكر لذلك معزول عن العقل فتذكر واما انكاره لذهاب الاشاعرة الى جواز نسخ الخبر بنقيضه فيدل على قصور باعه وعدم اطلاعه على مذهب اصحابه دما او دعوه في كتبهم الاصولية فان هذا مذكور في المختصر انهم كالمختصر والتحصيل فضلا عن المحصول والمنتهى والاحكام فلنذكر عبارة المختصر وشرحه العضدي لانه اكثر تداولا واقرب تناولا قال الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلفه

الشارع احدا بان يخبر بشيء من عقلي او عادي او شرعي كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جايز باتفاق وهل يجوز نسخ نقيضه بان يكلفه بالاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة ومبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى واما ما ذكره من انا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي ان اراد به النسخ عند نفسه كذلك فلا يبالى به وان اراد ان عند الاشاعرة كذلك فكذبه ظاهر لمن اطلع على تعريفات القوم المذكورة في بحث النسخ من شرح المختصر وغيره هذا وقد بينا سابقا ان اجوبة السابقة ترهات وحبايل لايقع فيها الا اطفال الطريق او من جرم نحوه من التوفيق واما جوابه المختصر من الشعر فمعارض باحسن منه وهو ما اقول شعر يا من يسفط في تقرير مذهبه ۞ بان عن حكمه عقلا لمعزول ۞ رسول عقلك سيف يستضاء به ۞ مهند من سيوف الله مسلول ۞ ان كنت تنكر حكم العقل من جبن ۞ وقلت القبح قبل الشرع مجهول ۞ فالجبن منك لفرط القبح مهروب ۞ والعقل منك لفرط الجهل معزول ۞ ترى النبي بذا مغلول انجام ۞ وفايدة الاعجاز مما غالها غول قال المصنف رفع الله درجته البحث الثامن في القياس ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم عليه ان يمتنع العمل بالقياس لدلالة العقل والسمع اما العقل فلانه ارتكاب لطريق لايومن معه الخطاء فيكون قبيحا ولان مبنى شرعنا على الفرق بين المماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول وكلاهما خارج من احد السبيلين وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع السارق للقليل دون الغاصب للكثير واحد القذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم اول شوال وايجاب صوم آخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كايجاب الوضوء من الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في الظهار والافطار وتساوي العمد والخطاء في وجوبها ووجوب القتل بالزنا والردة واذا كان كذلك امتنع العمل بالقياس الذي يبتنى على اشتراك الشيئين في الحكم لاشتراكهما في الوصف ولانه يودي الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الآخر فيختلف احكام الله تعالى ويضطرب ولايبقى لها ضابط وقد قال الله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى

قال الناصب خفضه الله تعالى اقول استدل في هذا المبحث على نفي جواز العمل بالقياس بالوجوه العقلية والنقلية اما النقلية فذكر ان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا يوجب امتناع العمل بالقياس فنقول المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق والاختلاف فيما حكم بالجمع ممنوعان ولو كان كذلك لانتفى الحسن والقبح العقليان بناء على مذهبه لانه يدعي ان الجهة المحسنة والجهة المقبحة في الفعل يقتضيان ترتب الحلية والحرمة وباقي

الاحكام على الافعال واذا ثبت المماثلة واختلف الحكم بطل ما يدعيه فلا يمكن له الاستدلال بما ذكر بل الحق ان المماثلة التي يبطل حكم القياس غير محققة فيما ذكر ثم انه ذكر انه يودي الى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلاف امتي رحمة ولكن هذا الاختلاف لايودي الى الاضطراب في احكام الله تعالى فان كون الحاصل بعد الاجتهاد والقياس حكم الله مظنون والعمل واجب بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه ويتبعه المقلد فيتسع امر الدين ويسهل الاحكام على الناس ولا اضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مظنون والاضطراب في الاحكام القطعية اليقينية يوجب الاضطراب والاختلاف الذي نفاه الله تعالى من القران بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لم يتعرض الاول الدلايل العقلية التي ذكرها المصنف وهو ما اشار اليه بقوله فانه ارتكاب طريق لايومن معه الخطاء واما ثانيا فلانه ان اراد بمنع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع التماثل والاختلاف في نفس الامر فهو لايفيد اذ المقصود ان الشارع ربما يفرق فيما هو في عقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الامر وعند الشارع ربما يكون خطاء لبنائه على ما يتراءى من المماثلة عند العقل وان اراد منع التماثل عند عقولنا فهو ظاهر البطلان اذ كثير مما خفي الجهة فيه ربما يتراءى مماثلا لغيره والحاصل ان كلامنا في ان قيسة لايعلم تماثل الفرع مع الاصل فيها في نفس الامر اذ كل قياس علم الجامع فيه مثلا من قبل الشارع داخل في القياسين الذين وافق اصحابنا الامامية غيرهم في جواز العمل بهما وهما كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه من الادنى على الاعلى او بالعكس ومن البين ان ما عدا ذلك مما لايعلم الجامع فيه لايورث القياس فيه ظنا يعتمد عليه في احكام الشريعة لان المصالح الشرعية خفية غالبا كما قرر سابقا فجاز ان لايكون ما هو مشترك في نظرنا مناط مصلحة الشارع في شرعية الحكم واما ثالثا فلان ما توهمه من استلزام ما ذكره المصنف لانتفاء ما ذهب اليه من الحسن والقبح العقليين توهم ضعيف جدا لانا معشر الامامية وان ادعينا ان الجهة المحسنة والمقبحة في الفعل يقتضيان ترتب الاحكام لكنا لم ندع ان العقل مستقل بادراك تلك الجهتين في جميع المواد بل قلنا ان في بعض المواد انما ينكشفان على العقل بعد ورود الشرع كما سبق تحقيقه وحاصل الكلام ان في هذا القسم الذي لايستقل العقل بادراك جهة الفعل في نفس الامر يشكل القياس لا مطلقا حتى يستلزم الاشكال فيه الاشكال في القول بالحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من حديث اختلاف امتي رحمة مرسل ضعيف عند نقاد اهل السنة وقال بعضهم انه لا اصل له وقال بعضهم انه ليس بمعروف عند المحدثين وانما ذكره بعض الاصوليين

فقياس العقل في مثل هذا قبل ان يطلع على ما في نفس الامر

فى بحث القياس ولو سلم صحته فيحتمل ان يكون المراد بالاختلاف المذكور فيه
ورود بعض من الامة خلف بعض من المدن المتفرقة والاماكن المختلفة على رسول
الله صلعم فى وقته وعلى وصيه القايم مقامه من بعده فيسئلوا عن معالم دينهم
ويستضيئوا فيما اشتبه عليهم فذلك رحمة لهم ولمن يعودون اليه فينذرونه
من قومهم قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا فى الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه
الناصب واصحابه من اختلاف الامة فى اعتقادها وتباينها وتضاد اقوالها
وافعالها ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها لو اتفقت سخطا عليها
ونقمة وقد تضمن القران من الامر بالاتفاق والايتلاف والنهى عن التباين
والاختلاف ما فيه بيان شاف واما ما اجاب به النووى الشافعى فى شرح
صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشىء رحمة ان يكون ضده عذابا ولا يذكره
الا جاهل او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه
فسمى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك ان يكون النهار عذابا وهو ظاهر لا شك
فيه انتهى ففيه ما قوله ظاهر الفساد لان الضد عند الحكماء موجود معاقب لموجود
آخر فى الموضوع وعند المتكلمين معنيان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد فالاختلاف
فى مسئلة لا يضاد الاتفاق فى مسئلة اخرى وكذا الصباح جزء من امتداد
الزمان بسواد الليل لا يضاد الصباح جزء آخر منه ببياض النهار والحاصل ان
وحدة الموضوع او المحل شرط فى تحقق التضاد فمراد من قال انه يلزم من كون
الاختلاف رحمة ان يكون الاتفاق عذابا ليس انه اذا كان الاختلاف فى
مسئلة رحمة يلزم ان يكون الاتفاق فى مسئلة اخرى عذابا حتى يتاتى المنع و
التجهيل الذى اتى به هذا الشيخ الجاهل بل مراده انه اذا كان الاختلاف فى امر
رحمة يلزم ان يكون وقوع الاتفاق فيه عذابا وذلك كذلك وكذا اذا كان الليل رحمة يلزم الا يكون صح
رحمة يلزم ان يكون وقوع النهار موقعه عذابا لاستلزامه فوات المطالب
التى يطلب فيها الاستتار عن اعين الناس الى غير ذلك من المقاصد التى
لا تتمشى الا فى الليل نعم وقوع النهار فى محل آخر من اجزاء الزمان ليس
بعذاب فيتوهم استناده بحال الليل ليس الليل اعده له جهله الاجهل هذا
وقد نقل صاحب المواقف فى خطبة كتابه عن بعض اكابر الامة فى بيان معنى هذا
الخبر ان مراده صلعم اختلاف هممهم فى العلوم فهمة واحد فى الفقه لضبط الاحكام
المتعلقة بالافعال وهمة آخر فى الكلام بحفظ العقايد فينتظم لها امر المعاد
وقانون العدل المقيم للنوع كما اختلف هممم اصحاب الحرف والصناعات
ليقوم كل واحد منهم بحرفة وصناعة فيتم النظام فى المعاش المعين لذلك
الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى انتهى ان قيل ما استدل الم

آخرا من قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قايم بعينه
فى الادلة القطعية والجواب الجواب قلنا ان الاختلاف فى الادلة القطعية
واقع لا شبهة فيه لكن الاختلاف الواقع بينهم الناشى من العمل بالقياس
كثير بحيث لا يعد ولا يحصى والاستقراء شاهد على ذلك والمنهى عنه هو الاختلاف
الكثير وتاويل الاختلاف بالاضطراب فى نظم القران دون الاختلاف
فى الاحكام كما ارتكبه صاحب المختصر وشارحه العضد خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى
اما السمع قال المص رفع الله درجته واما السمع فقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وان الظن
لا يغنى من الحق شيئا ذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين
ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد اجمع اهل
البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس وذم العامل به وكذا جماعة
من الصحابة قال امير المؤمنين ع لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن
الخف اولى من ظاهره وقال ابو بكر اى سماء يظلنى واى ارض تقلنى اذا قلت
فى كتاب الله برايى وقال عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الراى فانهم
اعداء الدين اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراى فضلوا واضلوا
وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه ع وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل
بما رايت ولو جعل لاحدكم ان يحكم برايه لجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال واياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالقياس وروى الخطيب
فى تاريخه وابن شيرويه الديلمى قالا ان النبى صلعم قال ستفترق امتى على بضع و
سبعين فرقة اعظمها فتنة على امتى قوم يقيسون فى الامور فيحرمون الحلال و
يحللون الحرام وكتب عمر الى شريح القاضى وهو نايبه اقض بما فى كتاب الله
فان جاءك ما ليس فى كتاب الله فاقض بما جاء فى سنة رسول الله صلعم فان جاءك
ما ليس فى سنة رسول الله صلعم فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك
ان لا تقضى ونهى عن العمل بالقياس وكذا عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر
ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفى
على هولاء لانه من الاحوال العظيمة ومما يعم به البلوى قال الناصب خفضه
الله اقول هذه الوجوه النقلية التى ذكرها لاثبات عدم جواز العمل بالقياس فذكر
الآيات الدالة على وجوب عدم اتباع الظن والظن المذكور فى القران لا يراد به العلم
الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين بلا تحقيق وان اريد به العلم الراجح
فهو منع للكفار عن العمل بظنهم فى عبادة الاوثان وانهم شفعاؤهم عند الله
وهذا لا يمنع مطلق الظن والعمل به فى الامور الدينية ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن لان
العمل بالمظنون واجب والظن فى الطريق كما حقق فى موضعه ثم ان تلك الآيات

وان افاد المطلوب فهو معارض بالآيات الواردة فى الامر بالقياس كقوله تعالى
فاعتبروا يا اولى الابصار وغيره من الآيات فالنصوص متعارضة واما ما ذكر
من قول امير المومنين لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف
اولى من ظاهره فهو وارد على سبيل التنبيه للمجتهد والتحذير له على الاحتياط ليدرك
الاشتراك فى الوصف ولا يدع الاحتياط فى القياس ولا شك انه امر صعب
واما ما ذكر من قول امير المومنين ابى بكر اى سماء يظلنى واى ارض تقلنى اذا قلت فى
كتاب الله برايى فهذا وارد فى لغة القران وانه سئل عن معنى قوله تعـ وفاكهة
وابا ان معنى الاب ماذا فقال هذا الكلام واى نسبة له بالقياس واما ما ذكر من
قول امير المومنين عمر انه حذر عن اصحاب الراى فالمراد منه من يجعل رايه فى الدين
مستقلا لا من يقايس فى الاحكام النصية وهكذا اقوال الصحابة فانها تدل على التحذير
من الاستقلال فى الراى وترك الاحتياط فى رعاية شرايط القياس ثم ما ذكر
ان الصحابة والتابعين كعبد الله بن مسعود ومن عدهم من الصحابة والتابعين
كانوا ينهون عن العمل بالقياس فنقول لا شك ان الشافعى من علماء الحجاز
وكذا باقى الائمة الاربعة كل واحد منهم كانوا ينهون عن العمل بالقياس فنقول
لا شك ان الشافعى من علماء الحجاز وكذا باقى الائمة الاربعة كل واحد منهم
كانوا اماما فى قطر من بلاد الاسلام ووصل اليهم علوم النبى صلى الله عليه وسلم
من الصحابة فلو كان المنع مستمرا مجمعا عليه لكان واحدهم ينتهى عن القياس
وكان مذهبه ترك القياس ولا نزاع لاحد من العلماء المشهورين ولا الائمة
المجتهدين فى جواز العمل بالقياس ثم نقول لا شك فى وجوب العمل بالقياس
لان الضرورة داعية اليه البتة بحيث لا يمكن انكاره لان من الحيوانات
ما يحصل ويتولد فى زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان فى زمان سابق عليه وامكان
هذا لا يمنع البتة فلو فرضنا حصول ذلك النوع ولم يتقرر حكمه فى الكتاب والسنة
والاجماع فاما ان يقول بعدم ورود حكم الشرع فيه فيلزم قصور الشرع عن مصالح
العباد واما ان نقول بورود النص والاجماع فيلزم خلاف المفروض لانا فرضنا
حدوثه فى زمان لا يمكن ورود نص ولا اجماع على حكم هذا النوع فلزم العمل بالقياس
البتة ولو قال الشيعى يحكم به الامام وينصه وينص الله فنقول انت حصرت
الائمة فى اثنى عشر وقد مضى منهم احد عشر وهذا الباقى اما ان نقول انه فى
السرداب او مختف ساير فى البلاد فعلى جميع التقادير اعترفت بعدم امكان
الوصول اليه والاستغناء عنه فلا بد لك من القول بالقياس انتهى اقول
كانه يتكلم الناصب ههنا على لسان اول من قاس حيث اتى بما لا يحصى من
الوسواس اما اولا فلانه قد حقق فى كتب اصول الفقه ان الظن انما يطلق فى عرف

الشرع على الاعتقاد الراجح الذى يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك تساوى
الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهى معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره
الناصب من ان المراد بالظن فى الآيات المذكورة الشك والتردد افتراء على اللغة
وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ايضا ان قوله العلم الراجح مما لا محصل له وانما قصد
بذلك التلبيس الذى لا يروج الا على امثاله المسخرين لابليس واما ثانيا
فلانا لو سلمنا ان الآيات المذكورة وردت فى شان الكفار وعملهم بالظن
فى العبادة الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب هذا تخصيص الظن بذلك
لما تقرر فى الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فخصوصية السبب
لا يوجب التخصيص ولو سلم التخصيص فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من
القياس فى امور الدينية حتى يثبت به حجية القياس والخصم لا يسلم ان الظن الحاصل
من القياس من جملة الظنون المعتبرة التى خصها الشارع بالاعتبار واخرجها
عن عموم الآيات والاخبار الدالة على نفى مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر فى العمل شرعا
ما قام الدليل القطعى على اعتباره لا مطلقه وكون الظن الحاصل من القياس معتبرا من
جملة الظنون المعتبرة التى خصها الشارع بالاعتبار واخرجها من عموم الآيات والاخبار
الدالة على نفى مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر فى العمل شرعا ما قام الدليل القطعى
على اعتباره لا مطلقه وكون الظن الحاصل من القياس معتبرا شرعا اول المسئلة
بل هو من قبيل ان بعض الظن اثم والظن لا يغنى من الحق شيئا فلا بد من اثبات
ذلك واثباته بالادلة المذكورة اصعب من خرط القتاد كما لا يخفى واما ثالثا فلان
ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن فى الطريق
كما حقق فى موضعه مدخول بانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع به وجوب
العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب اذ لا يلزم من القطع بوجوب
العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعى بالحكم الغالب على الظن والكلام
فيه لا فى الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية فى تعريف الفقه
العلم بوجوب العمل عليها قلنا لا يستقيم لانه يودى الى فساد الحد لان قولهم
العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة
ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان له دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب العمل
بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية والفقه وما يليه وجب ان يستفاد
من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان تفسير الفقه بوجوب
العمل يقتضى انحصار الفقه فى الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد
وجوب العمل بوجه ظنه حتى لو ظن انها واجبة علم وجوب العمل بها بهذا الوجه
وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل به لان الدليل غير قايم فى صورة الوجوب

فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب العمل بالاحكام الوجوب
والندب والكراهة والاباحة وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون
القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه مما يجب العمل به شرعا
اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره في معرض المعارضة
من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فهو اقوى ادلة القوم وتقريره استدلالهم
به انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو المرور يقال عبرت
النهر والمعبر السفينة التي هي اداة العبور والموضع الذي يعبر عنه والعبرة الدمعة
التي عبرت من الجفن وعبرت الرؤيا وعبرها اي جاوزبها فثبتت بهذه
الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة ولا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك
والقياس داخل تحت الامر لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع ومجاوزة منه
اليه واورد عليه المص قدس سره في كتاب النهاية من وجوه الاول انا نمنع
كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال لمستعمل القياس العقلي انه
معتبر ويقال للبالغ في رتبة القياس ومعرفة شرائط واثبات الاحكام
به اذا لم يتفكر في امر معاده انه غير معتبر او قليل الاعتبار ولقوله تعالى ان في ذلك
لعبرة والمراد الاتعاظ للاشتراك وليت ادلتكم من هذه الادلة بل الترجيح
معنا لسبقه الى الفهم الثاني سلمنا ان ما ذكرتموه حقيقة لكن شرط الحمل عليها
عدم المانع وهو ههنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال
يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فقيسوا الذرة على البر كان
تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف وعد ركيكا فلا يقع من الشارع
الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على المجاوزة لكن ليس الامر بها امرا
بالقياس الشرعي فان كل من استدل بدليل فقد عبر منه الى المدلول فمسمى
الاعتبار مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع النص و
البراءة الاصلية والقياس الشرعي وكل منهما يخالف الآخر بخصوصه وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك
غير دال الخصوصيات باحدى الدلالات الثلث فلا يدل على النوع الذي
ليس هو المجموع ما به الاشتراك والامتياز فلا يدل الاعتبار على القياس
الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه لا يقال القدر المشترك بين الانواع انما يوجد
عند وجود احدها والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار
في الوجود امر بادخال احد انواعه فيه وليس تعيين احدها اولى من الباقي
لتساوي نسبة القدر المشترك اليها فاما ان لا يجب ثبوت شيء منها
وهو باطل لاستلزام الاخلال بالجميع الاخلال بالمهية فلا يكون المستمر

وقال عم السعيد من وعظ بغيره
اي اعتبر والاصل الحقيقة فلا يكون
حقيقة في غير الاتعاظ ٢

مأموراً

مأموراً به او جب الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول نمنع عدم
اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المامور به في الآية لا يمكن ان يكون هو
القياس الشرعي فقط والابصار معنى الآية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين
فقيسوا الذرة على البر وهو معلوم البطلان فوجب تقدير نوع آخر غيره وهو
الاتعاظ فقط وانتم تقولون انه يفيده مع افادة القياس الشرعي فاذن الامر
بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار حاصل في الاتعاظ ففي ايجاب
الاتعاظ يحصل ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب ساير انواعه
الرابع سلمنا ايجاب نوع آخر غير الاتعاظ فههنا انواع من القياس نحو
توجيها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف والآية
في امور الدنيا وتشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص والاتعاظ
والانزجار بالقصص والامثال فظهر انا اثبتنا الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له
دلالة على ايجاب القياس الشرعي لان الآتي بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا
يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه
محال ههنا لان حمله عليه يفضي الى التناقض فان التسوية بينهما في انه لا يستفاد
حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع آخر من الاعتبار والامر بأحد
هذين الاعتبارين ينافي الامر بالآخر فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين
معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم لابقاء الامر
اولى من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه
لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني
عن الحق شيئا السادس سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس حجة لانه
عام مخصوص فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعادل الامارات
وفيما لم ينصب الله عليه دليلا كالمقادير الثواب والعقاب واحوال السموات
والارض وفيما عرف حكمه بالاعتبار فلان المكلف لا يكون مامورا بعده باعتبار
آخر وفيما اذا عدم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما اذا تعارضت الاقيسة
السابع سلمنا انه حجة لكن ظنية لا قطعية لانكم تبنيتم ان الاعتبار اسم للمجاوزة
بالاشتقاق والتوسل به الى تعيين المسمى ظني ومسئلة القياس قطعية
فلا يجوز بناؤها عليه الثامن سلمنا انه يفيد اليقين لكنه امر والامر لا يفيد
التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه
خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر الرسول ع اجيب عن الاول بان
جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقولهم اعتبر فاتعظ فيجعلون الاتعاظ
معلولا للاعتبار فيتغايران ولان معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ

لو قال لوكيله اعتق غانما لسواده فليس لوكيله
ان يعتق غيره وفيما ٢

فان من لم يستدل بغيره على حاله لا يتعظ فاذا جعل حقيقة في المجاورة كان
حقيقة في الاتعاظ بخصوصه مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف الاصل
ويمنع عدم صدق المعتبر على القايسين لصدق فلان يعتبر الاشياء العقلية
بغيرها نعم لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس مرة كما لا يقال انه
قايس على الاطلاق لقصر لفظ المعتبر والقايس على المستكثر منهما وانما
يصدق نفي المعتبر على القايس غير المتعظ مجازا العدم ايتانه بالمقصود الاصلي
وهو العمل للآخرة كما يقال لغير المدبر في الآيات انه اعمى او اصم ومعنى المجاورة
حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة ولافادة النظر في خلقها العلم بصانعها
وفيه نظر لمنع اعتبار الاتعاظ نعم يوكد احدهما بالآخر فيقال اعتبر واتعظ
ولا يستلزم التغاير المعنوي فقد يوكد بنفس اللفظ فالمرادف اولى سلمنا
لكن المفهوم منه في الآية ليس مطلق المجاوزه بل علة الاتعاظ وذلك
لا يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني بتسليم الركة لو نص على
صفة ما قلتم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق الاعتبار الذي
يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كما لو اجاب عن مسئلة
بما لا يتناولها يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا
وفيه نظر فان المامور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة
بين الكلامين والا فالمطلوب وعن الثالث انه للعموم لان ترتيب
الحكم على المشتق يقتضي تعليل الحكم بالمشتق وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار
هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مامورا به ولصحة استثناء اي اعتبار
كان والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر بمنع تعلق الامر بمطلق
الاعتبار بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن
نمنع العلية على ما ياتي وقيل ايضا انه اثبات القياس بالقياس والاستثناء
اخراج الصلاحية لا الدخول وعن الرابع بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه
الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الامن النص لان الاعتبار المذكور
ههنا لا بد من مناسبته لما قبل الآية وبعدها والا جاز الركة واللايق به هو
التشبيه في الحكم لا المنع منه والا صار المعنى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المومنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك
الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ
ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كما
لو ضرب عنده على ذنب ثم امر آخر بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية في
الحكم لا الامر بالمنع وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الاتعاظ

فان اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه والا وردت الاشكال وكما يحصل
الركة لو قال لا تحكموا الا بنص وارد في حق ذلك الغير يحصل لو اراد الشرعي
وعن الخامس بان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه ليس حجة على الجميع
وايضا فان دلالته يضعف وتمكين القياس على محل التخصيص وعن السادس
لعموم السوال في كل السمعيات فلا يختص لهذه المسئلة وفيه نظر لان التعميم
لا ينقض بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم فان من السمعيات ما هو معلوم على ما
تقدم وعن السابع بانه لما كان امرا لجميع الامة كان متناولا لجميع الاوقات
وفيه نظر للمنع من تعميمه على ما تقدم فان اعتبروا مثل اقتلوا ولما لم يكن الثاني
مقتضيا لكل قتل ولا القتل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن نمنع تعميم
الازمنة وعن الثامن بالاجماع وعلى عدم الفرق بيننا وبين شافهه في ذلك
انتهى واقول قد وقع في استدلال القائلين بالقياس الذين بنوا على غير اساس
باية الاعتبار في هدم المنكرين له بالبناء على صدر الآية وهو قوله تعالى يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المومنين لطيفة اتفاقية وهي ان القائلين بالقياس
كانهم في هذا الاستدلال الساقط بادني سعي في ايدي خصامهم من المومنين
كانهم وقعوا مصداق قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين تامل واما
خامسا فلان ما ذكره في تاويل كلام مولانا امير المومنين عم مع ظهور بعده جدا لا يجدي
لان المراد استدل على ذلك باجماع اهل البيت اجمع ونحن نعلم بالضرورة ان
مذهب الباقر والصادق والكاظم وابائهم واولادهم عليهم السلام
انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة عن ابي حنيفة
وابي حنيفة وغيرهما وقد بيننا سابقا ان اجماع اهل البيت حجة وانما اقتصر المص
على ايراد قول امير المومنين فقط اكتفاء بالاصل وربما للاختصار وقد روى اصحابنا
وغيرهم من روايات عترة من الائمة عم ايضا ما هو صريح في المنع من القياس بحيث
لا يقبل التاويل فمن ذلك ما رواه سيد المتالهين حيدر بن علي العبيدلي
الآملي في كتابه الموسوم بجامع الاسرار ومنبع الانوار عن ابي حنيفة وهو انه قال
جئت الى حجام بمنى احلق راسي فقال لي ادن ميامنك واستقبل القبلة وسم
الله تعالى فتعلمت منه ثلث خصال لم يكن عندي فقلت له مملوك ام انت حر
فقال مملوك قلت لمن قال لجعفر بن محمد الصادق عليهما السلام قلت اشاهد
ام غايب قال شاهد فصرت الى بابه واستاذنت عليه فحجبني وجاء قوم من
اهل الكوفة فنهيتهم ان يشتموا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فاني تركت
بها اكثر من عشرة الف يشتمونهم فقال لا يقبلون مني فقلت ومن لا يقبل
منك وانت ابن رسول الله فقال انت اول من لا يقبل مني دخلت داري بغير

اذنی وجلت بغیر امری وتکلمت بغیر رای وقد بلغنی انک یقول بالقیاس
قلت نعم به اقول قال ویحک یا نعمان اول من قاس الله تعا ابلیس حین امره
بالسجود لآدم ع فابی وقال خلقتنی من نار وخلقته من طین ایما اکبر یا نعمان القتل
او الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله تعا فی القتل شاهدین وفی الزنا اربعة
اینقاس لک هذا قلت لا قال فایما اکبر البول او المنی قلت البول قال فلم
امر الله تعا فی البول بالوضوء وفی المنی بالغسل اینقاس لک هذا قلت لا قال
فایما اکبر الصلوة او الصیام قلت الصلوة قال فلم وجب علی الحایض ان
یقضی الصوم ولا یقضی الصلوة اینقاس لک هذا قلت لا قال فایما اضعف
المرءة ام الرجل قلت المرءة قال فلم جعل الله تعا فی المیراث للرجل سهمین وللمرءة
انقاس لک هذا قلت لا قال فبم حکم الله تعا فیمن سرق الدراهم القطع واذا قطع
الرجل ید رجل فعلیه دیتها خمسة الف دراهم انقاس لک هذا قلت لا قال
وقد بلغنی انک تفسر آیة من کتاب الله عز وجل وهی لتسئلن یومئذ عن النعیم
انه الطعام الطیب والماء البارد فی الیوم الصایف قلت نعم قال لو دعاک رجل
واطعمک طعاما طیبا وسقاک ماء باردا ثم امتن علیک به ما کنت تنسبه الیه
قلت الی البخل قال افیبخل الله تعا قلت فما هو قال حبنا اهل البیت هذا آخره
وقد روی الدمیری الشافعی ذلک فی حیوة الحیوان ثم اجاب عن بعض اسولة
الامام ع بان الزنا لا یقبل فیه الا اربعة طلبا للستر والحایض لا یقضی الصلوة
دفعا للمشقة لان الصلوة یتکرر فی الیوم واللیلة خمس مرات بخلاف الصوم
فانه فی السنة مرة انتهی واقول من البین ان غرض الامام ع من القاء تلک الاسولة
الی ابی حنیفة انما کان تعجیزه وتنبیهه علی ان الرای والقیاس غیر صالح لان یکون
مدرکا للاحکام الشرعیة ولم یکن غرضه ع ان تلک الاحکام خالیة عن العلل حتی یجاب
عنها بذکر العلل علی ان تلک العلل مما لم یعرف الا منهم علیهم السلم ولو کان امر ظاهرا ان مو
یعرفه الدمیری واضرابه من غیر احتیاج الی اعلام احد من الائمة الاعلام علیهم السلم
لما عجز ابو حنیفة رئیس القوم فی ذلک المقام ولما وقع فی مضیق الافحام واما سادسا
فلان ما ذکره من ان ما نقله المص من قول ابی بکر لا نسبة له بالقیاس مردود بان المص
لما رای ان القایلین بالقیاس استدلوا بمثله من قول ابی بکر علی حجیة القیاس
وهو قوله اقول فی الکلالة برایی حاول الاحتجاج علی نفی ذلک بنظیره من قوله
علی سبیل الالزام والا فقد رد المص فی کتاب النهایة الاحتجاج المذکور بان قول
ابی بکر اقول فی الکلالة برایی لیس بالقیاس فانهم علی ان الغزالی فی المنخول نقل
الاستدلال بذلک علی ابطال القیاس ایضا حیث قال والذین زعموا ان فی الشرع
ما یدل علی رده تمسکوا بقوله تعا ان بعض الظن اثم وبقول ابی بکر ای سماء یظلنی وای

ابی

ارض یقلنی اذا حکمت علی القرآن برایی انتهی ویمکن ان یقال انه لما شاع استعمال
الرای فی القیاس فالظاهر ان یکون مراد ابی بکر بذلک الکلام اظهار الاحتراز عن
استعمال الرای فی القرآن باثبات المعنی بمجرد الظن الضعیف والاحتمال السخیف
کما بنی علیه فی القیاس ویؤیده هذا ما نقل صاحب الاتقان عن البیهقی فی تفسیر قوله
صلی الله علیه وسلم من تکلم فی القرآن برایه فقد اخطا حیث قال المراد بالرای الذی
یغلب من غیر دلیل قام علیه انتهی فلا یتوجه عدم المناسبة الذی توهمه الناصب
کما لا یخفی واما سابعا فلان ما ذکره من انه لو کان المنع عن القیاس مستمرا مجمعا علیه
لوصل الی الشافعی وباقی الفقهاء الاربعة ولکان یشتهر واحد منهم عن القول بالقیاس
فمدفوع بانه ان اراد بالاستمرار والاجماع اجماع جمیع المسلمین فی سایر الازمنة
بالمنع عن القیاس واستمراره منهم فالمص لم یدع ذلک حتی یکون مخالفة مستبعدا
من الفقهاء الاربعة وان اراد اجماع اهل البیت علیهم السلم واستمراره منهم
کما ادعاه المص فهذا لا یوجب بعد وقوع المخالفة منهم لهم علیهم السلم ولیس
هذا اول قارورة کسرت فی الاسلام وکیف لا یخالفوهم مع ان القیاس اصل ما بنوا
علیه خلافة خلفاء هم الثلث حتی نقل الکرمانی شارح البخاری فی باب خوخة المساجد
عن الخطابی انه قال لا اعلم فی اثبات القیاس اقوی من اجماع الصحابة علی استخلاف
ابی بکر مستدلین فی ذلک باستخلافه صلعم ایاه فی اعظم امور الدین وهو الصلوة
فقاسوا علیها سایر الامور انتهی وایضا القیاس ذریعة للقاصرین عن درجة الاجتهاد
الی عدم توقفهم فی جواب المسایل الفقهیة وسبب لعدم ظهور جهلهم ونقصانهم
علی المقلدة والعوام وتقرر ریاستهم المحبوبة بهم فیما بین الانام فلهذه المصلحة
اجمعوا علی اعتباره من غیر مبالات بمخالفة الرسول واهل بیته علیهم السلم ویؤیده
هذا ما روی فی النهایة والمحصول عن عمر انه قال ایاکم واصحاب الرای فانهم اعداء السنن
اعیتهم الاحادیث ان یحفظوها فقالوا بالرای فضلوا واضلوا انتهی واما ثامنا فلان
ما ذکره من انه لا نزاع لاحد من العلماء المشهورین ولا الائمة المجتهدین فی جواز العمل
بالقیاس مکذوب بابی محمد علی بن احمد ابن حزم الاندلسی من العلماء المشهورین والائمة
المجتهدین فی جواز العمل بالقیاس مکذوب ایضا من اهل السنة فانه قد انکر العمل بالقیاس
انکارا بلیغا ولا باس بنقل کلامه فی هذه المقالة وان ادی الی الاطالة لانها فی معرض الجحود
وقیام الحجة بشهادة الخصم او کد وان تعددت الشهود فنقول قال فی مسایل الاصول
من کتاب المحلی ولا تحل القول بالقیاس فی الدین ولا بالرای لان امر الله تعا بالرد
عند التنازع الی کتابه والی رسوله صلی الله علیه وسلم قد صح فمن رد الی قیاس او الی
تعلیل یدعیه او الی رای فقد خالف امر الله تعا المرد الی الایمان ورد الی غیر من امر الله تعا
بالرد فی هذا ما فیه قال ابو محمد وقول الله تعا ما فرطنا فی الکتاب من شیء وقوله تعا

اليوم اكملت لكم دينكم ابطال للقياس وللراى لانه لا يختلف اهل القياس
والراى فى انه لا يجوز استعمالهما ما دام يوجد نص وقد شهد الله تعالى بان النص لم يفرط
منه شيا وان رسوله صلى الله عليه وسلم قد بين للناس كل ما نزل اليهم و
ان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فاذ ذلك كذلك
فلا حاجة باحد الى قياس ولا الى راى غيره ونسال من قال بالقياس هل كل
قياس قاسه قايس حق ام منه حق ومنه باطل فان قال كل قياس حق احال
لان المقاييس يتعارض ويبطل بعضها بعضا ومن المحال ان يكون الشى وضده
من التحليل والتحريم حقا معا وليس هنا مكان نسخ ولا تخصيص كالاخبار المتعارضة
التى ينسخ بعضها بعضا ويخص بعضها بعضا وان قال قايل منها حق ومنها
باطل قيل له عرفنا بماذا يعرف القياس الصحيح من الفاسد ولا سبيل لهم الى
وجود ذلك ابدا واذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل
منه فقد بطل كله وصار دعوى بلا برهان فان ادعوا ان القياس من الباطل
قد امر الله عز وجل سئلوا اين وجدوا ذلك فان قالوا قال الله عز وجل
فاعتبروا يا اولى الابصار قيل لهم ان الاعتبار ليس هو فى كلام العرب
الذى نزل به القرآن الا التعجب قال عز وجل وان لكم فى الانعام لعبرة اى لعجبا وقال
الله تعالى لقد كان فى قصصهم عبرة اى عجب ومن الباطل ان يكون معنى الاعتبار
القياس ويقول قيسوا ثم لا يبين ماذا نقيس ولا كيف نقيس ولا على ماذا نقيس
وهذا ما لا سبيل اليه لانه ليس فى وسع احد ان يعلم شيا من الدين الا بتعليم الله
له اياه على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
فان ذكروا احاديث وآيات فيها تشبيه شى بشى وان الله تعالى قضى وحكم
بامر كذا من اجل امر كذا قلنا لهم كل ما قاله الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم
من ذلك فهو حق لا يحل لاحد خلافه وهو نص به نقول وكل ما تريدون انتم ان
تشبهوه فى الدين او ان تعللوا بما لم ينص عليه الله تعالى ولا رسوله صلعم فهو باطل
وافك وشرع لم ياذن الله تعالى به وهذا يبطل عليهم تمويههم بذكر آية جزاء الصيد وارايت
لو مضمضت ومن اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل وكل آية وحديث موهوا بايراده
وهو مع ذلك حجة عليهم على ما قد بيناه فى كتاب الاحكام وفى كتاب النكت
وفى كتاب الدرة وفى كتاب النبذ قال ابو محمد وقد عارضناهم فى كل قياس
قاسوه بقياس مثله واوضح منه على اصولهم ليريهم فساد القياس جملة فموه منهم
مموهون بان قالوا انتم دابا تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع الى
القياس واحتجاج به وانتم فى ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل بدليل من النظر ليبطل
النظر قال ابو محمد قلنا هذا شغب سهل الفساد ولله الحمد ونحن لم نحتج بالقياس

فى ابطال

فى ابطال القياس ومعاذ الله من هذا لكن اريناكم ان اصولكم التى اثبتموها من تصحيح
القياس تشهد بفساد جميع قياساتكم ولا قول اظهر باطلا من قول من اكذب
نفسه يقينا وقد نص الله تعالى على هذا حق وقالت اليهود والنصارى نحن
ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فليس هذا تصحيحا لقولهم انهم ابناء
الله واحباؤه ولكن الزاما لهم ما يفضى به ابنا والله تولاهم ولسنا فى ذلك
كمن ذكرتم ممن يحتاج فى ابطال حجة العقل لان فاعل ذلك يصحح القضية
العقلية التى يحتج بها فظهر تناقضه من قرب ولا حجة لغير ما كيد ظهر بطلان
قوله واما نحن فلم نحتج قط فى ابطال القياس بقياس نصححه لكن نبطل القياس
بالنصوص وببراهين العقل ثم نزيد بيانا فى فساده من نفسه بان نرى تناقضه
جملة فقط والقياس الذى نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وقياسكم الذى
هو مثله او اضعف منه كما نحتج على اهل كل مقالة من معتزلة ورافضة
ومرجية وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من اقوالهم يشهدون بصحتها فنريهم
فسادها وتناقضها وانتم تحتجون معنا عليهم بذلك ولسنا بحق ولا انتم
ممن يقر بتلك الاقوال التى يحتج عليهم منها بل هى عندنا فى غاية البطلان والفساد
كما احتججنا على اليهود والنصارى من كتبهم التى بايديهم ونحن لا نصححها بل نقول
لهم انها محرفة مبدلة لكن نريهم تناقض اصولهم وفروعهم لا سيما وجميع اصحاب
القياس مختلفون فى قياساتهم لا يكاد توجد مسئلة الا وكل طايفة منهم ياتى
بقياس يدعى صحته تعارض به قياس الاخرين وهم كلهم مقرون مجمعون
على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل راى حقا فقلنا لهم هاتوا حد القياس الصحيح
والراى الصحيح الذى يتميزان من القياس الفاسد والراى الفاسد وهاتوا حدا
فى العلة الصحيحة التى لا تقيسون الا عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا وبالله التوفيق
قال ابو محمد وهذا مكان الزم عليهم فيه ظهر فساد قولهم جملة ولم يكن لهم
الى جواب يفهم سبيل ابدا وبالله تعالى التوفيق فان اتوا فى شى من ذلك
بنص قلنا النص حق والذى تريدون انتم اضافته الى النص ما رايكم باطل وفى
ذلك خولفتم فان ادعوا ان الصحابة رضى الله عنهم اجمعوا على القول بالقياس
قيل لهم كذبتم بل الحق انهم اجمعوا على ابطاله برهان كذبتم انهم لا سبيل لهم
الى وجود حديث عن احد من الصحابة رضى الله عنهم انه اطلق الامر بالقول
بالقياس ابدا الا فى الرسالة المكذوبة الى الموضوعة على عمر رضى الله عنه
فيها واعرف الاشباه والامثال وقس الامور وهذه الرسالة يرويها
الا عبد الملك بن سعدان عن ابيه وهو ساقط بلا خلاف وابوه اسقط
منه او من هو مثله فى السقوط ومن هذه الرسالة نفسها استاء خالفوا

فيها عمر رضه منها قوله فيها والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حدا
وظنينا في ولاء او نسبت وهم لا يقولون لهذا يعني جميع الحاضرين من اصحاب القياس
حنيفهم فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة فقوله ان
المسلمين عدول كلهم الا مجلودا في حد حجة وان لم يكن قوله في ذلك حجة فليس
قوله في القياس حجة لو صح فكيف ولو يصح والاثار بهان صحة قولنا في اجماع الصحابة
رضي الله عنهم على ابطال القياس فانه لا يختلف اثنان في ان جميع الصحابة رضه مصدقون
بالقران وفيه اليوم اكملت لكم دينكم فيه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول ان كنتم مومنون بالله واليوم الاخر فمن الباطل المحال ان يكون الصحابة
رضي الله عنهم يعلمون هذا ويومنون به ثم يردون عند التنازع الى قياس او راي
هذا ما لا يظنه بهم ذو عقل فكيف وقد ثبت عن الصديق رضي الله عنه قال اي
ارض يقلني او اي سماء تظلني ان قلت في آية من كتاب الله برايي او بما لم يعلم
وصح عن الفاروق رضي الله عنه انه قال اتهموا الراي على الدين وان الراي منا هو الظن
والتكليف وعن عثمان رضه في فتيا افتى بها انما كان رايا رايته من شاء اخذه
ومن شاء تركه وعن علي رضه لو كان الدين بالراي لكان اسفل الخف اولى
بالمسح من اعلاه وعن سهل بن حنيف رضي الله عنه انه قال ايها الناس
اتهموا ارائكم على دينكم وعن ابن عباس رضي الله عنه من قال في القران
برايه فليتبوا مقعده من جهنم وعن ابن مسعود رضي الله عنه ساقول فيها بجهد
رايي فان كان صوابا فمن الله عز وجل وحده ان كان خطاء فمني ومن الشيطان
والله ورسوله بري وعن معاذ بن جبل في حديث يبدع كلاما ليس من كتاب الله
عز وجل ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاياكم واياه فانه بدعة
وضلالة فعلى هذا النحو كل ما روي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على انه الزام
ولا انه حق لكن اشارة بعفو او صلح او تبرع فقط على سبيل الايمان و
حديث معاذ الذي فيه اجتهد رايي ولا الاي لا يصح لانه لم يروه الا الحرث
بن عمرو وهو مجهول الحال لا يدري من هو عن رجال من اهل حمص لم يسمهم عن
معاذ وقد تقصينا اسانيد هذه الاحاديث كلها في كتبنا المذكورة والله تعالى
المويد نا احمد بن قاسم يا ابن قاسم بن محمد بن قاسم باحدني قاسم
بن اصبغ نا محمد بن اسماعيل الترمذي نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن مبرك نا عيسى
بن يونس عن ابي اسحق القسع عن جرير بن عثمان عن عبد الرحمان بن جبين
بن نفير عن ابيه عن عوف بن مالك الاشجعي قال قال رسول الله صلعم تفترق
امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور
برايهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال قال ابو محمد والشريعة كلها اما فرض

بعض

يعصي من تركه واما حرام يعصي من فعله واما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه
وهذا المباح ينقسم ثلثة اقسام اما مندوب اليه يوجر من فعله ولا يعصي من تركه
واما مكروه يوجر من فعله ولا من تركه وقال الله تعالى خلق لكم ما في الارض
حرم عليكم فصح ان كل شيء حلال الا ما فصل تحريمه في القران والسنة نا عبد الله
بن يوسف نا احمد ان فتح نا عبد الله بن عيسى نا احمد بن محمد نا احمد بن علي نا مسلم
بن الحجاج حدثني ظهير بن حرب نا زيد ابن هرون نا الربيع بن مسلم القرشي محمد بن
زياد عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فق ايها الناس
ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فق رجل لكل عام يا رسول الله فسكت حتى اعادها
ثلثا فق رسول الله صلعم قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم فانما هلك
من كان قبلكم بكثرة سوالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه
ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه قال ابو محمد فجمع هذا الحديث جميع احكام
الدين اولها عن آخرها ففيه ان ما سكت عنه النبي صلعم فلم يامر به ولا نهى عنه
فهو مباح وليس حراما ولا فرضا وان ما امر به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وانما
امر به فانما بان منا منه ما نستطيع فقط وان يفعل مرة واحدة يودي ما لزمنا
ولا يكره حما تكراره فاي حاجة باحد الى قياس او راي مع هذا البيان الواضح
والحمد لله على عظيم نعمه فان قايل منهم لا يجوز ابطال القول بالقياس الا حتى
توجدنا تحريم القول به نصا في القران قلنا لهم قد اوجدناكم البرهان نصا بذلك
بان لا يرد التنازع الا الى القران والسنة فقط وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم
من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى فلا تضربوا لله الامثال ان الله
يعلم وانتم لا تعلمون والقياس ضرب امثال في الدنيا لله تعالى ثم يقال لهم ان عارضكم
الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول بابطال الالهام علا بابطال اتباع الامام
الا حتى توجدنا تحريم ذلك نصا وقال لكم ذلك اهل كل مقالة في تقليد انسان
بعينه فاذا ينفصلون بالحق انه حرم واحل لعل او جب الا بنص فقط وبالله تعالى التوفيق
واما ما سعا فلان ما ذكره من انه لا شك في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية
اليه قد علم بطلانه بما سبق من كلام ابن حزم حيث قال قد شهد الله تعالى بقوله
ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم بان النص لم يفرط فيه
شيئا وان رسوله صلى الله عليه وسلم قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين
قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فاذا ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى
الى قياس الخ وبالجملة جزئيات الحوادث وان كانت غير متناهية لكن كلياتها
واجناسها متناهية يمكن التنصيص عليها فلا يلزم في قصور الكتاب والسنة
عن بيان مصالح العباد واما ما استشكل به من تحقق بعض الحيوانات في زمان

ولايكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق فهذا احتمال بعيد وامر نادر اخذه مما سمعه
عن المورخين من تولد البغل في زمان السلطان المؤيد افريدون ولا يلزم من تعذر
معرفة مثل هذا النادر لو فرض حدوث مثله في زماننا اخلال بمصالح العباد اذ غايته
التوقف عن اكل لحمه واستعمال جلده ونحو ذلك كما تر رواية عن عمر بن الخطاب انه
كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه
فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيها فاقض بما اجمع عليه اهل
العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي انتهى على انا لا نم ان الانبياء مامورون
بتعميم الحكم في كل جزئي لامكان ان يقال انهم مكلفون بما يقدرون على تبليغه او فيما
وقع في زمانهم وهذا المنع مما اشار اليه الشارح العضد وايضا كما جاز وجود حيوان
لايكون نوعه موجودا في الزمان السابق جاز ان يكون ذلك الحيوان واقعا على
صفات لايجري القياس في اثبات حكمه فيصير القياس ايضا قاصرا وامكان هذا لا يمنع
البتة والاصوب في دفع الاشكال ان الله تعالى نصب الائمة الاثني عشر عليهم السلم
بعد نبيه صلى الله عليه وسلم حجة على الخلق ومبينا لاحكامهم ومصالحهم كما يدل
عليه ما سبق من نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي
الآية في يوم الغدير عند نصب امير المومنين عليه السلم للخلافة وقد وقع الوفاة
بالبيان عن احد عشر منهم كانوا ظاهرين غير مختفين عن الناس وغيبة الامام
الثاني عشر عم انما كان خوفا من الامة فاذا حرموا عن تعليم بعض احكام الشريعة
التي قد فرض الله تعالى على عباده الاخذ منه كان ذلك وبال امرهم وجزاء بما كانوا
يعملون فلا قصور للشرع في ذلك ولا يلزم من عدم الوصول الى تحقيق
بعض احكام الشريعة عن الامام الاستغناء عن وجوده واستقلال تشريع الاحكام
وسلوك سبيل الارآء من سالكي الخطاء والطغيان كالقياس والاستحسان
وبالجملة نحن معشر الامامية يوجب السلطان القاهر وقد وجد لكن الامة
قد اخطاءت في اخافته فاللطف الذي يجب عليه تعالى قد فعله والذي يجب
عليه تعالى قد فعله والذي يجب على الامام من يقول ما كلف به قد فعله والامة
تركت ما وجب عليها وهو الانقياد لاوامره وانزجار المكلفين يحصل مع الاختفاء
لان كل واحد من العصاة يجوز ظهوره في تلك الحال فيزجر بذلك عن
الاقدام على المعصية وهو كاف في اللطفية وعدم الاستغناء وايضا قد صرح
العضد الايجي في شرح المختصر وابن همام الحنفي في كتاب التحرير بعدم جريان
القياس في جميع الاحكام الشرعية قال الشارح العضد قد اختلف
في جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية والمختار نفيه لنا انه ثبت
في الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واجراء القياس

مثله متقرر لما علم ان القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل قال الفهم
انه قد تبين امتناع القياس في الاسباب والشروط وقد علمت ان كون الشئ
سببا وشرطا من الاحكام الشرعية فهذه جملة من الاحكام الشرع لا يجري
فيها القياس انتهى فنقول اذا فرضنا وقوع حادثة من باب الحدود و
الديات او الشروط والاسباب ولم يتقرر حكمه في الكتاب والسنة
والاجماع فاما ان يقول الناصب بجريان القياس فيه فهو خلاف
المذهب المختار لجمهور اصحابه واما ان يقول بعدم الجريان فيلزم قصور
الشرع عن مصالح العباد فلا بد له من ترك متابعة اول من قاس والتماس
اجتماع الناس على موالات امام الجنة والناس لينالوا الظهوره بركات
تلك الانفاس ويزول عنهم غياهب الشبهة والالتباس لكن شتان
بين ذلك وبين الاهواس التي زينها لهم الخناس الذي يوسوس
في صدور الناس وانما اطنبنا في هذا المقام ارغاما للشيطان الرجيم
واقلاعا عن باطله الذميم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

البحث التاسع في الاستحسان

قال المصنف رفع الله درجته البحث التاسع في الاستحسان .
ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان و
خالف فيه الحنفية وهو خطاء لان الاحكام خفية على العقلاء والمصالح
التي عللها خفية ايضا وربما كان الشئ مصلحة عند الله ويخفى عنا وجه
المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك مع ان القول
بذلك تقديم بين يدي الله ورسوله وقد قال الله تعالى ولا تقدموا
بين يدي الله ورسوله ومن حكم بغير ما انزل الله فاولئك هم الكافرون
واكد هما ذلك في آية اخرى بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الظالمون واكد هما باية ثالثة ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
كل ذلك لعلمه تعالى بخروج عباده عن طاعته وعدم امتثال اوامره انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول الاستحسان من الدلايل
الغير المتفقة عليها وذهب الى جواز العمل به ابو حنيفة وما ذكر من الدليل
على بطلان الاستحسان ان الاحكام خفية والمصالح التي بني عليها الاحكام
حاله كذلك فهذا يناقض ما سبق من مذهبه ان وجه بعض الاحكام والجهة
المحسنة فيه ضروري معلوم بالبديهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار وان اراد ان بعض الاحكام كذلك فلم لا يجوز العمل بالاستحسان
في ذلك البعض واما ما ذكره ان القول بذلك من باب التقديم بين
يدي الله ورسوله فذلك غير وارد لان العامل بالاستحسان لا يأخذ

بما انزل الله م

الاستحسان من العقل بل من الشرع فلا يكون تقديما بين يدي الله ورسوله ولا يكون
حكما بخلاف ما انزل الله حتى يدخل في وعيد الذين قيل فيهم ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون انتهى واقول لا يخفى ان بناء
كلام المص في ابطاله للاستحسان على تفسيرهم اياه تارة بانه مذهب لا دليل
عليه واخرى بانه معنى خفي يضيق العبارة عنه وبالنظر الى هذين المعنيين
ايضا رد عليه الشافعي فقال من استحسن فقد شرع وقال الغزالي في المنخول ان
المعنى الاول كفر من قايله وممن يجوز التمسك بلا حاجة الى دليل والمعنى
الثاني هوس فان معاني الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت الالسن
بالتعبير عنها فما لا عبارة عنه لا يعقل انتهى كلامه ويدل على ارادة ابي حنيفة
لاحد هذين المعنيين المتقاربين دون ما تكلفه له بعض المتاخرين من اصحابه
ما سيجيء من الفرع من الفرع العجيب الذي سماه استحسانا حيث قال يجب الحد
على من شهد عليه اربعة بالزنا في اربع زوايا كل يشهد على زاوية وقال
لعله كان يترجف بزنية واحدة في الزوايا قال الغزالي واي استحسان
في سفك دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه لو خصص كل واحد شهادته بزمان
وتفاوتت الازمنة واحتمل استدامة الزنا وذلك اغلب في العرف
من شغل زوايا البيت بزنا واحد انتهى وعلى هذا يضمحل جميع ما ذكره الناصب
في دفع الابطال هو اما ما ذكره من الترديد فمردود ايضا بانا نختار الشق الثاني
ونقول قد ثبت ان ابا حنيفة لم يكن يعمل في استحسانه بالحسن والقبح العقليين
حتى يتعذر عند الشيعة بل كان يعمل ببديهته ووهمه لا ببديهة عقله كما يدل عليه
ما سبق من تفسير الاستحسان واما ما ذكره من ان العامل بالاستحسان
لا ياخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع ففيه انه لو كان كذلك لما رد
عليه الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما في شرح العضدي
على اصول ابن الحاجب ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل
من قبل الشارع فهو كفر او كبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في ان ابا حنيفة
بنى ذلك على استحسان الطبع دون العقل والشرع رغما لهذا الناصب
الذي ضاق له الذرع اذا ابتلى من العصبية بالبرسام والصرع واختل كلامه
في الاصل والفرع قال المص رفع الله درجته البحث العاشر في الاجتهاد
ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وان
احكم بينهم بما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء

البحث العاشر في الاجتهاد

نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان مجتهدا في الاحكام لجاز مخالفته للاجماع
على ان حكم الاجتهاد ذلك ومخالفته حرام بالاجماع ولان الاجتهاد قد يخطي
والخطاء من النبي صلى الله عليه وسلم عندنا محال على ما تقدم في العصمة خلافا لهم
ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما اخر الاجوبة عن المسايل الواردة عليه حتى
ياتي الوحي لانه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال ولانه لو كان
متعبدا بالاجتهاد لزم ان يكون مرتكبا للحرام والتالي باطل فالمقدم مثله
وبيان الملازمة ان الاجتهاد يفيد الظن والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل
القطعي يحرم عليه الرجوع الى الظن بالاجماع ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل
لانه من احكام الشريعة ومن الادلة العامة ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد
لنقل اجتهاده في كثير من المسايل والثاني بط فالمقدم مثله انتهى وقال
الناصب خفضه الله تع اقول ذهب علماء السنة الى ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يجوز له الاجتهاد في بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط
من احكام الله تع ولا مانع له من ذلك واستدل هذا على عدم جوازه بوجوه
الاول بالآيات الدالة على وجوب الحكم بما انزل الله تع وبعدم النطق
عن الهوى وبعدم جواز التبديل له من عند نفسه والجواب ان الآيات
لا تدل على عدم جواز الاجتهاد لان المجتهد يحكم بما انزل الله لان حكم الله اما
مصرح او مستنبط مما صرح به والاجتهاد من هذا القسم منع من حكم الله الثاني
عدم جواز مخالفته مع الاجماع على جواز مخالفة المجتهد والجواب ان هذا
الجواز في المجتهد لا يكون صاحب الشرع فان ما حصل من الاجتهاد هو النص
فكيف يجوز مخالفته الثالث جواز الخطاء على المجتهد بخلافه عليه الصلوة
والسلام والجواب ما سبق ان هذا في مجتهد لا يكون قوله نصا ومن كان
قوله نصا فلا يجوز ان يحكم عليه بالخطاء الرابع تاخير الاجوبة من المسايل
والا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة والجواب بما يكون التاخير لعدم
حصول شرايط الاجتهاد وللاشتغال بغيره من الشواغل الدينية مع ان هذا
لازم في القول بعدم الاجتهاد للزوم نزول الوحي عند السوال وعدم جواز التاخير
والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ولو جاز في الوحي جاز في الاجتهاد
الخامس لزوم ارتكابه للحرام لقدرته على اليقين من الوحي فالاقتصار على الظن
حرام عليه والجواب منع افادة اجتهاده الظن وهذا في غيره من المجتهدين
فلا يكون مقتصرا على الظن فيندفع المحذور السادس لو اجتهد لنقل لانه
من احكام الشريعة والجواب انه منقول ولا يبعد دليل على حدة ولدخوله في
مطلق الاجتهاد والنص السابع لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسايل

والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل القطعي يحرم عليه الرجوع الى الظن صح

ولم ينقل والجواب ان مجتهداته داخلة في النصوص فذكر في عدادها انتهى
وأقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله قادرا على الاستنباط
من احكام الله تع قادرا على الاستنباط مما لا يحصل له وانما الاحكام تستنبط
من غيرها واما ثانيا فلان قوله ولا مانع له من ذلك ممنوع اذ رب فضيلة
يتركها لمانع كما انه ترك تعلم فضيلة الخط لئلا يقول الطاعن انه ينقل من كتب
الاولين فجاز ان يترك الاجتهاد لئلا يقول الطاعن انه لو اوحي لما اجتهد
واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عن الآيات فاسد لفظا ومعنى اما لفظا
فلانه لا محصل لقوله او يستنبط مما صح به عند بيانا لقوله اما مصح به فافهم
واما معنى فلان كون الاجتهاد الذي نتج الاختلاف في نفيه واثباته هو
الاستنباط مما صح به تع غير مسلم اذ الكلام في انه هل يجوز للنبي صلعم ان يجتهد
برائه ومن تلقاء نفسه عند عدم الوحي الصريح والخفي اولا واما فهمه عليه السلام
الحكم مما صرح به تع فلا يسمى اجتهادا ولو سمي به يكون خارجا عن محل النزاع على
ان هذا الجواب لا يصير جوابا عن الآية الثالثة كما لا يخفى لان الحكم المستنبط
من الوحي بالاجتهاد لا يسمى وحيا والالزام صحة ان يقال المجتهدون من امته عم
لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر البطلان لان الغرض
من الآية ان كلامه عم خال عن شائبة الريب وليس كلام المجتهد كذلك
وايض يلزم جواز التنافي والتناقض على الوحي على حسب اختلاف المجتهدين
في الاحكام وهو ظاهر البطلان نعم الوحي هو الامر بالاجتهاد عند عدم
النص دون الحكم الحاصل بالاجتهاد والكلام فيه واما رابعا فلان ما ذكره
في الجواب عن الدليل الثاني من ان هذا في مجتهد لا يكون صاحب الشرع
فهذا التخصيص من خواص اختراعاته فان الاجتهاد اصطلاحا هو استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وصرح الشارح العضد ههنا بان المجتهد
فيه حكم ظني شرعي عليه دليل ولم يفرقوا بين اجتهاد الرسول عليه السلام
وغيره في جواز المخالفة ولا في حقيقة الاجتهاد واما ما ذكره من ان ما حصل بالاجتهاد
هو النص فكيف يجوز مخالفته ففيه انه ان اراد ان ما حصل من اجتهاد النبي صلعم
قول منصوص لا يحتمل غير ما يفهم منه فهو لا يفيد كما لا يخفى وان اراد انه قاطع
فغير مسلم لان المفروض انه لم يحصل من الوحي ونصه بل حصل بالاجتهاد
الظني وعلى تقدير الاجتهاد ولا يعلم النبي الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم
حتى لا يجوز خلافه ولو قيل ان اجتهاده عم يؤدي الى القطع بخلاف اجتهاد
غيره لكان هذا اصطلاحا جديدا يوجب جعل النزاع لفظيا فيه وما فيه وبما ذكرنا
ظهر رفع هذا الجواب القبيح ودفع ما ذكره في الجواب عن الدليل الرابع من ان

واما خامسا
الثالث الصم فعلى
فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل

ربما

ربما يكون التاخير لعدم حصول شرائط الاجتهاد اح مدفوع بان الماخوذ في كلام المص
قدس سره انه عم كان يؤخر جواب المسائل الى نزول الوحي بمعنى انه بعد التاخير
كان يجيب بان الوحي نزل بكذا فلو كان جواب بعض المسائل بالاجتهاد لما
اطرد التاخير والجواب على ذلك الوجه وايض التاخير في جواب المسائل كان
كثير الوقوع وكان اكثر السوالات عنه في مسجد المدينة شرفها الله تع من غير
اشتغال بامر ديني اهم من جواب سوال المسترشدين فاحتمال كون التاخير
لاجل ما ذكر انما يجري في النادر والكلام في الكثير الشايع والحاصل ان الشايع
المستفيض من حاله عم عند سوال ما كان يوضح الجواب عنه انه كان بعد التاخير
ياتي بالوحي من الله تع وما كان يرتب القياس الفقهي فليس لما ذكره الناصب
من الاحتمال مجال اصلا كما لا يخفى واما ما زعمه من ان ما ذكره المص في تاخير الاجتهاد
من لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة لازم في تاخير الوحي مردود بان تاخير
الوحي ربما جاز على الله تع لمصلحة كابتلاء القوم او غضبه عليهم او لانه لا يجب
عليه شيء على قاعدة الاشعري بخلاف تاخير النبي صلى الله عليه وسلم
في اجتهاده بجواب مسائل الامة فانه لا يصح تعليله بشيء من ذلك كما لا يخفى
ولو كان واجبا على الله تع جواب كل سوال في كل زمان لدام الوحي بدوام
السوال ولكان الوحي نازلا عند سوالنا عن تحقيق هذه المسئلة وبطلانه
اظهر من ان يخفى واما سادسا فلان جوابه عن الدليل الخامس هو الجواب عن
الثاني والثالث والدفع الدفع كما مر ذكره واما سابعا فلان ما ذكره في الجواب
عن الدليل السادس مدفوع بان المص قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا
بالاجتهاد كان كذا لا انه لو اجتهد كان كذا والفرق ما بينهما ظاهر والحاصل
انه عم لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل عنه عم انه متعبد به وما ذكره الناصب
من الجواب بعضه كاذب في مقابله وبعضه غير مرتبط به فتامل واما ثامنا
فلان ما ذكره في الجواب عن السابع ضعفه ظاهر جدا اذ لو كان مجرد دخوله في النصوص
كافيا في ذكره في عدادها من دون تميز حكمه ونحوه عن غيره لاكتفوا بذكر اقواله
وافعاله وتقريراته ايض مجملا من غير تميز بينها في الاحكام والاقوال مع ان
هذا الناصب حكم بان مجتهدات النبي صلعم قطعية فالاهتمام بشان المجتهدات
القطعية وتميزها عن غيرها من المظنونات يكون واجبا قال المص
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المصيب في الفروع واحد وان
الله تع في كل مسئلة حكما وله عليه دليل اما قطعي او ظني وان المقصر في اجتهاده
على تحصيل ذلك الدليل آثم وخالفت فيه جماعة واضطرب كلام الفقهاء
الاربعة الشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد فتارة قالوا بالتصويب

لكل مجتهد وتارة قالوا كقولنا ان الاحكام تابعة للمصالح والوجوه التي تقع عليها
الافعال وذلك لا يكون الا واحدا ولانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع
النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو الحل فلو قطع بانه مصيب
لزم منه القطع بالمظنون والاجماع من الصحابة على اطلاق لفظ الخطاء في الاجتهاد
قال ابو بكر اقول في الكلالة برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطاء فمني
ومن الشيطان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر فان كان خطاء
فمنه وان كان صوابا فمن الله وردت عليه امرءة في المغالات في المهور
فقال اصابت المرءة واخطاء عمر وخطاء ابن عباس جماعة في قولهم بالعول
وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا هذان نصفان
ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وايضا الدليلان ان تساويا تساقطا
والا وجب الراجح وللاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن تبين الصواب
مطلوبا للشارع لم يكن كذلك ولان المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولانه
يلزم اجتماع النقيضين لان الشافعي اذا اجتهد وقال لزوجته الحنفية
المجتهدة انت باين ثم راجعها فانه يكون حراما بالنظر الى الزوج اليها وحلالا
بالنظر الى الزوج وكذا لو تزوجها بغير ولي ثم تزوجها اخر بولي انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب
في الفروع الاجتهادية واحد والباقين مخطيون لان الحق في نفس الامر واحد
خلافا للمصوبة فانهم يقولون بتصويب راي كل مجتهد وان الحق تابع
للاجتهاد وهذا الراي باطل لما ذكرنا واما ما ذكر من الدلايل على هذا المدعى الحق
وان كان باطلا ضعيفا فلا نتعرض له لانه لم يقمها على احد من الايمة الاربعة
لندفع عنه صولته والباطل باطل ولا على المصيب المحق ان يذب عن بطلانه
والله يحق الحق ويهدي السبيل وقد وقع الفراغ بحمد الله تعالى عن قسم اصول الفقه
وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الايمة وما خالفهم
فقد رددنا عليه رد الراشد عليه شداده ونحن نشرع في قسم اصول الفقه اولا
واخرا على شريطة ما ذكرنا في الاصول والتوفيق من الله الموصل الى الماسول انتهى
واقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء
الاربعة ان المصيب واحد فرية بلا مرية لانهم ولا غيرهم من اصحابهم
لم ينصوا بان مختارهم ماذا فان المذكور في الشرح العضدي ان الشافعي
ابو حنيفة ومالك واحمد ابن حنبل نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطية البعض
انتهى اللهم الا ان يريد بقوله مختارهم ذلك ان ما اختاره الناصب
ههنا مقرر لهم هو هذا وهذا مما لا يدفع له اصلا واما ثانيا فلان ما ذكره

من ان الدلايل

من ان الدلايل التي ذكرها المصنف على هذا المدعى باطل ضعيف تعصب باطل لانها
هي الدلايل المرضية المذكورة في اصول ابن الحاجب على المذهب المختار فالقدح
فيها قدح على اصحابه بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المصنف
لم يقم الدلايل المذكورة على احد من الايمة الاربعة الخ فغيه انه اقامها على ما قاله
تارة جميع الفقهاء الاربعة فالتعرض لهذا كان اولى مما اذا اقيم على واحد من الاربعة
نعم لو قال ان ذلك لا يقم على ما قالوا تارة موافق للمختار عند المتاخرين
من اصحابهم لكان متجها متوجها واما رابعا فلان قوله وقد اتينا على كلامه فقد
وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الايمة الخ مسلم لكن موافقة اكثر ما ذهب اليه الامامية
لمجموع مسايل ذهب كل واحد من الفقهاء الاربعة الى بعضه وخالف بعضه
دون ذهاب كل واحد منهم الى ذلك المجموع مع كون الحق في ذلك الاكثر دليل
على ان كل واحد منهم ذهب الى بعض الاحكام الباطلة عند الامامية
وانهم قد قسموا تلك المسايل الباطلة فيما بينهم وقالوا بها خلافا للامامية
وهذا عين الفساد كما لا يخفى وقد تيسر لنا بحمد من اوردنا على شريعة الحق ورودا
ان ردنا على ما رد به الناصب المارد وجعلنا مردودا واحللنا ما شدده من
ازار محجوبات محجوبيه وكشفنا عن ساق عوار مغبوبيه واظهرنا على خاطبيها
من اهل السنة واصحاب نومه وشنته انها شوهاء كريهة ليس تحتها طايل
وعوراء قبيحة لا يعول عليها بايل قال المصنف رفع الله درجته المسئلة
الثامنة في ما يتعلق بالفقه وفيه فصول الاول في الطهارة وفيه مسايل
آ ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز اذا كان
مطبوخا وهو مخالف الاول عليه القرآن حيث قال الله تعالى وانزلنا من السماء
ماء ليطهركم به وانزلنا من السماء ماء طهورا انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول ما اسمج جعل المسئلة عنوانا في صدر علم الفقه وجعل علم الفقه فيما
للادراك فان اول مسايل كتابه قوله المسئلة الاول في الادراك وههنا يقول
المسئلة الثامنة فيما يتعلق بالفقه وهذا في غاية الركاكة ثم انه ما ذا يريد بالمسئلة
ان يراد بها المسئلة المصطلحة فليس جميع مباحث الفقه مسئلة وان اراد
غير هذا من المعاني اللغوية فجعلها في مقام الفصل والباب في غاية الركاكة
ولو تعرضنا لمثل هذه السماجات لطال بنا الكلام فالاعراض عن الجاهل اولى والاشتغال
بما هو اولى اولى فنقول ما نسب الى ابي حنيفة انه يجوز الوضوء بنبيذ التمر اذا كان
مطبوخا فهو من مفترياته بل مذهبه انه ان عدم الماء الا نبيذ التمر جاز الوضوء به
فقط وعند ابي يوسف انه تيمم فحسب وعند محمد يتوضاء بالنبيذ ويتيمم والخلاف
عندهم في نبيذ هو حلو رقيق يسيل كالماء اما اذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضاء

المسئلة الثامنة في ما يتعلق بالفقه وفيه فصول

الفصل الاول في الطهارة
يجوز الوضوء بالنبيذ التمر

به اجماعا هذا مذهب ابي حنيفة كما هو المذكور في كتبه وشرطا كونه مطبوخا من مخترعات
هذا الرجل بل شرطوا عدم كونه مشتدا مسكرا والمطبوخ مشتد ومسكر فكيف
يجوز الوضوء به ثم الاستدلال على بطلان مذهب ابي حنيفة بالآيات فغير
واردة عليه لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب
في اباحة الصلوة لانه يدعي طهوريته غاية ما في الباب انه اقرب بالماء من التراب
لرقته وحلاوته ووجود كثير من اوصاف الماء فيه فهو في حكم المتغير بيسير
من المخالف كالزعفران واستدل ابو حنيفة في الجواز بحديث عبد الله بن مسعود
ليلة الجن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رجع الى عبد الله بن مسعود
طلب منه الماء فقال عندي نبيذ التمر فتوضأ به ولم يصح الحديث عند الشافعي
فلهذا لم يجوز الوضوء به انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان
ما زعمه من ركاكة ما جعله المص عنوانا في هذا المقام مردود بان هذا الكتاب مشتمل
على انموذج من علوم متعددة كما ان الرسالة الموسومة بانموذج العلوم للعلامة
الدواني الشافعي كذلك وهو قد قسم ما فيها الى مسائل فقال المسئلة الاولى
من اصول الحديث ثم ذكر مسئلة مسئلة من الفقه والطب والهندسة
وغير ذلك فلينظر اولياء هذا المعاند ان جعل الهندسة قسيما للفقه واصول
الحديث اسمج ام جعل مسائل الفقه قسيما لمسائل من اصوله واصول الدين كلا
بل السمج ايراداته الركيكة اللفظية التي تشبث بذكرها للتمويه واظهار فضله
على كل سفيه واما ثانيا فلانا نختار من ترديده المردود الشق الثاني ونقول المراد
بالمسئلة المعنى اللغوي اي ما هو محل السؤال والفحص واي ركاكة في ذلك
يجب مع جعل بعضهم التعليم والتفهيم والموقف والمرصد بل العين والجدول
مقام الفصل والباب فما بقي الا ركاكته في العناد وسماجته في اللداد واما ثالثا
فلان تعصب هذا الجاهل لابي حنيفة في اصلاح فتواه نفخ من غير ضرم فان اصحابه
من الشافعية موافقون مع المص في فهمهم من النبيذ الذي ذهب ابو حنيفة
الى جوازه الوضوء منه ما ذكره المص ولهذا حكى القاضي نظام الدين الاصفهاني
الشافعي شارح المنهاج في بحث الاخبار منا من شرحه عن الشافعي انه قال
اقبل شهادة الحنفي اذا شرب النبيذ المتغير المسكر الذي جوزوا الوضوء به و
الشرب منه وقال الطيبي الشافعي في شرح المشكوة ان الحديث مثله الجن قد رواه
ابو زيد عن ابن مسعود وانه قال صلعم اخذ ذلك النبيذ منه وهو مجهول وقد صح
عن علقمة عن ابن مسعود وانه قال لم اكن ليلة الجن مع رسول الله صلعم وان
ثبت فلم يكن ذلك نبيذا متغيرا بل كان ماء معدا للشرب نبذ فيه تمرات
ليجذب ملوحته انتهى فان قوله لم يكن نبيذا متغيرا صحيح فان ابا حنيفة اراد

واحدة رزنه اذ الظ منه
انه اراد ذلك النبيذ م

الوضوء بالنبيذ المتغير وهو شامل للمطبوخ كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره من
ان شرط كونه مطبوخا من مخترعات المص ممنوع بان فخر الدين الرازي قد نقل
نقل هذا الاشتراط في رسالته المعمولة لبيان تفضيل مذهب الشافعي الى
الكرخي من اصحاب ابي حنيفة فارجع اليها ويمكن ان يقال لو سلم عدم الاشتراط
فيمكن ان يكون كلمة اذا في قول المص اذا كان مطبوخا متمحضة في معنى الوقت
والحال اي جوز ذلك في هذا الحال ولم يرد به الشرطية حتى يتوجه انه اختراع وانكار
تجويزه لذلك مردود بما مر وبما ذكر مؤلف الهداية في فقه الحنفية حيث قال
وان غيرته النار فما دام حلوا فهو على هذا الخلاف وان اشتد فعند ابي حنيفة
يجوز التوضي به لانه يحل شربه عنده وعند محمد لا يجوز التوضي به لحرمة شربه عنده
انتهى وقال صاحب الينابيع وعنده الى عند ابي حنيفة يجوز بنبيذ التمر في السفر
عند فقد الماء وان طبخ واشتد لقوله صلعم تمرة طيبة وماء طهور واما خامسا فلانه
يكفي في الشناعة على هذا الفتوى مجرد كون ذلك النبيذ حلوا موجبا لهجوم الذباب
ونحوه على مستعمله والزاق الجبهة والكفين والرجلين المغسولين في مذهبهم على
مساجد الصلوة وغير ذلك من المفاسدة ولنعم ما قال امام الحرمين ابو المعالي
الجويني في رسالته الموسومة بمغيث الخلق في تفضيل مذهب الشافعي من ان من
عمل بمذهب ابي حنيفة وتوضأ بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شهرة للعالمين ونكال
الخلق اجمعين سيما في الصيف الحار انتهى واما سادسا فلان ما ذكره من الآيات
غير واردة على ابي حنيفة لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو
في حكم التراب مدخول بان مدلول الآيات صغرى القياس البرهاني
الاقتراني الذي قصد المص الاستدلال به على مطلوبه والكبرى مطوية لظهورها
وحاصل الاستدلال ان قرر على هيئة الشكل الاول ان كل مطهر للمحدث
ماء ولا شيء من الماء نبيذ وان قرر على هيئة الثاني يقال كل مطهر للمحدث
ماء ولا شيء من النبيذ بماء وان قرر على الثالث يقال المطهر للمحدث ماء
ولا شيء من المطهر للمحدث بنبيذ وان قرر على الرابع يقال انه تعالى جعل الماء
مطهرا والنبيذ ليس بماء فلا يكون مطهرا فهو دليل صحيح وارد وما اورده
عليه الناصب المارد بارد كما لا يخفى ان قيل التراب ايضا ليس بماء فلا يكون
مطهرا بل نقول انه ليس بمطهر اتفاقا فلا يجوز الصلوة بالتيمم به قلنا نص الآية
الاخرى جعله بدلا عن الماء في الطهارات فلا يجوز العدول عنه الى النبيذ
بلا نص من الشارع وبالجملة قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
قد عدل فيه سبحانه وتعالى من الماء عند عدمه الى التيمم فلا يجوز ان تتخللهما شيء
والنقض يرد عليه انه ان اراد بما ذكره ان رخصة ابي حنيفة في استعمال النبيذ

عند فقدان الماء يوجب ان يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الامر
عند الشارع فهو من سخايف الاوهام وان اراد ان حكمه بذلك يوجب كون
النبيذ في حكم التراب عند ابي حنيفة نفسه فهذا من الهذيانات المحضة التي
لا يلتفت اليها والتحقيق ان ابا حنيفة واكثر اصحابه كانوا يقولون بحل شرب النبيذ
المسكر والوضوء منه نبذا لحكم الكتاب وتقليدا لعمر بن الخطاب كما صرح به
ابن حزم في باب فعل المريض في ماله حيث قال الحنفيون قلدوا عمر في تاجيل العنين
وفيما ادعوا اليه من شرب النبيذ المسكر انتهى فعلم ان اصل الفتوى والدليل غير ما اظهره
متاخروهم في كتبهم والظاهر انهم غيروا ذلك بعد ما نبههم علماء الشيعة على شناعته
ولنختم هذا المقام بما روي عن مولانا علي بن الحسين عليهما السلام وهو انه سئل ع
على النبيذ فقال قد شربه قوم وحرمه قوم صالحون فكان شهادة الذين دفعوا
بشهادتهم شهواتهم اولى ان يقبل من الذين جروا بشهادتهم شهواتهم قال المص
رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية الى انه يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وان
تغير شيء من اوصافه بالاجسام الطاهرة كقليل الزعفران ويسير العود وقال
الشافعي انه لا يجوز وهو مخالف لعموم القران وللحرج العظيم اذ لا ينفك الماء عن
تغير يسير بواسطة تراب او طحلب واي فارق بين اللازم وغيره انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الوضوء بالماء المتغير بالتغير
اليسير بالمستغني عنه كالزعفران وامثاله او الكثير بالمجاورة او بما يعتبر صون الماء
منه او بطول المكث او بالتراب ما لم يسم طينا والحاصل ان الماء ما لم يقع عنه
اسم الماء المطلق ولا يضاف الى الممتزج مثل ان يقال هذا ماء الزعفران فهو
طهور هذا هو المذهب فما ذكر ان الوضوء بالمتغير باليسير بالمستغني عنه لا يجوز
عند الشافعي فهو مفتريات وجهله بمذاهب الائمة بل بمذهبه وما احسن ان يقال
له عند معارضته للشافعي اطرق كرا ان النعامة في القرى ثم ما ذكر انه اي فرق
بين اللازم وغيره فباطل لان المستغني عنه ليس كغير المستغني عنه انتهى واقول
قال النووي الشافعي في كتاب الروضة ان المتغير تغيرا يسيرا بما يستغنى عنه كالزعفران
فالاصح انه طهور انتهى ويفهم من قوله الاصح ان ههنا قولا اخر للشافعي او لاحد اصحابه
فيمكن ان يكون نظر المص الى ذلك القول فلا فرية ولو تتبع فارغ كتب الشافعية
لربما وجد ما هو اصرح من ذلك وانما نقل ما نقله الناصب ههنا وفيما بعد من كتاب
الانوار الذي الفه بعض متاخري الشافعية مقتصرا فيه على ما تقرر عليه الفتوى بينهم
كما صرح به في خطبة الكتاب ثم مراد المص بقوله واي فرق بين اللازم وغيره انه اذا كان
مدار جواز الوضوء وعدمه على بقاء اطلاق اسم الماء وعدمه كما اعترف به هذا
الناصب الشقي فاي فارق بين المستغني عنه وغيره في اطلاق الاسم وعدمه فنقول

يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وان تغير اوصافه بالاجسام الطاهرة

٤١٣

هذا الناصب ان المستغني عنه ليس كغير المستغني عنه لغو لا طايل تحته كما لا يخفى
هذا وغاية ما يسلم انه رجل حجازي غزير قوي الحفظ قد حفظ شطرا من الاحاديث
واثار الصحابة وفهم ظاهر معناها بمقتضى لغته وجمع ظرفا مما اورده علماء الطوايف
قبله على ابي حنيفة وبمجرد ذلك غلب على جماعة من جهلاء اصحاب ابي حنيفة القاصرين
في الحديث المقتصرين على العمل بالراي والقياس واما الفهم ومعرفة دقايق
العلوم والاصطلاحات وحقايق الحد والبرهان فكان نصيب الاعداء ولهذا
ما ذهب الغزالي الى ان يصفه في اواخر كتاب المنخول بالفهم والفطنة رجع
كلامه الى وصفه بكثرة الحفظ الذي لا يجتمع مع الفهم حيث قال وما خص
به فطنة التي لا يجد ولا يتمارى فيه حتى كان يحفظ القران في اسبوع والموطأ
في ثلث ليالي وسرد جامع محمد بن الحسن بين يدي هرون انتهى والذي يؤيده ما ذكرنا
انه كان منكر العلم الكلام عدوا له حتى نقل فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة
لتفضيل مذهب الشافعي انه قال حكمي في صاحب الكلام ان يضربوه بالجريد و
تحملوه على الابل منكسا ويطاف به في العشاير والقبايل ويقال هذا جزاء من
اخذ بالكلام وروى عن الربيع عن الشافعي انه قال لو ان رجلا اوصى بكتبه
من اهل العلم وكان فيها الكلام لم يدخل الكتب في الوصية لانها ليست كتب
العلم وان اوصى لاهل العلم يدخل اهل الكلام في الوصية هذا ولا ريب في ان من
هذا كلامه يكون جاهلا بالله تع وبرسوله لان معرفة الله تع ومعرفة النبوة ليست
ضرورية بل استدلالية والاستدلال عليه وظيفة علم الكلام فالطاعن فيه
جاهل بالله وباليوم الاخر ومن كان كذلك لم يكن من المسلمين فضلا عن ان يكون
من المجتهدين ثم تكلف الرازي في تاويل هذا الانكار بما لا يغني عن الجوع كما لا يشهد
به الرجوع وما احسن ان يقال في اخبذاء هذا الناصب الفضول الذي يا كل الخزي
بعلامة الورى هيهات هيهات اين الثريا من الثرى واي نسبة لهذا الناصب
الجاهل الفضول مع المص العلامة الامام الذي لو راه الشافعي لتمنى ان يكون حشو
حاشيته والحنفي ان يكون حامل غاشيته والمالكي راعي ماشيته ولنعم ما قيل
بالفارسية نظم نقد دغل را كي بود خاصيت زر طلا :: خرمهره هر گز کی گشد
در رشته در عدن :: با سیف تا ضب همسری مخراق لاعب کی کند :: ذکر کدو
باشد سفه در معرض سرو چمن قال المص رفع الله درجته ح ذهبت
الامامية الى ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان ماكول اللحم اولا وسواء كان
طاهر العين اولا وقال الشافعي يطهر ما كان طاهرا في حياته وهو ما عدا الكلب
والخنزير وقال ابو حنيفة الجميع الا جلد الخنزير وقال داود يطهر الجميع والكل مخالف
لعموم قوله تع حرمت عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاع

من فضل الشافعي

جلد الميتة لا يطهر بالدباغ

الانتفاعات باسرها منها اذا ثبت هذا فلا يجوز بيعها عند الامامية وعند الشافعي يجوز بيعها بعد الدباغ وقال ابو حنيفة يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القران على ما تقدم انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان جلد الميتة يطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات بالادوية الحريفة واذا طهر فلا شك انه يصح بيعه ومذهب ابى حنيفة ان كل اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير والادمي والدباغة عنده ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان كانت الادوية كالقرظ ونحوه يطهر الجلد ولا يعود نجاسته ابدا وان كان بالتراب او بالشمس يطهر اذا يبس بشمس اذا اصابه الماء هل يعود نجسا فعن ابى حنيفة روايتان وعن ابى يوسف اذا صار بالشمس بحيث لو ترك لم يفسد كان دباغا وعن محمد جلد الميتة اذا يبس ووقع في الماء لا يتنجس من غير فصل هذا مذهب ابى حنيفة في الجلد المدبوغ وما ذكر ان ابا حنيفة جوز بيع اهاب الميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافتراء بل مذهبه ان جلد الميتة قبل الدباغ لا يصح بيعه وجاز بعد الدباغ واما ما استدل بالاية على تحريم جلد الميتة قبل الدباغ وبعده فاستدلال باطل لانا لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها للاحاديث الصحيحة الواردة في جواز الانتفاع باهاب الميتة منها ما رواه مسلم والنسائي والترمذي عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلعم اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهذا يدل على طهارة الاهاب من ميتة كانت او من غيرها ومنها ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عباس رض قال تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر بها رسول الله صلعم فقال هلا اخذتم اهابها قد سمعتموه فانتفعتم به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وهذا يدل بصريحه على جواز الانتفاع باهاب الميتة بعد الدباغ ومنها ما رواه البخاري والنسائي عن سودة زوجة النبي صلعم انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا ننبذ فيه حتى صار شنا و قد صح رسول الله صلعم في الحديث الثاني ان تحريم عين الميتة المراد منه تحريم اكلها لا كل الانتفاعات ثم ان هذا الجاهل بالاخبار يصادم اقوال الائمة ويحكم بمخالفة النص فينبغي ان يسد حفرة فمه بالجص انتهى و **اقول** لا يخفى ان علة النجاسة هو الموت وعدم التزكية وذلك لا يزول بالدباغة والنجاسة العينية ذاتية وما بالذات لا يزول بالعرض بالعرض ولو زالت النجاسة العينية بالدباغة لطهر جلد الكلب والخنزير بها والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما ما ذكره من ان مذهب ابى حنيفة ان بيع اهاب الميتة لا يصح قبل الدباغ ففيه ان الناصب اخذ هذا من كتاب الوقاية وشرحه وزعم ان كل ما ذكر فيه

فان هذا يدل على عدم رضاه [illegible] بتطهير الدباغة [illegible] عدم جريان الدباغة

هو مذهب ابى حنيفة ولم يعلم ان المذكور فيه غالبا هو المفتى به منهم من اقوال اصحابه ويؤيد وقوع الفتوى منه بما ذكره المص اباحة العصب والعقب من الميتة وما يشبهه لظهور عدم جريان الدباغة في العصب والعقب ولم يحضرنا من كتب الحنفية حين كتابة هذا التعليق شيء يعتد به من كتب الحنيفة ولو تتبع احد كتبهم لوجد فيها ما يصدق به المص قدس سره لان جميع المحالات والمناقضات موجودة في مذهبهم كما سنذكره نقلا عن صاحب كتاب طبقات الحنفية في موضعه اللايق ان شاء الله تع واما ما ذكره من انا لا نم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات الخ فمردود بانا نستدل عليه ونقول من المقرر المتفق عليه ان العين لا يحرم فيتوجه التحريم الى الانتفاع وتقدير اعم الاحوال اولى لئلا يلزم الاجمال او الترجيح بلا مرجح اذ لا قرينة على المخصوص فقد دلت الاية على عدم جواز لبس جلد الميتة في الصلوة وغيرها دبغت ام لا كما يدل عليه اخبار الامامية واجماعهم ووافقهم في ذلك مالك واحمد بن حنبل مستندا بما روي من قوله ع لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وما قال في الهداية من ان هذا النهي لا يصلح للعامة بناء على ان الاهاب اسم لغير المدبوغ ممنوع لان ذلك قول ضعيف بين اهل اللغة كما يدل عليه كلام ابن الاثير في النهاية حيث قال الاهاب اسم لغير المدبوغ ممنوع لان ذلك هو الجلد وقيل انما يقال للجلد اهاب قبل الدبغ فاما بعدها فلا انتهى ولعل القايل به انما وهمه من وصف الاهاب بالدباغة في نحو قوله ع ايما اهاب دبغ فقد طهر وتاخر الصفة عن الموصوف وبطلانه ظاهر واما الاحاديث التي ذكرها الناصب فلا التفات اليها بعد عدم الاتفاق على صحتها ومعارضتها للقران والبرهان على ان الحديث الاول بعد تسليم صحته ليس نصا في طهارة كل اهاب حتى الميتة لجواز ان يكون اللام فيه للعهد اشارة الى اهاب مخصوص وكذا الحديث الثاني لان حصر التحريم المدلول عليه بقوله ع انما حرم لحمها في اللحم لا يدل على حصر النجاسات ايضا فيه حتى يلزم منه نفي نجاسة الجلد والموت اذا كان سببا لحرمة اللحم ونجاسته وجب

الترجيح ان يكون سببا لنجاسة الاهاب وحرمته والا لزم الترجيح من غير مرجح لما واستهما في تعلق الحيوة بهما فاذا كان الموت الذي هو سبب الحرمة علة للنجاسة العينية في اللحم وجب ان يكون سببا لها في الجلد واذا كانت نجاسته عينية لم تزل بالدباغة والا لطهر جلد الخنزير والكلب بها كما مر لا يقال ان جلد الخنزير وان لم يطهر

لم بالدباغة فجلد الكلب يطهر بها عند ابى حنيفة لانا نقول بعد تسليم كون كل من الثلثة نجاسته عينية القول بتطهير الدباغة للاثنين دون الاخر تحكم على ان هذا الحديث قد كشف عن وضعه ما روي عن مولانا الصادق عليه السلام من ان شاة ميمونة كانت مهزولة فتركوها حتى ماتت فمر صلى الله عليه واله وسلم ما كان على اهلها اذ لم ينتفعوا

بلحمها ان ينفعوا باهابها وهو ع اعرف بالنقل ومثله قوله ع في حديث عبد الرحمن
بن حجاج زعموا ان دباغ الميتة ذكوته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول
الله صلعم واما ما ذكره الناصب من ان المص قدس سره بجهله بالاخبار يحكم
بمخالفة النص لح محمد حول بان المص غير جاهل بالاخبار التي استند بها اليه الناصب
في فتاواهم لكنه يحكم بكذبها الامارات قادته اليه كما اشرنا الى بعضها
وبالجملة هو قدس سره يدعي ان مخالفة نص القران بدون حديث صحيح صريح
في المط خطاء لانه يحكم بان مخالفة النص مطلقا خطاء كما زعمه الناصب الذي
كفر واستحق ان يوجر في حلقه من خرء كلاب مجرا ويضرب بسعفات هجرهم
حتى يقيم الحجر قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكلب

ان الكلب لا يقع عليه الزكوة

لايقع عليه الزكوة وان جلده لايطهر بالدباغ سواء ذكي او مات وقال
ابو حنيفة انه يقع عليه الزكوة ويطهر جلده بالدباغ مذكا او ميتا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول ذهب الشافعي الى ان الكلب
كالخنزير في كونه نجس العين لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتطهير ما نجس
بلعابه وهذا يدل على نجاسة عينه والالم يكن لعابه نجسا كساير الحيوانات
التي لم يوكل لحمه وذهب ابو حنيفة الى ان الكلب كساير ما لايوكل وما لايوكل من
الحيوانات وعنده ان ما طهر من جلده وبالدبغ طهر بالزكوة وكذا لحمه وان
لم يوكل وما لا فلا والمراد بالزكات ان يذبح المسلم والكتابي من غير ان يترك
التسمية عامدا انتهى واقول اثبت ما يستفاد من كلام المص ههنا رده
على ابي حنيفة بمنع ما ذهب اليه من وقوع الزكوة على الكلب ومنع تطهير جلده
بالدباغ وهذا الناصب اعاد تقرير مذهب ابو حنيفة بان عنده كذا وكذا
من غير ذكر دليل طالبه به المانع فاين الدفع الذي الزمه الناصب في مقابلة
كلام المص قدس سره قال المص رفع الله درجته الخامسة ذهبت

وجوب النية في جميع الطهارات

الامامية الى وجوب النية في جميع الطهارات من الحدث وقال ابو حنيفة لايجب
في الطهارة المدينة وقال الاوزاعي لايجب مطلقا وقد خالف القران
العزيز حيث قال الله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي لاجل الصلوة
وقال الله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وخالف السنة
المتواترة وهو قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات وانما لكل
امرء ما نوى ويلزمهما ان يكون الجنب النايم والمغمى عليه اذا رمي في الماء والمحدث
كذلك ان يكونا طاهرين وان يدخلا في الصلوة بمثل هذه الطهارة وهو غير معقول
وذهبت الامامية الى استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء من النوم
واوجبه داود مطلقا واوجبه احمد بن الحنبل في نوم الليل دون النهار وخالفا

في ذلك قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقد قال المفسرون
اذا قمتم من النوم ولو كان غسل اليدين واجبا لذكره تع انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب النية في جميع العبادات
والطهارة من الحدث عنده من العبادات فيجب النية فيها عنده ومذهب
ابي حنيفة عدم وجوب النية في جميع العبادات الطهارة لعدم كونها عبادة
مقصودة بل شرطا لجواز الصلوة والنية في الطهارة عنده سنة هذا تقرير مذهبين
وما ذكر ان ابا حنيفة والاوزاعي خالفا نص القران فهذا باطل لان النصوص لاتدل
على الوجوب لان القيام لاجل الصلوة ليس بتعين في وجوب النية كما لا يخفى
واما اخلاص الدين لله فالمراد تخصيصه بالله وتنقيته من الريا والاغراض الدنيوية
وليست هذه نص في وجوب النية واما حديث انما الاعمال بالنيات فقد اجاب
عنه بعض ايمة الحنفية بان الثواب منوط بالنية اتفاقا فلابد ان يقدر الثواب
او يقدر شيء يشمل الثواب نحو حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر
وان قدر الحكم وهو نوعان دنيوي كالصحة واخروي كالثواب والاخروي مراد
بالاجماع فاذا قيل حكم الاعمال بالنيات ويراد به الثواب صدق الكلام
فلا دلالة على الصحة واذا لم يكن الحديث دالا على الصحة فلا يكون القول بعدم
وجوب في الطهارة مثلا مخالفة للنص كما ادعاه واما ما ذكره من حصول الطهارة
من غير قصد للواقع في الماء غافلا وهو غير معقول فهذا استبعاد ولا يلزم ان
يكون الشرع موافقا لعقله الناقص واما ما ذكر من استحباب غسل اليدين
قبل ادخالهما الاناء للقايم من النوم فهو مذهب الشافعي ومن اوجبه فقد اوجبه
لظاهر الامر الوارد في الحديث وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في
صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم
من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسله ثلثا فانه لا يدري اين باتت
يده والشافعي حمل الامر على الندب فاستحبه ومن قال بوجوبه حمله على مقتضى
الامر وهو الوجوب ثم ما ذكره من مخالفة النص مما ينبغي ان يضحك على قوله لان
النص يقتضي غسل الوجه بعد القيام للصلوة ولا شك ان مفهومه غير مخصوص
بالقيام من النوم وما نقل من اجماع المفسرين باطل كذب واين راى التفسير ذلك
المسكين البائس ثم التخصيص بالقيام من النوم باطل لاقتضائه عدم التوضي
للقيام من مقام للصلوة انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان
ما ذكره من ان الطهارة ليست عبادة مقصودة افتراء على ابي حنيفة واصحابه
فانهم قالوا ان الطهارة ليست عبادة محضة لانها ليست مقصودة وكيف
لايكون مقصودة بذاتها مع ان تجديد الوضوء ومجرد الكون على الطهارة مقصود

للشارع كما صرح جوابه والحاصل انه من اراد ان الطهارة غير مقصود مطلقا فهو ظاهر
البطلان كما عرفت وان اراد انها من حيث كونها شرطا للصلوة ووسيلة
اليها لا يكون مقصودا بذاتها فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون مقصودة
مطلقا فان الشيء الواحد جاز ان يكون مقصودا بنفسه ومقصودا لغيره
كالاسلام الذي هو مقصود بنفسه ومقصود لغيره كالعبادات المشروط صحتها
به ثم القول بان الطهارة ليست عبادة محضة وان المحضة ما يكون غير معقول
المعنى لغو محض وكلام غير معقول المعنى كما لا يخفى واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة
ابو حنيفة والاوزاعي للقران من ان النصوص لا يدل على الوجوب لان القيام
لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية مدفوع بان المص لم يقل انهما خالفا
نص القران حتى يتوجه عليه ان الاية ليست بنص في ذلك بل محتمل وانما قال
انهما خالفا القران اي ظاهره ومخالفة ظاهر القران واحتماله الراجح ايضا بلا دليل
لا يعتد به في معرض البطلان ايضا قال في الذخيرة من كتب الحنفية البناء على
الظاهر واجب حتى تبين خلافه خصوصا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة الحال
انتهى وانما قلنا ان ظاهر الاية وجوب النية في الوضوء اذ المتبادر منها
على وجه ذكره المص وجوب غسل الوجه وغيره من الاعمال لاجل الصلوة و
قصد التوسل اليها واستباحتها كما في قولك اذا اردت ملاقات الامير
البس ثوبك واذا اردت الصيد فاركب واذا اردت الافادة فاجلس
فان سياق مثل هذا الكلام يدل بحسب العرف على ان المراد من الامر
المذكور في الجزاء طلب الاتيان بالمامور به بقصد حصول الشرط اي البس
ثوبك لملاقات الامير واركب للصيد واجلس للافادة هذا مفهوم النية
نعم يتوجه ان النية ليس بمجرد قصد الصلوة بل لا بد فيهما من قصد القربة والوجوب
او الندب ويمكن ان يدفع بانه اذا ثبت وجوب بعض النية ثبت وجوب
مجموعهما اجماعا تامل وكذا الكلام في الاية الثانية فان ظاهرها الدلالة على
وجوب النية ولتقرير استدلال برهانيا ان النية واجبة في الطهارات لان
الطهارات من العبادات وكل ما هو من العبادات يجب فيه النية اما الصغرى
فلصدق تعريف العبادة عليها وهو حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الاخرة
واما الكبرى فلان الكريمة دلت على وجوب انحصار عبادة الله تعالى في المخلصة
وكل ما يجب ان يكون مخلصة لله تعالى يجب فيه النية لان الاخلاص هو ان
يخص المعبود بالعبادة ولا يشركه مع غيره في الطاعة وهو لا يتحقق بدون
القصد والارادة التي هي النية اذ هي ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجهه
تامل واما ثالثا فلان ما نقله عن بعض ائمة الحنفية في الجواب عن استدلال

بالحديث

بالحديث مدخول بان الحديث قد تضمن نفي العمل بدون النية وليس المراد نفي حقيقة
العمل اذ لا شك في وجود حقيقة العمل بدونها فلا بد من تقدير ما يتعلق النفي به و
المقدر في مثل هذا التركيب بالنظر الى العرف الشرعي هو نفي الصحة نحو لا صلوة
الا بطهور وبالنظر الى استعمال اللغة هو نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فبالنظر
الى الشرع معناه لا صحة لعمل بدون النية وبالنظر الى اللغة لا فائدة فيه بدونها
واذا لم يصح العمل ولا يترتب الاجر والثمرة بدون النية فلا بد من النية اذ العاقل
المختار لا يعمل الا لاجل الصحة والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع واللغة فمثل
هذا التركيب احتمل نفي الفضيلة ونفي الصحة لكن تقدير نفي الصحة اولى من تقدير
نفي الفضيلة لان نفي الصحة اولى من تقدير نفي الفضيلة اقرب الى مدلول التركيب
بحسب الحقيقة لان المدلول الحقيقي للتركيب المذكور نفي الذات وهو يوجب
نفي جميع الصفات ونفي صحة الشيء اقرب الى عدم ذلك الشيء من نفي الفضيلة
لانه اذا لم يكن صحيحا يكون كالعدم لانه لا يكون معتدا به بخلاف ما اذا انتفى الفضيلة
فكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي اي نفي الذات فتدبر واما ثالثا
فلان قوله هذا استبعاد مسلم لكنه استبعاد لامر بعيد عن الشرع عند العقل السليم
عن الآفة على قد ما سيجيء انشاء الله تعالى من استبعاد القفال المروي الشافعي
عن اقل ما يجوز في مذهب الحنفي من الصلوة المتجهة بالضرط بدل السلام
والجواب الجواب واما رابعا فلان قوله ويلزم ان يكون الشرع موافقا للعقل
الناقص مجاب بان ثبت العرش ثم انقش فان الشرع لم يفوض على
راي الحنفي الجاهل واين من ادلة الشرع ما يدل على تاثير هذا الامر الاتفاقي
الخالي عن القصد والنية في صحة الصلوة مع ما عهد عن الشارع من اعتباره
القصد والنية في الاعمال في الجملة فعلم ان الحكم المذكور ناش من قياساتهم
الفاسدة واستحسانات عقولهم الناقصة فلا محالة يستبعده العقول الكاملة
ويتعجب منه الافهام الصائبة قال ابن حزم هو من اهل السنة كما من العجب
ان يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون الوضوء للصلوة والغسل من الجنابة
بغير نية او بنية التبرد وفيهم من يجوز صوم رمضان بنية الافطار وترك الصوم
وكلهم يجيز بنية التطوع ومجزية عن فرضه وبنية الفطر الى زوال الشمس
فيبطلون النيات جملة حيث اوجبه الله تعالى ورسوله ثم يوجبونها عند الايتمام
ويقولون لا يجوز ان يختلف نية الامام والماموم فلا يصلي المفترض خلف متنفل
بمفترض ولا صلوة فرض خلف من يصلي فرضا اخر وفي المالكيين من يجيز
عند غسل الجمعة ودخول الحمام عن غسل الجنابة فيسقطون النية حيث امر
فرض ثم يوجبونها حيث لم يوجبها الله تعالى ورسوله صلعم انتهى واما خامسا فلان

ما اشار الى رده بقوله واما ما ذكره من استحباب غسل اليدين الخ فهو مسئلة عليحدة
مغايرة لما بعدها جعلها المص المسئلة السادسة من مسائل الطهارة ومع
وضوحه لم يتفطن الناصب الغبي له كما تراه ثم ما استدل عليه لابي حنيفة في ايجاب
غسل اليدين مع رواية البخاري روى ومسلم عن ابي هريرة باطل سندا ومتنا
اما سندا فلما سمعت منا في بحث الامامة وجوه القدح في روايات البخاري
ومسلم وكتابيهما خصوصا اذا روياه عن ابي هريرة الذي كان متهما بالكذب
فيما بين الصحابة والتابعين وقد روينا هناك عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين
قوادح فيه يرتفع بها عنه ظن الصدق والعدالة وقد روى انه قال له الزبير
ان فيك تشعبة من الكفر وروى انه اتفق له مع عمر بن الخطاب واقعة
شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب
عليه عشرة الف دينار الزمه بها بعد ولاية البحرين قال صاحب الطرائف
رحمه الله ومن المعلوم ان ابا هريرة فارق علي بن ابي طالب عليه السلام
وبني هاشم وظهر من عداوته لهم وانضمامهم الى معوية ما لا يحتاج الى
رواية لظهوره في التواريخ وعند علماء الاسلام وقال المص في التذكرة ان
اصحاب ابن مسعود انكروا على ابو هريرة الراوي قالوا فما يصنع بالمهراس
انتهى وبالجملة هذا الحديث ليس مما اتفق عليه الفريقان فلا يصلح لاحتجاج
من صححه منهما على انكره وقد مر توضيح اشتراط ذلك في مبحث الامامة
فتذكر واما القدح متنا فلانا لا نسلم دلالته على الوجوب لان قوله فلا يغمس
يده وان كان دالا على الامر بالغسل لكن ضمنا ونحويا لا صريحا وصيغة
ولا نسلم ان الامر الضمني يقتضي الوجوب كيف والخلاف في ان الامر
للوجوب او الندب انما وقع في الصيغة لا في مجرد المفهوم كما صرح به الفقيه
الابهري في شرح اصول ابن الحاجب ولو سلم ابن الحاجب ولو سلم
فالعلة المذكورة في الحديث يدل على ان الامر لغسل اليدين لاجل الشك
في طهارتها لا مطلقا فلا يدل على الوجوب مطلقا فلا يكون منافية والا لعمل
عدم الوجوب فيتعين الحمل على الاستحباب واما ما ذكره سادسا فلان ضحكه عن قول
المص لمخالفة القوم للنص انما وقع حقيقة عما اوقعه جهله في خياله بحيث لو تنبه
لبكى على حاله وذلك لان المص لم يجعل مجرد تقدير النوم في الآية دليلا
على عدم وجوب غسل اليدين قبل الوضوء بل ذلك مع عدم ذكر غسلهما ايضا
فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره من ان مفهوم النص غير مخصوص
بالقيام من النوم فمجاب بان الآية متروك الظاهر والمفهوم اتفاقا ضرورة
ان الوضوء عند كل قيام غير واجب فلا بد من التخصيص واما ما ذكره من ان

من اين راى التفسير مع مسكنته وفقره فوجه التعصب والعناد فيه ظاهر لان عزة المص
قدس سره في الدين والدنيا من المعالي العهد وكونه من اهل بيت الفضل والاجتهاد
وخزانة الكتب وجمع المواد ظاهر على الحاضر والباد ولو سلم فجاز ان يكون سلطان
الوقت الذي اشار اليه بكتابة هذا الكتاب كما ذكره الناصب سابقا قد حكم
بجمع كتب التفسير له والظاهر انه لا نزاع في هذا واما ما ذكره من ان المص نقل اجماع المفسرين
على تقدير النوم ففرية بلا مرية لان قول المص وقد قال المفسرون انه لا يدل على ارادة
اجماعهم على ذلك لان الدال على الاستغراق انما هو الجمع المعرف بتعريف
الجنس دون العهد كما صرح به الشارح العضد مع اشعاره بان اللام لم يوضع للاستغراق
بل لتعريف الجنس والاستغراق ينشأ من المقام كما صرح به الابهري في حاشيته و
حينئذ نقول من اين فهم هذا الناصب من كلام المص الاستغراق المفضي الى دعوى
الاجماع ولم لا يجوز ان يكون التعريف في قوله المفسرون تعريف عهد لا جنس اعتماد
على ظهور الاختلاف بين المفسرين في ذلك التقدير وذكره في اكثر التفاسير
فانه لما كان ظاهر الآية يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام للصلوة في حال
الحدث وغيره والاجماع على خلافه لما روي انه صلى الله عليه وسلم صلى الخمس يوم
الفتح بوضوء واحد فاحتيج الى تقدير قال بعضهم ان التقدير اذا قمتم محدثين و
بعض اذا قمتم مجد من النوم او من مضاجعكم كما مر بيانه على انه قد تقرر عند علماء
المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة
والعهد الخارجي وايضا قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي
يحمل على الاستغراق دون البرهاني ولا ريب في ان المستعمل في الادلة الشرعية
من هذا القبيل واما ما ذكره في بطلان التقدير المذكور من اقتضائه عدم التوضي
للقائم من مقامه للصلوة فمردود بان تخصيص شيء بالذكر لا يقتضي نفيه عما عداه
كما تقرر في الاصول قال المص رفع الله درجته السادسة ذهبت الامامية

وجوب المسح على الرأس

الى وجوب مسح الرأس وعدم اجزاء الغسل عنه وقال الفقهاء الاربعة يجزي
الغسل وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تع حيث فرق بين الاعضاء وجعل
الرأس ممسوحا فتسوية بينهما مخالف لنص القران انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول الغسل هو اجراء الماء على العضو والمسح ايصال البلل الى العضو
فالغسل الذي هو ايصال الماء اذا تحقق يلزمه ايصال البلل بلا شبهة ومن انكر
ذلك انكر ان الماء بلل فالغسل اذا تحقق تحقق المسح بلا عكس واما التفريق
بين الاعضاء في الوضوء فلا يوجب تحقق المسح بدون الغسل لان الاكتفاء
بالمسح تخفيف من الغسل رحمة فلا يلزم مغايرة المسح الغسل ومباينتهما بالكلية
من هذا التفريق انتهى واقول ما ذكره الناصب اولا من ان الغسل

هو اجراء الماء على العضو والمسح ايصال البلل مسلم لكنه فى التفريع على ذلك بقوله
فالغسل الذى هو ايصال الماء انه قد احال ويد الاجراء الذى هو الالة بالايصال و
حينئذ يتوجه المنع على كون الغسل ايصال الماء ثم يسرى منه المنع على التفريع المذكور
كما لا يخفى والحاصل ان مفهوم الغسل كما ذكره اولا هو اجراء الماء لا مجرد الايصال
فلا يلزم من تحقق الغسل تحقق البلل الذى هو مجرد الايصال وايض يدفع البناء
على اشتمال احدهما على الاخر وتحققه فيه فرقهم بين قول القايل فلان يرى الغرض
فى الرجلين المسح وبين قوله فلان يرى الغسل وايض لو جعل اشتمال الغسل على
المسح مصححا للاستعمال المسح فى الغسل فصح استعمال الغسل فى المسح ايض لان الاول
من باب اطلاق اسم الجزء على الكل والثانى من باب اطلاق اسم الكل
على الجزء وكلاهما علاقتان معتبرتان عند ارباب العربية وحينئذ يسقط استدلالهم
بساير الاحاديث المتضمنة لقولهم انه ع توضاء وغسل رجليه لانه ح لا يمكن ان يكون
الغسل المذكور مرادا به المسح والحل انه ليس كل شيء يشتمل على غيره فصح ان
يسمى باسمه لانا نعلم ان الغسل مثلا يشتمل على افعال مثل الاعتماد والحركة ولا يجوز
ان يسمى باسماء ما يشتمل عليه وكذا السكنجبين مشتمل على الخل والعسل ولا يسمى
احدهما وبالجملة اطلاق المسح على الغسل وعكسه مخالف للموضوع اللغوى
والشرعى فلا وجه للتعبير باحدهما عن الاخر بغير قرينة ولهذا ذهب القفال
وجماعة من قدماء الشافعية الى ان الغسل لا يجزى عن المسح مستدلين بانه
ليس بمسح وهو المامور به وذكر صاحب تقريب المدارك وهو من علماء اهل السنة
ان المالكية ايض على الفرق بينهما وانه لا يجوز ان يراد بالغسل المسح وبالعكس
انتهى وهل هذا الذى ذكره الناصب الامثل ان يق الذراع عبارة عن ست قبضات
والذراعين عبارة عن ضعفه فاذا تحقق الذراعين الذى هو ضعف الذراع تحقق
الذراع بلا شبهة ومن انكر هذا انكر اشتمال الكل على الجزء فيجوز التسوية بين الذراع
والذراعين وهو سفسطة ظاهرة **قال المص** رفع الله درجته **السابعة**
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على العمامة وقال الثورى والاوزاعى واحمد
واسحق انه يجوز وخالفوا فى ذلك نص القران حيث قال وامسحوا برؤسكم
اوجب الصاق المسح بالراس بما يسمى مسحا والمندوب عنده مسح جميع الراس
للخروج عن الخلاف والمستحب عنده انه اذا عسر المسح بكل الراس الاستكمال بمسح
العمامة لما روى البخارى ومسلم والنسائى فى صحاحهم عن المغيرة بن شعبة ان
النبى صلعم توضاء فمسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه وحمل الشافعى المسح
بالناصية على مسح جزء من الراس والاستكمال بالعمامة وذهب من جوزه
الى انه كالمسح على الخف لظاهر الحديث حيث جمع بينهما فى حكم واحد واما ما ذهب

لا يجوز المسح على العمامة

انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعى وجوب
المسح والراس

انه يخالف النص فهو باطل لانه فى حكم المسح بالخف وقد اوجب الكتاب
الغسل وجوز السنة المسح فلا مخالفة لوجود السنة الدالة على جواز المسح
عند وجوب الخف وسنذكر ان الباء فى قوله فامسحوا بوجوهكم باى معنى اتى **واقول**
ان ما مهده من تقرير مذهب الشافعى لا نفع له فى اصلاح كلام الثورى وشركائه كما لا يخفى
واما ما رواه عن الصحاح عن المغيرة فقد قدمنا الكلام على احاديث الصحاح ومؤلفيها
سيما هذا الحديث المنتهى الى المغيرة فانه مع ظهور القدح فيه بما سبقه المص فى مطاعن
عمر من قيام الشهادة على مغيرة عنده بالزنا وبمفارقته عن امير المؤمنين عليه السلام
ودخوله فى حزب اهل البغى مردود ايض بما يجرى فى مسئلة المسح على الخفين فانظر واتكل
لا يدفع هذه الرواية مخالفتهم لنص الاية كما ذكره المص وهو ظاهر فيجب الحمل على موضع
الضرورة كما حملها عليه اصحابنا او القول بانها منسوخة باية المايدة كما سياتى الرواية
فيه عن على ع وايض كان المص يدعى البداهة فى وضع ما نبوا عليه من الرواية
لمخالفتها النقل والعقل خالكه بانه اما النقل فلما عرفت واما العقل فلان
بديهة العقل حاكمة بان فى نزع الخف مشقة فيمكن التيسير من الشارع فيه
بتجويز المسح عليه عند الضرورة واما المسح على الناصية فلا مشقة فيه حتى
يحكم بالعدول عنه الى المسح على العمامة فهو قياس مع الفارق كما لا يخفى
وبهذا ظهر بطلان تعليل الناصب لقوله لانه فى حكم الخف عن المسح فقدح
يخفى حنين اصلا **قال المص** رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية
الى وجوب مسح الرجلين وانه لا يجوز الغسل فيهما وبه قال جماعة من الصحابة
والتابعين كابن عباس وانس وعكرمه وابى العالية والشعبى وقال
الفقهاء الاربعة الفرض هو الغسل وقد خالفوا فى ذلك نص القران حيث
قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول قرا بعض القراء وارجلكم بفتح اللام وقراء بعضهم وارجلكم بالكسر فهذا
الكسر يمكن للجواز على ما اعتاده العرب فى كلامهم من جر الجوار ويمكن ان
يكون للارادة حكم المسح واما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد فههنا من بيان
المجمل وقد عينه السنة الصحيحة وذلك ما روى البخارى ومسلم والنسائى فى
صحاحهم عن عبد الله عمرو بن العاص ان رسول الله صلعم راى قوما و
اعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء
وهذا يدل بصريحه على وجوب الغسل وهذا بيان للمجمل فلا يجزى الا الغسل ثم
نقول صح عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت بالحايط يراد بعضه بان الاصل
فى الباء ان يدخل فى الوسايل وهى غير مقصودة فلا يثبت استيعابها بل يكفى فيها
ما يتوسل به الى المقصود واذا قيل مسحت الحايط يراد كله اذا علمت هذا فنقول

مسح الرجلين واجب

الجر فی ارجلکم علی القراءة المشهورة فیه تجب ان یحمل علی جر الجوار لان الفتح
وارد البتة بلا شبهة للقراءة المشهورة فان عطف علی قراءة الفتح علی وجوهکم المتواترة م
حصل المقصود وان عطف علی محل رؤسکم یکون الباسا قطا عن ارجلکم ویکون
التقدیر وامسحوا ارجلکم وهذا یقتضی ان یکون الواجب مسح کل الرجل لا الاکتفاء
ببعضه کما فی الراس لان المسح اصابة الید المبتلة بالعضو فیجب ان یصیب
المتوضی بمحل الرجل بالید المبتلة ولم یقل بهذا احد لا موافق ولا مخالف فلا یبقی
حینئذ وجه لقراءة الفتح فتعین وجوب الغسل للارجل لیصح الترکیب
واذا تعین افادة النص للغسل والجر قراءة متواترة تجب حمله علی جر الجوار
او الحمل علیه بطریق المشاکلة او بتقدیر وامسحوا بارجلکم مرادا به الغسل الشبیه
بالمسح مینهما علی وجوب الاقتصاد او بالتزام الجمع بین الحقیقة والمجاز و
فعلا اختلاف القراءتین اذ لا وجه له غیر المذکورات خذه فانه من الدلایل
المتقنة والحمد لله ثم ان جمیع اهل الاعصار من عامة الناس ومشاهیر العلماء
فی کل عصر تقرر فیهم غسل الرجل والانکار علی الماسح وهل یعارض هذا الغرض
من الشیعة قالوا بالمسح ولینصف المصر ان الحق فی طول الازمنة یبقی مختفیا
هکذا ثم ان ازمنة الخلفاء هل کان المقرر من امر الوضوء غسل الرجلین او
المسح ولو کان المقرر فی الازمنة المسح لکان یذهب الیه بعض علماء اهل
السنة کالشافعی وابی حنیفة ومالک واحمد مع وفور علمهم واطلاعهم علی احوال
السلف ولو تامل المتامل یعلم ان مسح الرجلین فی الوضوء لیس من الشریعة
ولقد سالت علماء الشیعة فی الجبل العامر من بلاد الشام الانصاف فی
هذه المسئلة وقلت لهم اذا جردتم النفوس من الاغراض والمباحثات
هل تجدون انفسکم تسمح بالصلوة بالمسح فی الوضوء للمندوبات کالوضوء
عند النوم ویجمعون بین المسح والغسل فی سایر الطهارات خروجا عن الخلاف
ولا یبعد ان یقال لا باس بهذا انتهی کلامه و **اقول** لعمری انه غسل
الناصب ما سوده فی هذا المقام بدل غسل رجلیه لکان الالیق بحاله وماله
وما نحن تمتد ید المحو والطمس علی وجوه کلامه ونقول اولا انه ان اراد بقوله
وهذا بیان للمجمل ان الحدیث المذکور بیان لاجمال الآیة فی الدلالة علی اصل
مسح الراس والرجل فلا نسلم ذلک بل الآیة نص فی المسح کما سنبینه علیه
وان اراد انه مجمل فی مقدار المسح فهو مسلم لکنه لا ارتباط له بما نحن فیه
وهو ظاهر وثانیا ان ما ذکره بقوله ثم نقول صح عند اهل العربیة انه اذا قیل
مسحت الحایط الخ ماخوذ مما ذکره شارح الوقایة استدلالا علی انه لا یجب
فی مسح الراس الاستیعاب ردا علی مالک وفیه انا لا نسلم انه مما صح عند

اهل العربیة ولهذا لم ینسبه ذلک الشارح الیهم بل قال وقد ذکروا وقال المحشی
عصام الدین ان الذین ذکروا هذا هم القایلون بکفایة مسح البعض من الشافعیة
والحنفیة وکیف یقول بذلک علماء العربیة مع ظهور تخلف الاستیعاب
فی اکثر الفعل المتعدی بنفسه الی فعل المحل نحو ضربت زیدا وفی نوع الفعل
المتعلق بالبدن وغیره نحو المس واللمس بل الظاهر ان المثال مصنوع لان
ارادة مسح کل الحایط انما یعقل اذا کان الحایط قصیرا حقیرا واما اذا کان طویلا
عریضا کسور البلد مثلا فلا بل الحق انه للقدر المشترک بین الکل والبعض کما
نقله عصام الدین المذکور عن امام الحرمین والآمدی وثالثا انه ان اراد بقوله
الاصل فی الباء ان یدخل فی الوسایل ان الاصل فیه عند العضد الی المحل
والآلة ذلک فمسلم لکن من این لزم قصد ذلک فیما نحن فیه حتی یراعی فیه
ذلک الاصل وان اراد ان الاصل دخولها علی الآلة مطلقا فذلک ممنوع والیضا
حاصل هذا المصیر راجعا الی تخصیص الباء بالاستعانة وتوجه المنع علیه ظاهر
ولم لا یجوز ان یکون للالصاق کما صرح به صاحب الکشاف وقال انه المراد
بالآیة ومثل شارح اللب لباء الالصاق بالآیة المذکورة وفسر قوله تعالی
امسحوا برؤسکم بقوله الصقوا المسح برؤسکم وقال الشیخ جلال الدین السیوطی
الشافعی فی کتاب الاتقان ان سیبویه لم یذکر للباء غیر معنی الالصاق هذا
وقد تقرر ان الالصاق اعم من الاستیعاب والتبعیض فالحمل علیه اولی اخذا بالمتیقن
لاصالة عدم وجوب الزید وبراءة الذمة عنه ولان التخصیص خلاف الاصل
ثم الظاهر ان باء الالصاق تدل بنفسها علی الالصاق ولا حاجة الی تضمین معنی
الالصاق کما هو المشهور وذکره شارح اللب ههنا والا لکانت للصلة لا
للالصاق نعم حاصل المعنی الصقوا المسح برؤسکم وبما قررنا ظهر سقوط ما ذکره
الناصب آخرا من ان سقوط الباء عن ارجلکم یقتضی ان یکون الواجب مسح
کل الرجل الخ وذلک ظاهر فلا یبقی حینئذ وجه لقوله فلا یبقی وجه لقراءة
الفتح الخ ولنفصل الکلام فی المقام لتوضیح المرام ودفع ما امکن للخصم من النقض
والابرام فنقول ان ارجلکم فی الآیة الکریمة قری بالجر عطفا علی الممسوح ای الرؤس
وهذه القراءة صریح فی مذهب الشیعة الامامیة وبالنصب عطفا علی المغسول ای
الوجوه وهذه القراءة ناظرا الی مذهب اهل السنة فیتعارض القراءتان ظاهرا وسبیل
فی مثله علی ما تقرر فی الاصول ترجیح احدیهما علی الاخری باعتبار المتن او السند
ان امکن والا فالحمل علی نسخ المتقدم بالمتاخر ان علم
التاریخ بوجه ما والا فطلب المخلص من قبل الحال له او غیره والجمع بین المتعارضین
ان امکن والا فالمصیر الی دلیل دونها کالسنة والاجماع والتمسک بالاصل

علی تقدیر العطف علی محل برؤسکم
وصیرورة التقدیر وامسحوا ارجلکم م

كما فصل في الاصول فاختار جمهور اهل السنة قراءة النصب وتحزبوا في وقع معارضة
قراءة الجر بان كل حزب بما لديهم فرحون فحزب منهم كالزمخشري اضطر الى تعسف
حمل المسح في قراءة الجر على ما هو في حكم المسح من الغسل الخفيف وحزب منهم كالقاضي
البيضاوي والنحاة الى تكلف الحمل على الجر بالمجاورة وفي كل من الحملين تحامل وانحراف
عن الحق الصريح اما الاول فلان حاصله كما قاله الزمخشري في الكشاف ان الارجل
من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة الاسراف
المذموم المنهي عنه فعطفت على الرابع الممسوح لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب
الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها
ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع انتهى كلامه وفيه نظر من وجهين
يتضمنان وجوها من النظر اما اولا فلانه يرد عليه وعلى الحزب الآخر في اختيارهم
قراءة النصب وزعمهم ايضا انه نص على الغسل كما ذكره الناصب لقوله واما الفتح
فهو نص على الغسل بلا تردد الخ انهم ان ارادوا بهذه القراءة كون الارجل
منصوبا لعطفها على الوجوه فيرد ان العطف على الوجوه مرجوح من وجوه لان
القرب مرجح ولانه يوجب حصول اللبس لعدم القرينة على ذلك ووقوع الفصل
الكثير بالاجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه والاخلال بالفصاحة من حيث
الانتقال من جملة الى اخرى قبل تمام الغرض من الاولى وهذا لو فعله عربي وعجمي لاستهجن
فكيف يقع في كلام الله الذي تحدى به فصحاء العرب والقول بان للفصل المذكور
فايدة هي البتة على وجوب الترتيب مدفوع وغير مسموع عند من لم يقل بوجوبه
كابي حنيفة وغيره نعم المسلم الافادة حسن الترتيب وهو غير مهم في الغرض
الذي سيقت الآية لاجله حتى ينجبر به الخلل اللازم من الفصل المذكور وان ارادوا نصبها
بفعل مقدر كما قيل اي اغسلوا ارجلكم كقولهم علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها
ماء فيرد عليه اولا انه قول بمجرد التشهي لان الاصل عدم التقدير وعدم الحذف
لتمامية المعنى بدونهما وثانيا ان ذلك انما يجوز مع قيام القرينة وعدم
اللبس كما في ما تمثلهم به فان الماء لا يعلف فحذفوا الفعل لعدم اللبس واما
هنا فلا لان الارجل تمسح كما تغسل وارادة المسح هو الظاهر والضرورة الى
التقدير اغسلوا الا ترويج المدعى وثالثا انه لو جاز تقديرا فاغسلوا لجاز تقديرا
امسحوا بقرينة وامسحوا بل هو اظهر لقرب القرينة هذا ولا يمكن الجمع بين مقتضى
القرائن لانه مخالف للاجماع الا الناصر الحق من الزيدية ولا يمكن ان يقال بالتخيير
لانه ايضا مخالف للاجماع وقد انقرض القايل به وهو الجبائي وابن جرير الطبري
وعند ذلك يتعين العطف على محل رؤسكم مع تأييد قراءة الجر له واما
ثانيا فلان ما تحمله لدفع التعارض من النكتة التي ذكرت لعطف الارجل

على الم

على الممسوح مع ارادة غسلها انما يصح نكتة بعد ان يستفاد من خارج الآية ان الارجل
لا بد ان تكون مغسولة لا من هذه الآية واما جعلها دليلا عليه بواسطة هذه النكتة المشتملة
على دعوى ان الارجل من الاعضاء المغسولة في الوضوء فمما لا وجه له في مقام الاستدلال
لانهم انما يستفيدون غسل الارجل من قراءة الآية بالنصب ويجعلونها دليلا
عليه والحاصل ان قراءة النصب لكونها معارضة بقراءة الجر في معرض السقوط
فثبوت مدلولها موقوف على نفي مدلول الثانية بوجه لا يتوقف صحة شيء
من مقدماته على ثبوت المدلول الاولى والا الدار لان ثبوت مدلول
قراءة النصب يتوقف على نفي مدلول قراءة الجر فلو توقف مدلول قراءة الجر على
ثبوت مدلول قراءة النصب لزم الدور لزوما لا ستره به وايضا قوله الارجل من
بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف
المذموم فعطفت على الرابع الممسوح لا لتمسح الخ مردود بان كل الاعضاء المغسولة تغسل
بصب الماء عليها لان حقيقة الغسل صب الماء على المغسول مع الجريان
او غمسه في الماء والارجل كثيرا ما تغسل بالصب عليها من ماء الحوض والنهر عليهما
وقد تغسل بطريق الغمس كالخوض في النهر والحوض كما تغسل بالصب عن الآنية
وقد تغسل بالصب في اليد والاغتراف لها ثم الصب على العضو وكذا الكلام
في باقي الاعضاء وبالجملة ان ذلك لا انضباط له لاختلافه باختلاف البلاد
بحسب كثرة الانهار والحياض فيها وقلتها وفي اكثر هذه الصور لا يتحقق الاسراف
اصلا كما لا يخفى على المتامل وايضا ان اراد بكون غسل الرجل مظنة الاسراف
انه مظنة التكرار والمبالغة باستعمال ما يبلغ مقدار مد من الماء فهو ليس باسراف
شرعا بل هو مستحب كما رووه عن النبي صلى الله عليه واله وسلم بالاتفاق وصرحوا
بان المد زايد عن اداء فرايض الوضوء ومستحباته على ان القسطلاني شارح البخاري
روى في باب اسباغ الوضوء بسند صحيح عنده عن ابن المنذر عن ابن عمر انه
كان يغسل رجليه في الوضوء سبع مرات وان اراد انه مظنة لاستعمال ما تزيد
عن مقدار المد ونحوه بكثير فهو ممنوع والعرف والعادة شاهدة على ان الزيادة على
ذلك لا يصدر الا عن صبي جاهل او جلف جاف يلعب ويلهو بالماء بل المفهوم
من الشرح المذكور في باب ما جاء في الوضوء عند قول البخاري وكره اهل العلم
الاسراف فيه وان يجاوزوا افعال النبي صلى الله عليه واله وسلم ان ليس المراد
من الاسراف المنهي في الوضوء ما يفهم في العرف من الاكثار في استعمال الماء
بل المراد المجاوزة عما فعله صلعم فان الشارح جعل قوله وان يجاوزوا عطفا تفسيريا
للاسراف وفرع عليه بقوله فليس المراد بالاسراف الا المجاوزة عن فعله صلعم
الثلث انتهى واما ما تضمنه كلام الزمخشري ووافقه فيه الناصب من استعمال

المسح في الغسل فقد عرفت فساده مما قررناه سابقا عن مسئلة مسح الرأس مع
ان الارجل اذا كانت على الرؤس والنقص غسلها كما قالوا، يلزم ان يكون قد استعمل
سبحانه وتعالى لفظ امسحوا وهو لفظ واحد في حقيقة في الرؤس وفي مجازه في الارجل
بغير قرينة وتفصيل هذا الاجمال انه لو اريد بالمسح معناه الحقيقي بالنسبة الى الرؤس
من غسل الشبيه به بالنسبة الى الارجل لزم اما الجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكر العلامة
التفتازاني بان يراد حقيقة المسح بالنسبة الى المعطوف والغسل الشبيه به بالنسبة
الى المعطوف وذلك غير جائز وعما عموم المجاز مع الاجمال المحتاج الى البيان بان
يراد من المسح فانعم المسح الحقيقي والغسل الشبيه به مطلقا وهذا مما لا يتكلم به رشيد
فكيف ياتي به الباري جل اسمه في كتابه العزيز لتعليم الخواص والعوام ويجعله مظنة
للابهام وعرضة للاوهام وحال كان يمكن ان يقول فاغسلوا ارجلكم ولو جاز مثل
هذا التاويل في القران او غيره من فصيح الكلام لارتفع الامان عن فهم المرام وخرج
القران عن كونه دليلا للمحققين وامكن للفرق المضلة ان يولوه بما يوافق مدعاهم
بل بما هو اقرب من هذا التاويل بمقتين وايضا لو سلم ان الارجل مظنة للاسراف
الغسل فيها فنقول الاسراف في كل شيء مذموم ولا خصوصية له بالارجل
مما ليوالوضوء فقد يكون مكروها وقد يكون حراما كما اذا ادى الى ضرر وضيع مال
بل قد يكون الاسباغ المستحب بل الوضوء الواجب حراما كما اذا احتيج الى الماء
لحفظ نفس محترم وهذه امور مقررة بين اهل الاسلام مؤيدة بحكم العقل
كما اشار اليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية قبيل فصل نواقض الوضوء ف
ليست الآية متاقة لتعليم شيء من ذلك وتكلف ذلك ليخرج الآية عن
دلالتها على المسح خبط بغيرهم ضبط وايضا اي حديث عن رسول الله صلعم
واثر عن اصحابه او تابعيهم او قول للفقهاء الاربعة ومن يحذو حذوهم يدل
على ما ذكره من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الارجل سبحانك هذا بهتان
عظيم ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم بل الذي ورد في
السنة المطهرة وعمل به جميع العلماء اسباغ الوضوء وهو المبالغة في الغسل
وتكريره ولو كانت الارجل مما تغسل لكان ينبغي ان يكون الاسباغ فيها والمبالغة
في صب الماء عليها اكد وافضل لانها اكثر الاعضاء تعلقا بالوسخ واكثرها عرضة
للنجاسات خصوصا في الحجاز للبسهم النعال العربية وهي لا تحجب الا اسفل
القدم الملاصق للارض ولا ترد وسخا ولا غبارا ولا تمنع النجاسات فكيف يجب
الاقتصاد في صب الماء عليها والحال ان اسباغ الوضوء مستحب اجماعا والحاصل
انه ان اريد ان الشارع نبه بذلك على رعاية الاقتصاد فيما استحب من اسباغ
غسل الارجل ففساده ظاهر وان اريد انه نبه على الاقتصاد فيما زاد على الاسباغ

المستحب

المستحب فهو افسد لان الزائد على الاسباغ المستحب تشريع باطل فلا معنى للحكم
بالاقتصاد فيه وايضا يتوجه على قوله لم يضرب للمسح غاية اولا انه اول المسئلة
وثانيا انه افتراء على الشرع كيف وقد ضربوا للمسح على الخفين ومسح
الرأس غاية فكيف ينكرون الغاية ههنا وقد وافقنا في ذلك شيخ الاسلام
التفتازاني في حاشية شرح الوقاية حيث اعترض على الزمخشري بانه انما حمل
المسح في الآية على الغسل لما اشتهر من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم
واصحابه لا لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع وذلك انه ليس في الشرع
ولا في اللغة ما يقتضي ان لا يذكر للمسح غاية الا انه لم يذكر سوى هذا
الموضع مع انه نقل في الكافي انه قال صلعم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين
الى المرفقين وانه صلعم وضع يده على خفيه ومدهما من الاصابع الى اعلاهما
مسحة واحدة انتهى كلامه وثالثا ان ضرب الغاية لا يدل على الغسل لوجه فانه
نعم لو لم يعطف وقال امسحوا بارجلكم الى الكعبين لم ينكر وكان يجب المسح
اليهما فكذا اذا عطف على الممسوح وبالجملة ضرب الغاية نسبته الى الغسل والمسح
على سواء فالوجه تقدم بغسله ولم يضرب له غاية والا يلزم من ضرب الغاية
في بعض الغسل وهو غسل اليدين ان يكون كل ما ضرب له غاية والا يلزم
من ضرب الغاية في بعض الغسل وهو غسل اليدين ان يكون كل ما ضرب
له غاية غسلا وهو ظاهر ورابعا انه اي محذور في عطف المحدود على غير المحدود
بل هو في هذه الآية افصح وابلغ لانه تعالى قال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
فعطف الغسل المحدود على غيره فالمناسب ان يعطف في المسح كذلك ليتناسب
الجملتان فيهما فان الترتيب والتناسب في الآية انما يحصل بهذا الوجه دون ما ذهبوا
اليه لانها كما ذكرنا قد تضمنت ذكر عضو مغسول محدود وهو الرأس فنحن ان
يكون الارجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره ليتقابل الجملتان في
عطف مغسول محدود وايضا فقد امر الله تعالى بغسل الوجوه وجعل الرجل مثل حكمها
من الغسل بواو العطف ثم ابتداء جملة اخرى فقال وامسحوا برؤسكم فاوجب
الرؤس المسح وجعل للارجل مثل حكمها بالعطف فلو جاز ان يخالف بين حكم
الارجل والرؤس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل
لان الحال واحدة فقد بان ذلك لانه لا يجوز نصب ارجلكم للعطف على وجوهكم
او ايديكم لان الجملة الاولى المامور فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستيناف ف
الجملة الثانية ولا يجوز بعد انقطاع الجملة الاولى ان يعطف عليها اذ يجري ذلك
في الفساد مجرى ضربت زيدا وعمرا ومررت بخالد وبكرا وهو ظاهر على ما قلنا
لتطابق معنى القرائتين ولا متنافيان واما الثاني وهو حمل قراءة الجر على

الجر

بالمجاورة فقد اختاره القاضي البيضاوي ومثل بجوازه بقوله تعالى عذاب يوم اليم و
حور عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي وقولهم جحر ضب خرب وحكم بان فائدة
ذلك التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد في صب الماء عليهما ويغسل غسلا يقرب
من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه مبني على عطف الارجل على
المغسول اعني الوجوه وقد بان بطلانه من وجوه وانه يتحتم عطفها على الرؤس
واما ثانيا فلان الجر بالمجاورة ضعيف في نفسه جدا بل قد ذكر
فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير انه لا يجوز الكسر بالجوار لانه معدود في اللحن ولانه
انما يكون بدون حرف العطف واما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب
انتهى ونقل ابن همام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب انه قال الحمل
على الجوار ليس بجيد اذ لم يات في القران ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة قد انكر
ذلك جميع المحققين من اهل العربية والقائل به شاذ من الناس فلا يليق
بكتاب الله تعالى واما ثالثا فلان من جوزه انما جوزه بشرطين عدم اللبس
وعدم الفصل بينهما بحرف العطف ولم يجوزه احد مع الفصل ولا مع اللبس
اصلا وفي الآية كلا الشرطين مفقود فعدم جوازه في الآية اجماعي ومن قال به
فلتعصب الجاهلية الاولى او لجهله بقواعد الاعراب واما رابعا فلان في مثل
اكرمت زيدا وعمروا ومررت بخالد وبكر اذا جعل بكرا معطوفا على عمرو والمكرم
المنصوب وقيل انه جر بالمجاورة كما يقولون لا يرتضيه من له ادنى تميز لما فيه
من التعسف والركاكة والابهام والبعد عن اسلوب كلام حاضري الاحلام
واما خامسا فلان ما استشهد به للجر من نحو قولهم جحر ضب خرب لمجاورة خرب
للضب وقوله تعالى وحور عين لمجاورتها لحم طير وعذاب يوم اليم لمجاورة يوم فمدفوع
بظهور المخالفة المثال الاول للآية لوجود الشرطين الذين يشترطهما مجوز الجر بالمجاورة
وهما عدم حرف العطف وعدم اللبس فيهما لان الخرب معلوم انه صفة للجحر
لا للضب واما الارجل فيصح ان يغسل وان يمسح وهو الاظهر واما المحققون
المانعون للجر بالمجاورة اصلا فقالوا المراد خرب جحره على نحو مررت برجل
ضارب ابوه فحذف المضاف واستكن المضاف اليه في خرب واما حور عين
فجرها بالعطف على جنات النعيم كانه قال في جنات وفاكهة ولحم طير وحور عين
كما يقال فلان في اكل وشرب او معطوف على اكواب بمعنى يطوفون
عليهم ولدان مخلدون باكواب وحور عين قال ذلك ابو علي الفارسي في كتاب
الحجة في القراءة والقاضي البيضاوي المذكور في تفسيره واكثر المفسرين واما عذاب
يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم وعذاب يوم اليم وحر اليم اي مولم
ومثل ذلك في كلام العرب شايع فصيح مع انه لا فصل فيه ولا لبس فلو

جره بالمجاورة لم يكن دليلا على ما نحن فيه نعم يكون ضعيفا شاذا او جعله صفة ليوم يكون
من فصيح المجازات ولطيفها كما صرح به الفاضل الاسفرايني في هذا المقام من حاشيته
على شرح الوقاية واما سادسا وسابعا وثامنا فلما يرد على النكتة التي تخصها من كلام
صاحب الكشاف مما اوردناه عليه سابقا فتذكر ثم اقول تلخيص الكلام في تحقيق
المرام ان الراجح في المقام اما المصير على قراءة النصب بنصب الارجل عطفا على محل
برؤسكم او المصير الى قراءة الجر عطفا على رؤسكم وعلى التوجيهين يستفاد وجوب
المسح كما لا يخفى وهذان التوجيهان وان لم يكونا اظهر في حد ذاتهما مما اختاره الجمهور
ولكنهما مرجحان على ما اختاروه من عطف الارجل على مفعول اغسلوا او على عطفهما
بالجر على رؤسكم بالمجاورة اما على الاول فلموافقة ذلك قراءة الجر ولقرب المعطوف
عليه الى المعطوف والعامل الى المعمول ولان العطف على المحل مع عدم الفصل
بين المعطوف عليه اظهر من العطف على اللفظ مع الفصل بينهما بجملة اجنبية
من غير فايدة مهمة او تقدير فعل ولا قرينة كما عرفت واما على الثاني فظاهر جدا
واذا تحققت ذلك فلننظر الى ما ذكره الناصب من البيان الخارج لمجمل الآية وهو
ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سندا
ومتنا اما الاول فلما عرفت آنفا من بطلان حجية روايات الخصم علينا سيما
ما رواه البخاري مع ما سبق منا فيه وذكرنا به من القوادح سيما في هذا الحديث
الذي رواه عن عبد الله بن عمرو العاص وهو الباغي الداعي الى النار كما جاء في صحاحهم
وهو الذي كان من حرب صفين مع معوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده
لقابل بصفين ويضرب بسهما عليا عليه السلام واصحابه كما مر مع زيادة تفضيح لحاله
في البحث الخامس من مباحث الامامة والعجب من قوم ثبت عندهم مثل هذه
الاحاديث في حق هولاء ثم ياخذون عنهم دينهم واما الثاني فلانه دليل على المسح
لا على الغسل كما زعموه وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح
محمد بن علي الكراجكي في كتابه الموسوم بكنز الفوائد ان اهل الحجاز يلبس عوامهم
ولبسهم النعال العربية كانت اعقابهم ربما تنشق فيداوونها بالبول على
قديم عادتهم ويزعمون انه يزيل الشقاق ولهذا اسمعهم يقولون اعرابي
بوال على عقبيه فربما ترك عبد الله ومن معه غسلهما نسيانا او لتهاون او نحو
ذلك فقيل ويل للاعقاب من النار تنبيها لمن كان بال على عقبيه اي ليغسله
ولان البول والدم انما كان على الاعقاب ولو كان المراد ايجاب غسلها
للوضوء لقال اغسلوا ارجلكم ولم يات في هذه الحديث وفي عدة احاديث
رووها عن ابي هريرة وجابر الا بلفظ صريح في كون الغسل للعقب وهلا قال
مرة واحدة ويل للارجل او اغسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم غسل الارجل

الى الكعبين ولم خص الاعقاب والعراقيب بالذكر لولا ما ذكرنا من التوجيه البيان
الوجيه ويعضد هذا التاويل ما رواه المص ما رواه المص قدس سره في التذكرة عن
عبد الله بن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى قوما يتوضأون و
اعقابهم ملوح فقال ويل للعقاب من البول وعجيه ما وقع في الكشاف رواية ويؤيده
عن ابن عمر ايض قال كنا مع رسول الله صلعم فتوضا القوم واعقابهم بيض
تلوح فقال ويل للاعقاب من النار الحديث فان انظ من قوله واعقابهم
بيض يلوح ان ذلك الابيضاض والتلويح من الاجزاء المالحة الحاصلة من
البول كما لا يخفى على من نظر في الاراضي التي بال عليها الانسان او غيره من الحيوانات
او شاهد بعض الصبيان السوقية الذين لا يبالون بالبول قايما على ساقهم
ان لم يتفق له مشاهدة الاعرابي الذي شانه من ذكرناه وايض يجوز انه صلعم
راى ذلك القوم غسلوا ارجلهم في الوضوء عوضا من مسحها فراى اعقابهم
تلوح عليها الماء فقال ويل للاعقاب من النار وعلى التقديرين لا دلالة لهذا
الحديث ايض على مدعاهم بل هو عليهم لا لهم كما اوضحناه ثم اقول حينئذ
لا شك ان عبد الله بن عمر والذين توضأوا ولم يمسحوا على ارجلهم بمراى من
رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا من اصحابه عند القوم فلا شك ولا
شبهة ان اصحابه صلعم اعلم من غيرهم بسنن رسول الله لمشاهدتهم له في افعاله
سيما في الاسفار ولاخذهم معالم دينهم وواجباتهم وسننهم عنه بغير واسطة
خصوصا الضرورية المتكررة كالوضوء فلولا علمهم بوجوب المسح لما مسحوا
وهل يتصور عن مثل عبد الله بن عمر مع ما وصفوه به من الزهد والعبادة
والعلم انه من حين بلوغه بل من ايام تمرينه الصلوة الى حين وقوع ذلك
السفر لم يشاهد من النبي صلعم ولا من ابيه ولا عن غيره من الصحابة وضوء اولا
يعلم منهم الوضوء الشرعي وكان يصلي هذه بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه
الى ان منعه النبي صلعم بقوله ويل للاعقاب من النار ونظير حديث عبد الله
بن عمرو العاص ما ذكر في كتاب المشكوة عن عبد الله بن عمر الخطاب انه قال
رجعنا مع رسول الله صلعم من مكة الى مدينة حتى اذا كنا بماء في الطريق تعجل
قوم عند العصر فتوضأوا وهم عجال فانتهينا اليهم واعقابهم تلوح لم يمسها
الماء فقال صلعم ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء رواه مسلم انتهى
وفيه اولا ان الاسباغ انما يتحقق في الزايد على الوجوب فلو كان غسل الاعقاب
داخلا في اصل الواجب لكان ان يقول اتموا الوضوء او نحوه فهذا اول دليل على وضع
الحديث وثانيا ان الظاهر كما اشرنا اليه سابقا هو ان ذلك القوم مع
اسلامهم كانوا من الصحابة فكيف يتصور منهم ان لا يعلموا فرض هذه من اول اسلامهم

الوضوء كما يدل عليه الوعيد بالويل
كان ذكر الاسباغ لغوا بل كان
سكا الواجب صح

الجلاين

وعباداتهم الى غير ذلك الوقت ان الوضوء التام المشروع هو ان يغسل
كل الرجل فنبههم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ولو قيل ان العجلة دعا الى ذلك
قلنا هذا يؤول الى نسبة التشريع الى الصحابة وتواطؤ قوم منهم على ذلك
على ان متن الحديث لا يقتضي ان يكون عدم غسل الاعقاب للعجلة بل
ظاهره ان تقديم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول في الطريق الى ذلك
الماء كان على سبيل الاستعجال وخوف فقد الماء في ذلك الطريق عند تضيق
وقت العصر فعلى ما ذكرنا يجب ان يحمل ذلك على ان في اعقابهم كان
نجاسة لم يزيلوه وذلك لانهم كما مر لبيس هواء الحجاز وليس النعال العربية
كثيرا ما تنشق اعقابهم فيدا وتنها بالبول وهذا الاهمال منهم ليس بمستبعد
على تقدير القول بوجوب المسح لانها لم يكن محلا المسح الوضوء والمعتبر في صحة الوضوء
طهارة موضع العضو المختص به لا باقي الاعضاء وانما يشترط طهارة ساير الاعضاء
في الصلوة وهو ظاهر ومعنى الاسباغ منجه ايض على هذا التقدير لان القائلين
بالمسح يقولون باستحباب تقديم غسل الرجلين اذا احتاج اليه لتنظيف
او تبريد ولو نسيه تراخى به عن المسح والدلك باليد واما قوله صلعم ويل للاعقاب
من النار فقد بان وجهه الناصب ولقد بان من الدلايل المتفقة اوهن من بيت
العنكبوت واضعف من شبهات ملاحدة الموت واما ما ذكره الناصب من
ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر تقرر منهم
غسل الارجل له فدعوى باطلة الصحيح البغوي محيي سنة اهل السنة في معالم
التنزيل وامامهم فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير بان المسح مما ذهب اليه
عبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي وابوذر وعمار وانس بن مالك وايمة
اهل البيت عليهم السلام وانعقد عليه مذهب شيعتهم الامامية ومن الفقهاء
ابو العالية وعكرمة والشعبي وذهب ابن جرير الطبري من ايمة الشافعية و
ابو علي الجبائي واتباعهما الى التخيير وذهب الحسن البصري وداود من الظاهرية الى
انه يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر من ايمة الزيدية فظهر ان المعارض جمع كثير
من ايمة اهل البيت عليهم السلام واكابر الصحابة وعلماءهم وفقهاء التابعين
لا انه من الشيعة كما توهمه الناصب واما ما طلب فيه الانصاف من ان
الحق في طول الازمنة بقي مختفيا هكذا ففيه ان الحق في هذه المسئلة لم يكن مختفيا
عند القوم قط لما ذكرنا انهم كما رووا وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة
رووا وجوب المسح عن جماعة اخرى منهم لكن لما كان القول بوجوب الغسل
من بدع رئيس الجماعة الاولى اعني عمر فانه الذي دعا الناس الى غسل الرجلين
ومنع مسحا رجح الجمهور المعتقدين لخلافته وفضله على غيره قوله بوجوب الغسل

بافضلناه ان ما زعمه الناصب صح

٦١

على قول غيره بوجوب المسح كما رجحوا سايرما بلغة من التواريخ وغيره على السنة
المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم واما قوله ثم ان في ازمنة الخلفاء
هل كان المقر اله فمردود بان المقر عند الكل لم يكن شيئ من الغسل والمسح
بل كانوا مختلفين فيه كما مر فعند بعض الصحابة من الخلفاء وغيرهم وجوب
المسح وعند بعضهم الغسل واما قوله ولو كان المقر في الازمنة المسح لكان
يذهب اليه بعض علماء السنة كالشافعي اله ففيه ما قررنا من انه لم يتقرر في
الازمنة عند الكل شيئ من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب الشافعي
وامثاله من المتاخرين الى مذهب من وقع عليه هواءهم من طرفي الخلاف على الله
مخالفة الشيعة عند فقهاء اهل السنة اهم من اختيارهم للحق كما سيجئ بيانه فلهذا
لم يذهبوا الى وجوب المسح مع ان محمد بن جرير الطبري من مجتهدي الشافعية لما اطلع
على احوال السلف شد عن اصحابه وذهب الى التميز فافهم واما قوله ولقد سالت
علماء الشيعة في جبل العامر اله ففيه انه يحق لذلك الجبل جبل العامل باللام دون
الراء ومن هذا يعلم ان وصوله هناك وسواله عن علمائه فرية بلا مرية واما قوله فاتفقوا
انهم لا يصلون الفرائض بدون الغسل ففيه ان هذا لا يدل على اعترافهم
بعدم اقبال نفوسهم الى الصلوة بالمسح كما ذكره في السوال عنهم لان الغسل عندهم
مستحب لمن واظب على هذه المستحب صدق في قوله انه لا يصلي الصلوة بلا غسل
الرجل كما يشعر به ما نقله آخرا من اجمعهم بين المسح والغسل ولعلهم اتفقوا على
فضحكوا على لحيته بتلك العبارة المحتملة للامرين ثم الجمع كما يمكن ان يكون
للاحتياط والخروج عن الخلاف يمكن ان يكون لاستحباب الغسل بعد المسح
كما ذكرنا وان يكون للتقية فتامل ولقد علمت في سوالف الايام في هذه المسئلة
رسالة لطيفة سميتها نهاية الاقدام في وجوب المسح على الاقدام فليرجع اليها
من اراد الاحاطة باطراف الكلام **قال المص** رفع الله درجته التاسع ذهب
الامامية الى وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء وبه قال امير المؤمنين عليه السلام
وابن عباس وقتادة وابو عبيدة والشافعي واحمد بن حنبل واسحق وقال
ابو حنيفة انه غير واجب وبه قال مالك وقد خالفا في ذلك نص القران حيث عقب
بالغسل وجعل نهايته اليدين ثم عطف بالمسح وجعل نهايته اليدين ثم عطف
بالمسح وجعل نهايته الكعبين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم ففرض تقديم غسل الوجه فيفرض تقديم الباقي مرتبا لان تقديم
غسل الوجه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب ابو حنيفة الى عدم وجوب
الترتيب لان حرف الواو للجمع فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على

عملت ص

وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء

تقديم غسل الوجه حتى يوجب النص الترتيب في باقي الاعضاء والشافعي يستدل
في بيان النص بالسنة فلا يكون ابو حنيفة قايلا بخلاف النص لما علمت من
تطرق الاحتمال اليه والنص لا يكون كذلك وما ذكر من التعقيب بالغسل وذكر
النهاية في اليدين فلا دلالة على وجوب الترتيب مما اختلف فيه علماء الاعصار
كما علمت انتهى **واقول** ان مسئلة وجوب الترتيب مما اختلف
فيه علماء الاعصار وتعارك فيه انظار اولى الايدي والابصار فالامامية والشافعية
وجماعة من المتقدمين على الوجوب وابو حنيفة وجماعة على العدم قال فخر الدين الرازي
في تفسيره الآية المذكورة من سورة المائدة احتجوا من الجانبين بهذه الآية
في مسئلة اشتراط الترتيب اما من جانب ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان
الله تعالى امر بغسل هذه الاعضاء عند القيام الى الصلوة وغسل هذه الجملة شرط
لجواز الصلوة فيكون امرا بالمجموع حتى اذا وجد غسل البعض دون البعض لا يجوز ولو كان
كذلك لكان تقدير الآية كأنه تعالى قال فاغسلوا هذه الجملة عند القيام الى الصلوة
من غير ان راعى الترتيب فيها وايضا انه تعالى ذكر الاعضاء الاربعة وعطف بعضها
على البعض بحرف الواو والواو للجمع المطلق كما ذهب اليه ابو علي الفارسي ومن
تابعه ويؤيده قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقوله تعالى واسجدي واركعي وقوله تعالى
رب موسى وهرون وغيرها من الآيات وكذلك قول الناس جاءني زيد وعمرو
فانه اخبار عن مجيئهما مطلقا لا يفهم منه غيره واما من جانب الشافعي واتباعه فانهم
قالوا امر بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة وكان القيام شرطا لغسل الوجه
والاصل في الجزاء ان يكون متصلا بالشرط ولانه تعالى قدم غسل اليدين في الذكر
فوجب تقديمه في العمل قال تعالى فاستقم كما امرت وايضا ان الفاء في قوله تعالى
فاغسلوا للتعقيب فوجب ان يجب غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة
وايضا انه عطف بعض الاعضاء على البعض بحرف الواو والواو للترتيب
في الاصل ذكره تغلب وقد دل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعاير الله فانه
للترتيب فيه وقول الشافعي يوافق قول مالك في هذه المسئلة واما ترجيح احد
الجانبين على الآخر فالسيف لضاربه انتهى كلامه واقول نعم السيف لضاربه الهاشمي
العلوي الحسيني الزمخشري والترجيح لما وافق الطريق الرضي المرتضوي وذلك يظهر
بتحرير دلايل وجوب الترتيب على وجه يتضح منها بطلان دلايل القايل بالعدم
فنقول الدليل الاول راجع الى الثالث وسنحرره ان شاء الله تعالى واما الثاني فتوضيحه
ان بعض الاعضاء مقدم باللفظ في الآية الكريمة فكان والا على الترتيب بعموم
قوله تعالى فاستقم كما امرت وحقيقة الاستقامة انما يحصل بمراعات صورة الامر
ايضا فاستقم كما امرت واما الثالث فتوضيحه ان الظاهر من الآية هو العطف

على غسل الوجه بعد دخول الفاء حتى يكون الفاء داخلا على كل واحد من الاعضاء المذكورة
لا على المجموع لان الظاهر تقدم الربط على العطف فيقتضي وقوع كل من المعطوفات
عقيب شيء بلا مهلة وذا لا يصح بالنسبة الى القيام للصلوة فتعين ان يكون
لتعقيب كل من المعطوفات بالنسبة الى سابقه فيكون الشرطية من قبيل
اذا خرج الامير اى استاذنت خرجت فتقدير الآية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم واذا غسلتم وجوهكم فاغسلوا ايديكم وهكذا فهو من تعدد الجزءات المترتبة
وبعبارة اخرى ان المتبادر من العطف على ما ارتبط بغيره ان يكون العطف
متاخرا عن ربط المعطوف عليه بذلك الغير كقولك ان جاء زيد فاكرمه وجالس
وحادثه فيدل ظاهرا على تقديم غسل الوجه بناء على الفاء التعقيبية مع العطف المذكور
يدل على وجوب تعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة من غير فصل شيء
آخر بينهما الا ما اخرجه الدليل فيدل على عدم فصل غيره من اعمال الوضوء قطعا
وهو يستلزم تقديمه عليها فيثبت الترتيب في الجميع لان القول بتقديمه مع عدم
الترتيب خلاف الاجماع المركب ولقد ظهر بهذا ايضا فساد اول ما ذكره الرازي
من ادلة الحنفية فلا تغفل واما الرابع فتوضيحه ان اصل الواو للترتيب وان
غلب في الجمع وقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعاير الله مع قوله صلعم ابدا
بما بدا الله به يدل على ان المراعى في القران الكريم هو الاصل وورودها في اعمال الحج
لا يقتضي تخصيصه به لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول
وليعلم ان في الواو اقوالا ثلثة الاول انها للجمع من غير دلالة على ترتيب ولا معية
والثاني ان معناها الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه وبه قال الغزالي والثالث
انها للترتيب مطلقا واليه ذهب الفراء وجماعة من النحاة والفقهاء فما
ذكره صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية من اجماع اهل اللغة على ان الواو
لمطلق الجمع غير صحيح هذا ومن الادلة التي لم يذكرها الرازي ان سياق النظم تابعه
يدل على الترتيب وذلك لان الله ذكر الوجوه ووزنه فعول كروس وذكر الايدي
ووزنها افعل كارجل وادخل ممسوحا بين مغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا
ان الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الانسب بالبلاغة ان يقول وايديكم
وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال رايت زيدا وعمرا ودخلت الحمام ولا يقال رايت
زيدا ودخلت الحمام ورايت عمروا ولو قيل لكان هجنة في الكلام ومن احسن منه
قيلا واقول فيه نظر لانه ان ينتهض على الحنفية القائلين بوجوب غسل الرجلين
ولا يتمشى على القائلين بالمسح كالشيعة الامامية ولا على القائلين بالجمع
كما لا يخفى ان قيل ههنا حكمة اخرى غير اعتبار الترتيب قد اقتضت قطع النظير
عن النظير وهي ما مر من ان وجه تاخير الارجل المغسولة عن الراس الممسوح

التنبيه على وجوب الاقتصاد من صب الماء عليها قلنا قد مر بيان فساده
لكنه نذكره من ادلة وجوب الترتيب ايضا انه يمكن استفادته من الآية بمعونة
ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في الوضوء البياني لكونه بيانا للآية وان امكن استفادته
من تلك الرواية مع قطع النظر عن كونه بيانا للآية فان قوله بعد ذلك البيان
والوضوء مرتبا هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به يدل على وجوب الترتيب
وقال شارح الوقاية مجيبا عن هذا الدليل وقد سنح لي في جوابه حسن وهو انه
توضأ مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فهذا القول يرجع الى المرة
فحسب لا الى الاشياء الاخر لان هذا الوضوء لا يخلو اما ان يكون ابتداؤه من اليمين
او اليسار وايضا اما ان يكون على سبيل الموالات او عدمها فقوله هذا وضوء
الى آخره ان اريد به هذا الوضوء بجميع اوصافه لا يدل على فرضية الترتيب انتهى كلامه
واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان جعل هذا اشارة الى الوضوء بحسب
المرة فحسب خلاف الظ المتبادر بل هو تحكم محض فيكون مرجوحا بل
باطلا واما ثانيا فلان الشافعية قد ذكروا ذلك في كتبهم بعبارة اخرى
وهي انه روى انه صلعم توضأ مرتبا وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به
والظاهر ان مرادهم هو ان الراوي الذي علم باحواله صلعم عرف بقرينة المقام
ان لفظ هذا اشارة الى الوضوء المرتب ومما يؤيد ذلك انه روى عنه صلعم
لا يقبل الله صلوة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم
يمسح راسه ثم يغسل رجليه وانما لم يستدلوا بهذا الحديث ابتداء على وجوب
الترتيب لانه انما يتم حجة على الحنفية لو بلغ حد الشهرة والا لزم الزيادة على
الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وان جاز عند الشافعي
واما ثالثا فلانه يفهم من تقريره استبعاد وجود القائل بوجوب احد الطرفين
من الموالات وضدها وكذا الابتداء باليمين او ضدها مع ان مالكا
والشافعي في القديم والامامية قالوا بوجوب الموالات وتفردت الامامية
بالقول بوجوب الابتداء باليمين هذا واورد العلامة الدواني في رسالته
الموسومة بانموذج العلوم على هذا الجواب ايضا بقوله اقول يمكن ان يقال
لعله يتاتى في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب التيامن معلوم
من الروايات الصحيحة الشايعة حيث روى انه صلى الله عليه واله وسلم
كان يحب التيامن في طهوره وتنعله وساير احواله واقواله فان سياق
الاحاديث الدالة على انه صلعم كان يحب التيامن في طهوره الخ يدل على انه
ليس واجبا بل مستحبا كما لا يخفى واقول على قاعدة علم الخلاف هب
ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين

يلزم فرضية الموالات او عدمها او اليمين او ضده وان لم يرد بجميع اوصافه الخ

بحث المسح على الخفين

وبين الرجلين لكن وجوبهما ساقط بالاتفاق منا ومنكم فثبت المانع من
الوجوب في حقهما ونفي المقتضي فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع
المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عداهما من غير معارض انتهى
كلامه بعبارته وفيه كلام طويناه على غره امتحانا للافهام ولقد ظهر بما حررناه
وقررناه بطلان جميع ماذكره الناصب في هذا المقام سوى ما في كلامه من مناقضة
اول كلامه الآخره فان ظاهر قوله ودليله اي دليل الشافعي قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الخ انه يضاد ماذكره اخرا من ان الشافعي يستدل في
بيان الآية بالسنة فتامل وتدبر **قال المص** رفع الله درجته ذ
هبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على الخفين الا في حالة الضرورة وخالف
في ذلك الفقهاء الاربعة وجوزوه وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال
وارجلكم عطفا على الروس فاوجب الصاق المسح بالرجلين والماسح
على الخفين ليس ماسحا على الرجلين انتهى و **قال** الناصب
خفضه الله اقول يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر
وكذا عند ابي حنيفه للسنة المشهورة فيجوز بها الزيادة على الكتاب والسنة
المشهور ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما انه سئل علي ابن ابي طالب ع
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثه ايام
ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى البخاري ومسلم والنسائي
والترمذي عن المغيره بن شعبه انه غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غزوة
تبوك قال المغيره فتبرز رسول الله ص وذكر الحديث على ان قال ثم اهويت
لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرين فمسح عليهما وروى مسلم عن
ابي بكره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلثه ايام ولياليهن
وللمقيم يوما وليله اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح بهما وروى مسلم والنسائي
عن صفوان بن عسال قال كان رسول الله صلعم يامرنا اذا كنا سفرا ان ننزع
خفافنا ثلثه ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم
هذه السنن المشهورة فاين المخالفة للنص ثم نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح
على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة للنص فان قال السنة فقد اعترف
بان السنة يجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز مطلقا واذا
كانت السنة مجوزه للزيادة فلا يكون مخالفة للنص انتهى و **اقول**
بعد تسليم صحة ما جوزوه من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر
المشهور ان في اصل الاخبار المذكورة فضلا عن تواترها وشهرتها كلاما لان
ما رواه عن مسلم والنسائي كذب صريح ارتكبوه لنصرة مذهبهم ثم لم يرضوا

باصل الكذب

باصل الكذب حتى نسبوه الى علي بن [illegible] عليه السلام فانه مخالف لما
رواه عنه اهل بيته الطاهرين وذهب اليه الامامية من شيعتهم واهل البيت
ابصر بما في البيت فقد روي عنه ع انه قال ما ابالي امسح على الخفين او على ظهر
عير بالفلا والعير بكسر العين المهملة وسكون الياء ثم الراء الحمار الوحشي وروي عن
الصادق عليه السلام انه قال اذا رد الله سبحانه كل اهاب الى موضعه ذهبت
طهارة هولاء يعني الناصبة في جنوب الابل والبقر والغنم واغرب من ذلك
انهم انفسهم يروون عن عايشه انها قالت رجلاي بالمواسي احب الي
من امسح على الخفين ورواه عن ابي هريره مثل ما روي عن علي ع وكذا الكلام في
حديث مغيره فانه مردود بما سبق من فسقه وبما روي ان عمر جمع اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم وفيما بينهم علي ع فقال ما تقولون في المسح على الخفين
فقام المغيره بن شعبه وقال رايت رسول الله صلعم يمسح على الخفين فقال علي ع
اقبل المايدة او بعدها فقال لا ادري فقال علي ع سبق الكتاب الخفين انما نزلت
المايدة قبل ان يقبض اي النبي صلى الله عليه وسلم بشهرين او ثلثة ونظير هذا ما نقل
عن علي ع ايضا انه ناظر مع ابي سعيد البدري حين روى ذلك عن النبي صلعم
فقال علي ع اقبل نزول المايدة فسكت ابو سعيد ولو سلم صحة الروايات
فلا نسلم شهرتها عند جميع المسلمين وغاية الامر شهرتها عند جماعة اتخذوها مذهبا
وتداولوها بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج ومثل هذه الشهرة لا يصير
حجة على الخصم ولا موجبا لنسخ الآية والزيادة عليها كما لا يخفى واما ما ذكره
الناصب من انه نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة
وهذا مخالفة للنص الخ ففيه ان مدعى المص على ما صرح به ان ما افتى به الفقهاء الاربعة
من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب وما ذهب اليه
المص واصحابه من الامامية من جواز المسح على الخف لضرورة البرد والتقية ونحوهما
ماخوذ من نص الكتاب ايضا وهو قوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ونحوهما من الآيات وما ذهب اليه السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال
الضرورة ايضا مخالف لكلا النصين فظهر الفرق واما قوله فقد اعترف بان السنة
يجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز الزيادة على النص مطلقا
ففيه ما عرفت من عدم لزوم اعتراف المص بما ذكره وفيه استبعاد لا يعرف الا من
لا يفرق بين المطلق والمقيد بل بين الفرق والقدم بل هذا الاشكال ان يقول اذا
جوز النص الاستمتاع من الحايض بما يقرب من الفرج فلم لا يجوز مطلقا وهو
مما يضحك عنه الصبيان هذا مع ان ما يتشبث به من الاحاديث المخالفة لفتوى
اهل البيت عليهم السلام غير معتبر عند المص واصحابه فكيف يصح ان يحتج

علي المط ... قال المص رفع الله
عليهم بذلك وهل هذا الا في مرتبة ... [illegible] وجوب الاستنجا من البول والغايط وقال
درجته يا ذهبت الامامية الى وجوب الاستنجا من البول والغايط وقال
ابوحنيفة انه ليس بواجب وقد خالف المتواتر من الاخبار الدالة على ان النبي
صلى الله عليه وسلم فعله وداوم على فعله ولم ينقل عنه تركه البته ولا فعله ولا احد
انه صلعم من الصحابة صلى قبل ان يغسل مخرج حدث البول والغايط مع فعلهما انتهى
و قال الناصب خفضه الله اقول هذا من مفترياته فانه اوجب الاستنجاء
من كل خارج من احد السبيلين فهو موافق للشافعي ولا خلاف بينهما في هذا انتهى
و اقول بل انكار ذلك فرية تقصد بها اصلاح مفسدة ابي حنيفة ع
ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال مولف الهدايه في فقه الحنيفة الاستنجاء
سنة لان النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه وذكر محمد بن احمد الطاهري
البناكتي الحنفي في كتابه المسمى بمختار الفتاوى ما هو صريح فيما نقله المص حيث قال
الفصل العاشر في الاستنجاء وما يتعلق به الاستنجاء في اللغة هو طلب النجاء
من النجاسة وفي الشرع عبارة عن ازالة النجاسة عن عضو مخصوص بالماء و
التراب او ما يقوم مقامه وهو سنة عندنا وعند الشافعي فرض بناء على ان
النجاسة القليلة عفو عندنا وعنده ليس بعفو انتهى قال المص رفع
الله درجته ح ذهبت الامامية الى ان النوم ناقض للوضوء مطلقا وقال
الشافعي اذا نام مضطجعا او مستلقيا او مستندا انتقض الوضوء وقال مالك
والاوزاعي واحمد واسحق انه ان كثر نقض الوضوء وان قل لم ينقض فقال ابوحنيفه
لا وضوء من النوم الا من نام مضطجعا او متوركا فاما من نام قايما او راكعا او
ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلوة او غيرها فلا وضوء عليه وقد خالفوا
في ذلك نص الكتاب حيث قال اذا قمتم الى الصلوة قال المفسرون من حدث
النوم واطلقوا انتهى و قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب
الشافعي ان من ناقضات الوضوء النوم وان قل وفي الصلوة لا بالذرار
ولا بالنعاس ولا بالنوم محتبيا او متربعا ممكنا فيهما مقعده في الارض مستويا
وان استند بحيث لو ازيل لسقط والدليل على ان النوم قاعدا لا ينقض
الوضوء ما روى مسلم في صحيحه عن انس ابن مالك انه قال كان اصحاب رسول
الله صلعم ينتظرون العشاء فينامون حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون ولا
يتوضأون وروى مسلم والترمذي في صحيحهما عن ابن عباس رضه عن النبي صلعم
انه قال ان الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله
هذه السنة المشهورة ومذهب ابي حنيفه ان من ناقضات الوضوء النوم
مضطجعا او متكيا او مستندا الى ما لو ازيل لسقط ولا ينقض الوضوء نوم

الاستنجاء

النوم ينقض الوضوء

غير ما ذكر وهو النوم قايما او قاعدا ... او ساجدا الا ان كل هذا في مقابل الرقود
والسنة المشهورة قد دلت على ان ما سوى الرقود غير ناقض فما ذكر من لزوم
مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما قرّر انفا انتهى و اقول قدرت
الاشارة الى ان المص بنى في هذا الكتاب على الزام الخصم بما اتفق الفريقان من
المسلمين على حجته من الايات والاحاديث وغرضه ان يبين ان للامامية
على اثبات مطالبهم ونفي مطالب مخالفيهم ادلة قوية متفق عليها بين اهل
الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم في المقامين وليس غرضه ان ما افتى
به مخالفوهم من فقهاء اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم وقياسهم واستحسانهم
حتى يتوجه الجواب بذكر ما تفردوا بروايته من الاحاديث الدالة على ذلك
فما يذكره الناصب من الاحاديث المروية من طريق الجمهور المخالفة لفتوى اهل
البيت عليهم السلام لا يصلح للاحتجاج بها على المص واصحابه من الامامية
فكيف يصح ان يبقى في مقابله ان النص والدليل ما رواه مسلم والبخاري
واضرابهم مع ما مرّ من اعتقاد المص واصحابه ان هولاء المحدثين من اهل السنة
قد ضمنوا كتبهم موضوعات عهد الفراعنة من بني اميه وغيرهم اما عمدا
لنصرة مذهبهم واما لعدم قدرتهم على التقصي عن مضيق الاشتباه والالتباس
ويرشدك الى ما ذكرنا ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اصحاب الحديث في هذه
المسئلة من كتاب المحلى بعد اختيار ما ذهب اليه الامامية وتحقيق
الاحاديث الواردة ورد بعض الاقوال حيث قال واما قول ابي حنيفه و
الشافعي ومالك واحمد فلا متعلق لمن ذهب الى شيء منها لا بقران
ولا سنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابة ولا بقول صح عن احد من الصحابة
ولا بقياس ولا باحتياط وهي اقوال مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم
ان يدعي عملا الا كان لخصومه ان يدعي لنفسه مثل ذلك وقد لاح ان كل
ما شغبوا به من افعال الصحابة فانما هو ايهام مفتضح لانه ليس في شيء
من الروايات انهم ناموا على الحال التي يسقط الوضوء عمن نام كذلك دون
الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك فسقطت الاقوال كلها الا قولنا
والحمد لله رب العالمين انتهى واما قوله فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع
المفسرين باطل على ما مرّ انفا ففيه ان ما مرّ منه انفا ليس سوى ذكره الاحاديث
الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب اليه هولاء الفقهاء فلم يقل
المص ان الفقهاء المذكورين خالفوا مطلق النص الشامل للقران والحديث
بل قال خالفوا نص القران على ما اجمع عليه المفسرون وكونهم موافقين
لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين لنص القرآن ايضا حتى يلزم بطلان

غسل بعد الانزال

ماذكره المص قال المص ذهبت الامامية الى ان
الرجل اذا انزل بعد الغسل وجب عليه الغسل سواء كان قبل البول او بعده
وقال مالك لا غسل عليه وقال ابو حنيفة كان قبل البول اوبعده وقال مالك
لا غسل عليه فعليه الغسل وان كان بعده فلا غسل عليه وقد خالفا في
ذلك نص القران حيث قال وان كنتم جنبا فاطهروا وخالفا المتواتر قوله عم
انما الماء من الماء انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان الانزال بعد الغسل يوجب الغسل بقوله صلى انما الماء من الماء ولا فرق
بين ان يكون الماء قبل الغسل او بعده وعند ابي حنيفة ان غسل قبل ان
يبول ثم خرج بقية المني لا يجب غسل ثاني لان المني اذا اختلط بالبول صار
من البول فاذا خرج فهو في حكم البول فلا يجب الغسل عنه بخلاف انه لو بال
ثم خرج فانه يدل على بقاء المني غير مختلط بالبول ليأخذ حكمه وعند محمد وابي يوسف
انه يجب غسل ثان سواء خرج قبل البول او بعده ولو صح ما نقل عن المالك
فربما يكون بعدم الاعتداد بالمني بعد الغسل لا انه يقول بعدم وجوب الغسل
عند الماء فلا يكون قولهما مخالفا للكتاب لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد
الغسل يوجب الجنابة فهم يمنعون الجنابة لا انهم يسلمون الجنابة
ويقولون بعدم وجوب الغسل حتى يلزم مخالفة النص وهكذا الجواب من
الحديث انتهى و اقول ماذكره في الاعتذار عن قباحة فتوى ابي حنيفة
من ان المني اذا خرج مختلطا بالبول صار عنده من البول فاذا خرج فهو في
حكم البول يتوجه عليه انا ننقل الكلام والملام الى هذا العذر الذي هو اشد
من الذنب قال فان من قال من عند نفسه بذلك قوله وبوله سواء واي
دليل دل على ان اختلاط البول بالمني يوجب صيرورة المني بولا ولو صح
ذلك لزم ان لا يجب الغسل على المرأة اذا وافق نزول بولها انزالها
من موضعيهما واختلطا عند الخروج ولم يقل بذلك احد ويلزم انه اذا اختلط
المني او البول بقدح من ماء صار ماء مع ان الظاهر انه لو كلف ابو حنيفة بشرب
من ذلك لا يتفوه عنه ويلزم ايضا انه لو اختلط الحشيش المسكر بسكر يصير
سكرا لا مسكرا الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة المتحدة في الطريق على
ان ما يفهم من كلامه من اختلاط ما خرج من بقية المني بالبول قبل البول
مما لا محصل له ضرورة ان هذا انما يتصور اذا كان ورود تلك البقية على المثانة
وليس كذلك كما لا يخفى سيما في المرأة فان مخرجي بولها ومنيها متباعد
ان غير متلاصقين كما صرحوا به وكذا الاعتداد بعدم اعتداد مالك بالمني بعد
الغسل لانه ان كان عدم اعتداده بذلك لما سبق من الاختلاط فقد مر

لا تمتنع م

ن

٤٢٨

ن ده وان كان بغيره فليبين حتى ... وفساده هذا خلاف القران والسنن
الثابتة والقياس اما خلافهم للقياس فان الغايط والبول والريح موجبة
للوضوء ولا يختلفون في انها كيف ما خرج فالغسل فيه فكان الواجب ان
يكون المني كذلك فلا بالقران اخذوا ولا بالسنن عملوا ولا بالقياس طردوا
انتهى واما قوله لانهم لم يسلمون ان الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة الخ
فهو منع راجع الى طلب الدليل على ان المني الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة
الدالة وقد تم الدليل على ذلك من القران والحديث وشهادة العرف
فلا وجه للمنع المذكور ولو فرض صحة هذا المنع فمن البين ان مجرد منع دعوى
الخصم وقيام احتمال خلافها لا يكفي في اثبات شرعه ذلك الاحتمال والحكم
بمضمونه فيبقى ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك في هذه المسئلة حكما بغير دليل
كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى انه اذا انزل
المني من غير شهوة وجب عليه الغسل وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف
في ذلك عموم الكتاب والسنة وقد تقدم انتهى و قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من موجبات الغسل خروج المني من
المعتاد او غيره وخواص المني عنده رايحة الطلع والعجين رطبا وبياض البيض
يابسا والتدفق بدفعات والتلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقيب خروجه
ولا يشترط اجتماع الكل عنده بل واحدة يكفي ومذهب ابي حنيفة ان من
موجبات الغسل انزال مني ذي دفق وشهوة عند الانفصال حتى لو انزل
بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف في بيان حقيقة المني فعند ابي حنيفة
الشهوة من خواص لا يتحقق وجود المني بدونها وكلاهما متفقان ان خروج
المني يوجب الغسل والخلاف في حقيقة المني فاين مخالفة النص انتهى
و اقول ما ذهب اليه ابو حنيفة في حقيقة المني باطل لا حقيقة لظهور
ان حقيقة المني هو الماء الذي يكون منه نوع الولد والشهوة من عوارضه التي
ربما ينفك عنه لضعف ومرض فلا وجه لبناء الحكم المذكور على ما ذكره وايضا
كيف يحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة على ذلك مع انه قد نقل عنه ابن حزم انه
قال من خرج منه المني لعلة او جرب على التيه فخرج منه المني فعليه الوضوء ولا غسل
عليه انتهى فان هذه العبارة صريحة في انه لا ينفي حقيقة المني عما يكون بغير شهوة
ثم قال ابن حزم موافقا للمص ان ما ذهب اليه ابو حنيفة خلاف للقران
والسنن الثابتة والقياس ما نقل عن احد من السلف الا عن سعيد بن
جبير وحده فانه ذكر عنه انه قال لا غسل الا من شهوة انتهى قال المص
رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه لا عبرة بوضوء الكافر ولا غسله

وقال ابن حزم رد اعليها العضو ... ذكر الآية والسنن الواردة في ذلك ان ...

وجب عليه الغسل لانزال المني من غير شهوة

نعم عند الشافعي هي من علامات المني وله علامات غيره يحصل المني بها من غير الشهوة

لا عبرة بوضوء الكافر وبالغسل

حالة الكفر وقال ابو حنيفة انهما معتبر ... بذلك نص الكتاب و
السنة حيث قال الله تعـ وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو
لا يتحقق في حق الكافر وقال عم انما الاعمال بالنيات وهي لا يتحقق في طرف الكافر
انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول شرط صحة العبادات و
اجرائها كلها الاسلام واما وضوء الكافر وغسله فلا عبرة به من حيث
العبادة وقد يومر الكافر بالغسل لا العبادة بل لتوقف تعبد الغير به كغسل
كافرة لمسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول في الاسلام فانه يتوقف عليه
عبادة مسلم وهو عين ذلك الكافر بعد اسلامه ولو قال ابو حنيفه باعتبار
غسل الكافر يكون بهذا الوجه التعبد والاجزاء فلا مخالفه للنص انتهى
و اقول ان ما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفة نفخ في غير ضرام لان ابا حنيفة
صرح بما نسبه المصـ من كلامه على ما نص عليه صاحب الوقاية وشارحه فقالا
وجاز وضوء اي وضوء الكافر بلا نية حتى ان توضا بلا نية فاسلم
جاز صلوته بهذا الوضوء خلافا للشافعي انتهى وقال شارح صاحب الينابيع
وشارحه الانصار الشافعي فرايض الوضوء ستة الاول فيه النية
المسلم المميز الى ان قال فلا يصح وضوء كافر خلافا له اي اذا كان فرض
الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصليا كان او مرتدا لانه عبادة
مفتقرة الى النية وهي لا يصح من الكافر فلو توضا او اغتسل او تيمم ثم
اسلم او رجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافا لابي حنيفة فانه يقول يصح
وضوء الكافر الاصلي والمرتد واذا اسلم ورجع الى الاسلام جاز ان يصلي
به انتهى قال المصـ رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى ان التيمم
انما يصح بالتراب ولا يجوز بالمعادن ولا بالكحل والملح والثلج وقال
ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك وخالف في ذلك القران حيث
قال فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد للتراب الصاعد على وجه الارض انتهى
و قال الناصب خفضه الله اقول ان مذهب الشافعي ان شرط
المتيمم به ان يكون ترابا طاهرا يابسا ذا غبار ولا يجوز بالنورة وساير
المعادن لان اصل الصعيد هو التراب ومذهب ابو حنيفة ان المتيمم به
كل طاهر من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر كذا عند محمد وعند
ابي يوسف لا يجوز الا بالتراب والرمل لان الصعيد يشمل كل ما يكون من
جنس الارض لان اصل الصعيد وهو الارض والنورة وساير المعادن
من جنس الارض فالنزاع في تفسير الصعيد فلا مخالفة للنص انتهى و اقول
حيث اعترف الناصب بان الصعيد هو الارض ثبت مخالفة النص في

اطلاق

التيمم بالتراب

اطلاق الصعيد على امثال النورة ... لانا نقول ماذا تريد من كون النورة و
الزرنيخ وساير المعادن من جنس الارض ان اراد صدق اسم جنس الارض
اي الجسم المطلق عليها على ان يكون اضافة الجنس الى الارض في كلامه لامية
فهو مسلم لكن يستلزم ان يكون الاشجار والاثمار وساير الماكولات
والحيوانات ايضا ارضا وفساده ظاهر وان اراد صدق اسم جنس هو الارض عليها
على ان يكون الاضافة بيانية فهو ممنوع لان الكحل والزرنيخ والنورة مثلا
لا يسمى ارضا كما لا يسمى ساير المعادن كالذهب والفضة والحديد ارضا
الا يرى انه لا يقول من عنده شيء من الكحل او الزرنيخ عندي قطعة من الارض
نعلم انه لا يطلق عليه اسم الارض فلا يصح ارادتها من الصعيد المذكور
في الاية فيكون ارادتها مخالفة لما هو مدلول النص كما لا يخفى قال المصـ
رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى انه اذا اخل بشيء مما يجب مسحه
في التيمم بطل تيممه عمدا كان او سهوا وقال ابو حنيفة ان ترك اقل من الدرهم
لم يجب بشيء وخالف في ذلك الكتاب حيث قال فامسحوا بوجوهكم
وايديكم منه انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول هذا افتراء على
ابي حنيفة فان شارح الوقايه صرح بان الفتوى على انه يشترط الاستيعاب
حتى لو بقي شيء قليل لا يجزيه انتهى و اقول يتوجه عليه ان ما صرح
به شارح الوقايه ما يدفع الطعن عن ابي حنيفة لان مراد شارح الوقاية بتلك
العبارة ان ما تقرر من الفتوى في ذلك بين المتاخرين منهم هو هذا لا ينافي
ان يكون ابو حنيفة قايلا بخلاف ذلك فان من تتبع فقه الحنفية
يعلم انهم ربما يعدلون عما افتى به ابو حنيفة لعجزهم عن نصرته الى ما افتى به
ابو يوسف او محمد بن الحنبل او هما جميعا وقد ينعكس لعجزهم عن نصرتهما نعم لو انكر
هذا الناصب الذي اوقع نفسه عن نصب الذب عن ابي حنيفة لكان نافعا له
وليس فليس بل قال الفاضل الاسفرايني في حاشيته لشرح الوقاية ان ما في
المحيط من فقه الحنفية يدل على انه جعل الفتوى على عدم الاستيعاب حيث
ذكر فيه انه قال شمس الايمة الحلوائي انه ينبغي ان يحافظ لكثرة البلوى على
رواية الحسن انه يكفي مسح اكثر الذراعين انتهى قال المصـ رفع الله
درجته يح ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب وقال ابو حنيفة
انه لا يجب وقد خالف في ذلك نص الكتاب حيث قال الله تعـ اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا ثم قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا فشرط فيه عدم
وجدان الماء وانما يصح مع الطلب والفقد انتهى و قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الذي يريد التيمم ان يتيقن ان لا ماء

طلب الماء واجب

هناك تيمم بلا طلب وان جوز تجويز[...]بعيدا وجب الطلب لان الطلب
انما يكون للمتردد في الحصول فاذا جزم بالفقدان فالطلب عبث وصدق على
المتيقن بعدم الماء انه لم يجد الماء فله التيمم ولا يتوقف تحقق الفقدان على الطلب
لامكان تحققه عنده بلا طلب ومذهب ابى حنيفة انه لا يجب عليه الطلب
من الرفيق هكذا في الهداية وفي المبسوط انه ان لم يطلب منه وصلى لم يجز لان
الماء مبذول عادة فالمفتى به عند ابى حنيفة وجوب الطلب واما جواز عدم
الطلب فانه عنده في حكم المفقود لانه مال الغير فلا مخالفة للنص لانه صادق عليه
انه غير واجد للماء انتهى و **اقول** ان ما جعله المص ههنا مقابلا مخالفا
لمذهب الامامية بقوله وقال ابو حنيفة انه لا يجب سالبة كلية والا لما ورد
على القايل به اعتراض اصلا ونقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية
ثم اراد المص بقوله ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب على المتيمم انه
يجب عليه ذلك في الجملة فلا يتوجه عليه ما يلمح اليه كلام الناصب في تقرير
مذهب الشافعي من الايراد على المص بان قوله طلب الماء واجب لا يصح على
اطلاقه على تقدير تيقن العدم لا يجب الطلب على ان قول الناصب ان
الطلب انما يكون للمتردد في الحصول يدفع هذا الايراد ايضا ان اراده
فافهم واما ما ذكره في تحريف مذهب ابو حنيفة واصلاحه بان المفتى به
عنده وجوب الطلب فمردود بان القول بان المفتى به عند ابى حنيفة كذا
مما لا محصل له عندهم وانما يقر ذلك لما يقر بين المجتهدين في مذهبه
على ان ما نقله عن الهداية من ان مذهب ابى حنيفة انه لا يجب عليه الطلب
من الرفيق يابى عن ذلك اباء بينا كما لا يخفى وايضا الكلام في ان ابا حنيفة
لا يوجب طلب الماء مطلقا كما ذكرناه وصرح به صاحب الينابيع ايضا
وما نقله هذا المصلح المفسد من الهداية والمبسوط ناظرا الى جزئي خاص من ذلك
فغاية ما يلزم من كلام المبسوط ان يكون المفتى به في ذلك الجزئي وجوب
الطلب لا في غيره من الجزئيات فيبقى ايراد المص قدس سره على الباقي
كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى
ان التيمم اذا حيل بينه وبين الماء بان يكون في بر ولا آلة معه او حيل بينه
فانه يصلي بالتيمم ولا اعادة عليه وقال الشافعي يعيد وهو احدى الروايتين
عن ابى حنيفة والاخرى انه يصبر ولا يتيمم ولا يصلي وقد خالفا في ذلك نص القران
حيث قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا واذا فعل المامور به خرج عن العهدة
انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا صلى
المسافر بالتيمم لعدم الماء او لفقد الدلو والرشاء او بغيرهما من الاسباب

اولم يجد الماء وصلى بالتيمم ولا اعادة عليه

المجوزة

المجوزة لم يقض الا لشدة البرد والى المقيم الا لمرض فقد فرق الشافعي
ههنا بين المسافر والمقيم لان فقد الماء هو الغالب عند المسافر ووجوده غالب عند
المقيم فالمسافر اذا حيل بينه وبين الماء والغالب على حاله الفقدان فكانت
غير واجد لا يجب عليه القضاء بخلاف المقيم فان الغالب على حاله الوجود
فالحيلولة بينه وبين الماء لم يصير في حكم غير الواجد فيجب عليه القضاء فالنزاع
في ان المقيم هل يق له انه واجد في صورة الحيلولة فيجب عليه القضاء او غير واجد
فان مخالفة النص ومخالفة النص ان يق غير الواجد يجب عليه القضاء واين هذا
من ذاك وهذا الرجل لا يفهم معنى مخالفة النص انتهى و **اقول** لا اخفاء
في ان الآية عامة شاملة للمسافر والمقيم فالفرق بينهما في ذلك كما نسبه الناصب
الى الشافعي مخالف الآية فيكون فاسدا وافسد منه القول بان الغالب على
حال المسافر الفقدان فكانه غير واجد للماء وان الغالب في المقيم عكسه وذلك
لان الغرض وقوع الحيلولة بين المكلف والماء ومن الظاهر ان ما ذكره من غلبة
وجدان الماء للمقيم لا يمنع ان يق في حقه في صورة الحيلولة وعدم وجدان الماء
انه غير واجد للماء تامل تجد ثم ايراد قوله فكانه الدال على التشكيك في تقرير الحكم
الشرعي دليل على انه وهل هذا الا مثل ان يق ان فلانا لذاته نسبه وفقره
وصعلكته كانه ليس بمكلف فلا يجب عليه ما وجب على ساير المكلف
واما ما ذكره في انكار لزوم مخالفة النص بقوله ومخالفة النص ان يق غير الواجد
يجب عليه القضاء الخ ففيه ان مآل قولهم الى ذلك فان المفروض الحيلولة
وعدم وجدان الماء فاذا قال الشافعي في هذه الصورة انه يعيد كان معناه
ان غير الواجد يجب عليه القضاء فتامل **قال المص** رفع الله درجته
ك ذهبت الامامية الى ان عادم الماء والتراب اذا وجد ثوبا او لبدا
مع وعليهما تراب نفضه وتيمم به ولو لم يجد الا للوحل وضعه على يديه ثم فركه
وتيمم به وقال ابو حنيفة تحرم عليه الصلوة وقد خالف القران حيث قال فان
لم تجدوا ماء فتيمموا وهذا واجد للصعيد انتهى و **قال** الناصب خفضه
الله اقول قد ذكرنا ان مراد الشافعي من التراب هو الكون بابا ذا غبار
فالثوب واللبد اذا كان فيهما التراب بحيث لو ضرب يده عليهما ارتفع الغبار
وتحقق نقل التراب جاز التيمم والا فلا فالوحل اذا لم يرتفع منه الغبار لا يصح
التيمم به لانه تع قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فلا بد ان يكون
من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي ارتفع منه الغبار فصاحب
الوحل وضارب اليد بالثوب الذي لا يرتفع منه غبار لا يصح في حقه انه
واجد للصعيد الذي امر الله التيمم به والمسح منه كما يق مسحت من الدهن

اذا عادم الماء والتراب او وجد ثوبا وغيرها او وحل

فلا بد ان يكون شيء من الممسوح ... الماسح فاين مخالفة النص انتهى
و اقول ان فرض المسئلة كما قرره المص امكان وضع الوحل على اليد
وفركه ليصير يابسا ولاريب ان في ان هذه الصورة نقل شيء من الممسوح
الى الماسح فالعدول عن ذلك يستلزم مخالفة النص كما قاله المص قدس سره
ويبقى ما تكلفه الناصب من التطويل لغوا لاطايل تحته قال المص رفع
الله درجته كما ذهبت الامامية الى ان الكلب نجس العين والسؤر واللعاب
منه وقال مالك الجميع طاهر وخالف في ذلك السنة المتواترة حتى انه عليه
الصلوة والسلام امتنع من دخول بيت فيه كلب انتهى و قال الناصب
خفضه الله اقول روى البخاري في صحيحه ان الكلاب في زمن رسول الله صلعم
كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل مالك على طهارة الكلب بهذا
لانه لو كان نجسا لكان تمنع من دخول المسجد فلا يخالف السنة المتواترة
انتهى و اقول يتوجه عليه اولا ان رواية البخاري بعد تسليم لا يدل
على طهارة الكلب وانما يدل عليها لو ثبت اقبال الكلاب وادبارها طبة
في المسجد اي المسجد رطبا لظهور ان نجس العين اذا كان يابسا لا يسري
نجاسته الى غيره الا اذا كان العين او الغير رطبا ولا اشعار في الحديث الى شيء
من ذلك كما لا يخفى وثانيا انه لما سلم ان السنة التي دلت على نجاسة
الكلب متواترة فاستدلال مالك على خلاف مقتضى تلك السنة
المتواترة بسنة اخرى غير متواترة لا يدفع سوء مخالفة للسنة المتواترة بل الذي
يدفع ذلك منع كون تلك السنة متواترة بل الذي يدفع ذلك منع
كونها والظاهر انه لم يكن للناصب مجال منعه فتامل قال المص رفع
الله درجته كما ذهبت الامامية الى ان الماء الكثير لا ينجس الا بالتغير وعنوا
بالكثير ما بلغ كرا وهو الف ومايتا رطل بالعراقي و قال ابو حنيفة حد الكثير
لا ينجس الا بالتغير ما لا يتحرك احد طرفيه بحركة الطرف الاخر و قد خالف
في ذلك مقتضى الشرع وهو كون الاحكام منوطة بامور مضبوطة معروفة متعارفة
والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام في الطهارة والنجاسة
اليها لعدم انضباطها ويلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ معرفة ما ينجس مما لم ينجس
غير ممكن بالنظر الى الحركة المختلفة ويلزم على ذلك ان يكون الماء الواحد ينجس
لا تقبل التنجيس باختلاف وصفه وهو معلوم البطلان انتهى و قال
الناصب خفضه الله اقول حد الكثير عند الشافعي ان يبلغ الماء قلتين وهما
خمسماية رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة الكثير اذا كان عشرة اذرع
في عشرة اذرع ولا ينحسر ارضه بالغرف فحكمه حكم الماء الجاري هذا هو المذهب

الكلب نجس العين

بيان الماء الكثير

وهذا منضبط

وهذا منضبط معلوم لا شك ... احد طرفيه بحركة الاخر فهو ليس
من مذهبه لكن ذكره بعض اصحابه حيث اعترض عليه بان التقدير بعشر في عشر
لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسئلة ان الغدير العظيم الذي
لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر اذا وقعت النجاسة في احد جوانبه
جاز الوضوء في الجانب الاخر ثم قدر هذا العشر في عشر وانما قدر به بناء على قوله
عليه الصلوة والسلام من حفر بيرا فله حولها اربعون ذراعا فيكون له حريمها
من كل جانب عشرة فهذا اصل العشرة ثم ما ذكر من عدم تعين الحركة فلان يعينها
بالمعتاد في الوضوء واخذ الماء انتهى و اقول يتوجه عليه اولا ان قوله
اصل المسئلة ان الغدير الخ يدل دلالة ظاهرة على ان هذا اصل ما افتى به ابو حنيفة
في هذه المسئلة لا التقدير بعشر في عشر ويؤيده قوله ثم قدر بعشر في عشر الخ فانه مشعر
بان التقدير بهذا قد حدث بعد مدة عن بعض المجتهدين في مذهب ابي حنيفة
وقد صرح بذلك صاحب النهاية في شرح الهداية حيث قال ان التقدير بهذا
قد حدث بعد مدة بعشر في عشر وثمان في ثمان واثني عشر في اثني عشر
وترجيح الاول اخذا من حريم البير غير منقول عن الائمة الثلث انتهى وقد صرح
في موضع اخر من هذا المقام بان التقدير بعشر في عشر مما اعتبره سليمان الجوزجاني
وان كنت في ريب من ذلك فعليك بالنهاية والكفاية والعناية من شروح
الهداية وثانيا ان ما ذكره في تصحيح تقديرهم بعشر في عشر من بنائهم ذلك
بقوله صلعم من حفر بيرا فله حولها اربعون ذراعا فمهدوم لا اساس له اما اولا
فلان الحديث المذكور لو صح انما اريد منه التوسعة في مكان اجتماع المجتمعين حول
البير لاخذ الماء منها لا ما فهمه الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية من انه اذا اراد
اخر ان يحفر في حريمها بيرا يمنع منه لانه يجذب الماء اليها وينقص الماء في البير
الاول وان اراد ان يحفر بالوعة يمنع ايضا لسراية النجاسة الى البير الاول وتنجس
مائها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر في عشر انتهى ويؤيد ارادة ما ذكرناه ما
ذكره صاحب الصحاح في معنى الحريم حيث قال حريم البير وغيرها ما حولها من مرافقها
وحقوقها انتهى وح لا يتم استدلالهم بالحديث كما لا يخفى والايضا ينقص الماء في البير
الاولى اذا حفر الثانية على شمالي الاولى بناء على ما تقرر في الحكمة ودل عليه الاحاديث
ايضا من ان مجاري العيون من جهة الشمال والا فلا وايضا انما يعقل منع حفر بير
البالوعة اذا كان قراره اعلى من بير الماء او مساويا له اما اذا كان بير الماء
اعلى قرارا فلا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع ولهذا قال في التتارخانية وغيرها
من كتب الحنفية انه اذا كان بين البير والبالوعة ذراع واحدة ولا يوجد اثر البالوعة
في البير فما وراءه طاهر واما ثانيا فلانه مدفوع بما ذكره شارح الوقاية فيما بعد

من ان الاصح هو ان الحريم اربعون ذراعا [...] جانب واما ثالثا فلان قوام
الارض اضعاف قوام الماء فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى
واما رابعا فلانه لو سلم ما فهمه من قوله عم فانما يدل على طهارة ما زاد على العشرة
لان مفاده ان العشرة حرم البير فيمنع الغير عن التصرف فيه وهذا يقتضي ان يكون
الداخل في العشرة قابلا للتنجيس الا ان يق ان الحنيفة توسعوا في ذلك وفيه
ما فيه واما خامسا فلانا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة جمع كثير من الحنفية ان
مناط الحكم بالتطهير وعدمه هو مبلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان
والمكان فلا مدخل لخصوصية شكل العشر في العشر والا لغيره من الثلث والخمس و
المسدس في الحكم بطهورية الماء وعدمه على ان التقدير بعشر في عشر ليس بمتفق
عليه بينهم ايض وانما هو مما احدثه ابو سليمان الجوزجاني كما مر وتبعه فيه بعض
متاخري الحنفية كما ذكره صاحب الكفاية واما غيرهم من المتقدمين والمتاخرين
فقد نقل القهستاني في شرح مختصر الوقاية انهم يجربوا اخرابها فقيل خمسة
عشر في خمسة عشر وقيل اثنا عشر في اثنا عشر وقيل ثماني في ثماني ومثله
عن محمد كذا في شرح الطحاوي ومثله عن ابي يوسف وقيل سبعا في سبع كما
في الزاهدي ومثله عن محمد كما في النظم انتهى ثم اختلفوا في الذراع مما يطول
ذكره فمن اين جاء الترجيح للقول بالعشر في العشر مع ما فيه من الاخلال و
الاختلال حتى جعلوه مذهبا مقررا فيما بينهم كما ذكره الناصب آخرا بقوله ثم
ما ذكر من عدم تعيين الحركة فله ان يعينها بالمعتاد في الوضوء واخذ الماء مدخول
بان تكلفه لهذا التعيين لاصلاح فتوى ابي حنيفة بعد وفاته بسبعمائة سنة
من قبيل ما قيل في النظم الفارسي شعر نوشدارو كه پس از مرگ
بسهراب دهند. فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال المص رفع
الله درجته ذهبت الامامية الى امتناع التحري في الانائين اذا كان احدهما
نجسا واشتبه بصاحبه بل اوجبوا اجتنابهما معا وكذا في الثوبين اذا كان
احدهما نجسا واشتبه بل يصلي في كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد
الطاهر من الاواني اكثر اولا وقال ابو حنيفة بجواز التحري في الثوبين مطلقا وفي الاواني
اذا كان عدد الطاهر اكثر وجوزه الشافعي التحري في الاواني مطلقا وفي الثياب
وخالفا المعقول في ذلك لان العقل قاض بامتناع ترجيح احد المتساويين
لغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة تبتني اكثر القواعد
الاسلامية والتحري ترجيح احد المتساويين من غير مرجح فيكون باطلا ومن
العجب ان الشافعية اطبقوا الا من شذ على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين
لو كان معه وبين التحري في الاناء الطاهر والمضاف في الانائين المشتبهين

التحري في الانائين

في الا

[...]فعي جوز التحري بين الاناء الطاهر [...] ولم يوجبوا استعمال المتيقن
والمضاف ولم يوجب استعمال [...] علمه بانه و قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس او ثوب طاهر
بثوب نجس لم يجز اخذ احد المشتبهين واستعماله الا بالاجتهاد ويشترط في الاجتهاد
ان يكون الاصل فيه على الاباحة كالاواني والثياب وايض يشترط في الاجتهاد
وان يتايد بالاستصحاب مطلقا او للطهارة فلو اشتبه ماء بول او ماء ورد
لم يجتهد ويتيمم وفي الماء وماء الورد يتوضأ بكل مرة ويشترط ايض ان يظهر علامة تغلب
على الظن طهارته او نجاسته مثلا كنقصان الماء او حركته او ابتلال طرف الاناء
او قرب اثر قدم الكلب فان لم يظهر اراقهما او احدهما في الاخر وتيمم وهذا مذهب
الشافعي وما ذكر انه يلزمه مخالفة المعقول فغير معقول لان ترجيح احد الطرفين او
الثوبين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور العلامات الحاصلة من الاجتهاد وهو
المرجح واما تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فمما ينبغي ان يضحك
عليه بان التحري ترجيحا هو الاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود والمجتهد ما لم يترجح
عنده الحكم لم يعمل به فكيف يكون التحري بلا مرجح واما ما ذكر من اطباق الشافعية
على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين وبين التحري في الانائين المشتبهين فانه
فانه من باب مساغ الاجتهاد فاذا جوزنا الاجتهاد وحكمنا بوجوب العمل بعد الاجتهاد
بما غلب على الظن ترجيحه فما الفرق بينه وبين الطاهر بيقين في وجوب العمل
باتيهما شاء واما ما ذكره ان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم
يوجب استعمال كل واحد منهما فماذا يريد بالمضاف ان اراد به ما كان الماء فيه
مضاف الى شيء فقد ذكرنا ان مذهبه في مثل ماء الورد التوضي بكل واحد مرة
انتهى واقول انما حكم المص بامتناع التحري في الانائين الذي كان احدهما
نجسا اذا اشتبه احدهما بالآخر ونسب الى الشافعي انه قال بجواز التحري فيهما وما ذكره
الناصب في توجيه ذلك التجويز من فرض العلم بطهارة احدهما على اليقين بعلامة
يغلب على الظن طهارته او نجاسته يستلزم الجمع بين النقيضين ولهذا لم يقل
والخروج عن باب الاشتباه كما لا يشتبه على المتامل وبهذا ظهر ان مراد المص
بامتناع التحري الامتناع العقلي اللازم من الجمع بين النقيضين ولهذا لم يقل
بدل الامتناع الحرمة واقام القرينة على ذلك بقوله وخالفا المعقول الخ وبقوله
والضرورة شاهدة بذلك والظاهر انهم انما ارتكبوا هذا التناقض في تحرير المسئلة
بعد ملاحظة تشنيع الامامية عليهم وارادة الخلاص عنه لكنه من قبيل الفرار
من المطر الى الميزاب كما لا يخفى يرشدك الى ما ذكرنا قباحة بعض الوجوه التي ذكرها
النووي في اول باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر

وبحسن فثلثه اوجه الصحيح انه لا يجوز استعمال احدهما الا بالاجتهاد وظهور علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسة المتروك والثاني يكفي ظن الطهارة بلا علامة والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا ظن وسواء علم نجاسة احدهما بمشاهدتها او ظنها باخبار من يقبل روايته من حر او عبد او امراة في الصبي المميز وجهان انتهى والوجه الاصح لهم هو ما يشتمل على التناقض كما عرفت والوجهين الاخرين لا يخفى ما فيهما ايضا من القباحة واما ما ذكره من ان تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح انه مردود بان المصنف لم يرد تعريف التحري الحقيقي بذلك بل اراد ان التحري اللازم مما جوزه الشافعي وابو حنيفة في الصورة المذكورة يكون بهذا المعنى ولو كان مراده ان هذا معنى التحري حقيقة لما قيد امتناعه سابقا بقوله اذا اشتبه كان احد الانائين نجسا واشتبه بل كان يحكم بامتناعه مطلقا ضرورة ان الترجيح بلا مرجح لا يتقيد بطلانه بحال دون حال فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع تعجب المصنف من عدم الفرق بين الطاهر بيقين وغيره في وجوب العمل باليهما شاء فغير مسلم وهل هذا الا كايجاب التيمم عند وجود الماء ولو سلم استواؤهما في وجوب العمل فمراد المصنف الفرق بين الصورتين في كون احدهما نقلية قطعية والاخرى اجتهادية ظنية وعدم الفرق بينهما بحسب وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب النقلية والظنية واما ما ذكره من البرد فمردود بعدم ذكره للشق الاخر كما ترى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اصاب الارض بول وجف بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلوة عليها وقال ابو حنيفة انما يطهر ويجوز عليها الصلوة لا التيمم وقد خالف في ذلك القران الكريم وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب الطيب الطاهر وقد وافق على الطهارة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الشمس غير مطهر لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فالمطهر هو الماء لان الامتنان به لا بغيره بالطهورية به كما ذكر في الاصول فالشمس لا يكون طهورا فكيف يطهر الارض والعجب من هذا الرجل استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا واما مذهب الباطل ورايه الفاسد ومذهب ابي حنيفة ان الارض والاجر المفروش يطهر باليبس وذهاب الاثر ولا يحكم بطهارته مطلقا بل بجواز الصلوة عليها لا التيمم فانه يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة وهذا التراب ليس كذلك والحاصل انه يجوز الصلوة على الارض اليابس بعد نجاستها بعدم ظهور اثر النجاسة ولا يجوز التيمم عليها للاحتياط في امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها مطلقا فاين

مخالفة النص

جواز التيمم على ارض جفت بالشمس ومن لم يجوز رد عليه الرابعه

مخالفة النص انتهى **واقول** ... وجوه اما اولا فلان ما ذكره في وجه استدلال الشافعي بالاية على الخصاص الطهورية في الماء بقوله لان الامتنان به لا بغيره بالطهورية يفيد اختصاصه به مردود بما تقرر في الاصول ان تخصيص شيء بشيء في الذكر لا يستدعي نفيه عما عداه فقد دلت الاصول على خطاء الاصل الناصب ولازم ما ذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اي مطهرا واما ثانيا فلان تعجبه على المصنف بانه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بان ابطال اختصاص الطهورية بالماء لا يقدح في ابطال كون النبيذ طهورا لان الطهورية التي يتوهم في النبيذ انما يتوهم لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لا لكونه من افراد الطهورية بالشمس او النار ثم اقول يمكن ان يستدل على اصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي صلعم ان يصبوا عليه ذنوبا من الماء فان من التبين ان الذنوب من الماء لا يطهر الارض النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين بان الماء القليل ينجس بملاقات النجاسة وحينئذ يحصل الظن القوي بان صب الماء انما كان لازالة الرائحة وان الطهارة حاصلة باشراق الشمس ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفة في عدم جواز التيمم على مثل هذا الارض لوجب على النبي صلى الله عليه وسلم ان ينصب على ذلك الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بان لا يتيمموا منه وليس فليس واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التيمم يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة مدفوع بان طهارة الارض النجسة التي جفت بالشمس مطلقة ايضا للاصل والظاهر الذي وافقه ابو حنيفة فيه ومن خالف الاصل فعليه البيان مع انه لا تاكيد في النص كما توهمه لان الصعيد هو الارض مطلقا والتراب اعم من ان يكون طاهرا او نجسا ومن ان يكون حلالا او مغصوبا فقيده بالطيب ليشعر بان المراد الصعيد الطاهر او الحلال فالناصب لم يفرق بين التاكيد والتقييد واما توصيف الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينافي كون الارض المفروض طيبا لما ذكرنا فقوله وهذا التراب ليس كذلك اول البحث كما عرفت **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان مباشرة الحائض فيما بين السرة الى الركبة عدا الفرج مباح وقال الشافعي وابو حنيفة انه محرم وقد خالفا في ذلك كتاب الله تعالى حيث قال فاتوا حرثكم انى شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض اي موضع الحيض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مجامعة الحائض حرام ويكفر مستحله فيه الا بعد الانقطاع وقبل الغسل وكذا الاستمتاع بما بين سرتها وركبتها بغير الجماع للسنة المشهورة

مباشرة الحائض ما عدا الفرج مباح

وهي ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن انس بن مالك قال ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة منهم لا ياكلوها فسال اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى الاية فقال النبي صلعم اصنعوا كل شيء الا النكاح فهذا افاد الاعراض عن النكاح واما وجوب الاعتزال عما بين السرة والركبة فذلك ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عائشة قالت كنت اغتسل انا ورسول الله صلعم من اناء واحد كلانا جنب وكان يامرني فاتزر فيباشرني وانا حائض الحديث فالامر بالازار وهو شد الازار واحكامه يفيد حرمة المباشرة فيما بين السرة والركبة والاستمتاع به هذا هو الدليل على المذهب ومذهب ابي حنيفة ان الاستمتاع ما تحت الازار كالمباشرة والتفخيذ حرام ويحل القبلة والملامسة ما فوق الازار وعند محمد يتقي شعار الدم اي موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفة ودليله دليل الشافعي وما ذكر انهما خالفا النص فالجواب ان النص لا يفيد الاعتزال عن النساء في الحيض والمراد بالمحيض وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله تعالى في صدر الاية ويسئلونك عن المحيض معنى لانهم لم يسئلوا عن الفرج بل سالوا عن حكم ايام الحيض كما ذكرنا انتهى و **اقول** قد مر مرارا في استدلاله على مذاهب ائمته باحاديث صحاحهم السقيمة مع انها كما ستذكره عن كتاب المحلى لابن حزم معارضة بمثلها واما ما ذكره من ان المراد بالمحيض في الاية وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله تعالى في صدر الاية الخ مردود بان تفسير المحيض المذكور في عجز الاية بوقت الحيض لا يوافق ما رواه الناصب اولا عن مسلم من وجوب الاعتزال عن مجرد النكاح بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والاولى تطابق الاية والرواية كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم لم يسالوا عن الفرج بل سالوا عن حكم ايام الحيض مدخول بان المصنف لم يقل انهم سالوا عن الفرج ولا يلزم من ان يكون المحيض المذكور في عجز الاية بمعنى مكان الحيض ان يكون السؤال عن مكان الحيض وهو الفرج اذ قد صرحوا بان المحيض المقرون بقوله تعالى يسئلونك عن المحيض مصدر بمعنى الحيض اذ بهذا المعنى يرتبط الجواب بقوله قل هو اذى كما لا يخفى فاللازم على هذا ان يكون السؤال عن حكم محل الحيض كما زعمه الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيضة وهو الفرج وهذا فصيح معروف فيكون الاية حينئذ موافقة للخبر المذكور ويكون معناها فاعتزلوا في موضع الحيض وهذا هو الذي صح عمن جاء عنه في ذلك شيء من الصحابة كما رويناه

عن ايوب

عن ايوب السختياني عن ابي معشر عن النخعي عن مسروق قال سالت عائشة ما يحل لي من امراتي وهي حائض قالت كل شيء الا الفرج وعن علي ابن ابي طالب ع وعن ابن عباس فاعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا نكاح فروجهن وهو قول ام سلمة ام المؤمنين ومسروق والحسن وعطاء وابراهيم النخعي والشعبي وهو قول سفيان الثوري ومحمد بن الحسن والصحيح من قول الشافعي وهو قول داود وغيره من اصحاب الحديث انتهى ولعمري لو استحيى هذا الناصب القاصر المقلد المتعصب المكذوب المصحح للقبيح عن ذلك كما استحيى ابن شريح من مجتهدي مذهب امامه الشافعي مع عظم شانه وتميزه عن اقرانه لكان خيرا له فقد قال مولف فتاوى الحاوي من الحنفية انه حكي لنا ان ابا العباس ابن شريح كان يتكلف بكل مسئلة من مسائل الشافعي حجة وان بعدت وربما كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد فيرمي بالكتاب ويقول لاصحابه منى الكذب لاجل صاحبكم وكيف احتال لهذه انتهى **قال المص** رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه يجب في الصلوة طهارة البدن والثوب الا من الدم غير الدماء الثلثة فانه الحيض والاستحاضة والنفاس فانه يجوز ان يصلي وعليه اقل من الدرهم البغلي واما غيره من النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد خالف عموم قوله تعالى وثيابك فطهر انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يطهر من نجس العين الا الخمر بالتخلل وجلد الميتة بالدباغ والعلقة والمضغة ودم البيضة بالمصير حيوانا واما غيره من النجاسات فالقليل الذي لا يرى لقلته فهو معفو عنه وكذا الدم القليل الذي يعسر الصون عنه كدم الدماميل والبراغيث وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه غالبا معفو عنها واما التقدير بالدرهم وغيره فلا معتبر لانه لم يرد عنده نص في هذا ومذهب ابي حنيفة اعتبار قدر الدرهم في الغليظ من النجس وما دون ربع الثوب من الخفيف ومن اعجب العجاب ان هذا الرجل ذكر مذهبه وهو جواز الصلوة مع اقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر وابو حنيفة جوز قدر الدرهم وهو مخالف للنص في قوله تعالى وثيابك فطهر واي فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفة بالنسبة الى النص فان كلا المذهبين جوز عدم تطهير الثوب بوجود النجاسة سواء كان درهما او اقل وما احسن ان يقال لهذا الرجل اذا لم تستح فاصنع ما شئت انتهى و **اقول** ما وضعه الناصب المرتاب من مقدمات الكتاب بان اعجب العجاب وزعم انه وجد ثمره الغراب محاب بان الاصوليين قد اختلفوا في ان العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا

طهارة البدن والثوب

فانه غير معفو عنه وقال ابو حنيفة كل النجاسات مه

والمختار انه حجة فيما بقي كما في الشرح [illegible] ايض وحينئذ نقول ان المص قد اشار
في كلامه بان الاية مخصصة بما عدا قدر الدرهم البغلي من الدم غير الدماء
الثلث واشار الى ان المخصص عفو الشارع عن ذلك في الاخبار والاثار حيث
قال واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه فاذا خص ابو حنيفة الاية فاي
عجب ذكره المص قدس سره من اعجب العجاب وان كان ذلك شان من
لا يهتدي الى الصواب وبالجملة قد جوز ابو حنيفة الصلوة مع حمل النجاسات
الممكن ازالتها حتى قال في رواية باعتبار قدر الدرهم كما رواه المص عنه
وفي رواية وهو اختيار ابي يوسف اذا كان دون ربع الثوب نجسا جاز
الصلوة فيه وهذا ايضا نقض مقصد الشرع من الصلوة وكذلك جوز الصلوة
في جلد الكلب والكلب حيوان ممقوت شرعا نهى الشارع عن اقتناء الكلاب
وامر بقتلها ردعا وبالغ في التهديد حتى اعتبر العدد في غسل ولوغها وغلظ بضم
التراب الى الماء الطهور قطعا للعلائق عن اقتناء الكلب والجلد جزء من الكلب
فكيف يجوز التقرب الى الله عز وجل بثوب ماخوذ من جلد حيوان حرم
الشارع اقتناءه فليضعف اولياء الناصب ان من يتكلف اصلاح هذه
المفاسد قد فقد الحياء او غيره قال المص رفع الله درجته كز
ذهبت الامامية الى نجاسة المني وانه لا يجزي فيه الفرك يابسا وقال
ابو حنيفة يجزي الفرك في يابسه وقال الشافعي انه طاهر وخالفا في ذلك
الاثار المشهورة من نجاسته وامر النبي صلى الله عليه واله وسلم بغسله
وايجاب غسل جميع البدن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي في طهارة المني من الادمي انه اصل وجود الانبياء فكيف
ان مادة وجودهم نجس ثم ما ورد من السنة المشهورة وهي ما روى المسلم
والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عائشة انها قالت كنت افرك المني
من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يصلي فيه واما ما ورد من الغسل
فهو للتنزه لا لرفع النجاسة ثم انه ذكر في بيان نجاسة المني رسول الله صلعم
اوجب غسل جميع البدن بخروجه واي دليل في هذا على ان المني نجس
وايجاب الغسل هل لنجاسته او لخروجه من البدن وهذا الكلام يشتبه على
رعاع الرساتيق واشتبه عليه انتهى اقول رواية عائشة لمخالفة
ابنها فاسدة وقد ابطلها المص في تذكرة الفقهاء بانه تتوهم ما ليس بمني
منيا انتهى ونزيد عليه ان وقوع جرم المني على ثوب الادمي على وجه
يقبل الفرك انما يتصور اذا احتلم او عزل وتحقق ذلك في شان النبي
صلى الله عليه وسلم سيما على الاستمرار كما يشعر به قول عائشة كنت افرك المني

الاية باخراج غير القدر المذكور من الدم اليه [illegible] ذلك مخالفا للعموم بما بقي منه م

مع استصحابه

مع استصحابه صلعم لتسعة من الازواج ومع علمه رواية اتيانه بالعزل يعزل عن
قبول العقل ثم ما ذكره من ان المني اصل وجود الادمي ومنهم الانبياء فيجب
ان يكون طاهرا مدفوع بما سنح لي عند النظر في هذا المقام وهو انه انما يستبعد
ذلك لو لم يعرض للمني في بعض المراتب انتقال كانتقال دم الادمي الى
القمل والبرغوث وانقلاب كانقلاب الخمر او استحالة الكلب ملحا لكن
عروض احد الامور الثلثة ظاهر في مراتب خلق الحيوان من حال كونه منيا
الى حال كونه مضغة فعلى تقدير تحول المني النجس الى العلقة الطاهرة مثلا — علقة الى حال كونه
لا يلزم الاستبعاد والالزم ان لا يكون لبعض اباء احد من الانبياء عليهم السلام
قد شرب الخمر او اكل النجس المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير ليظهر ان المأكولات
والمشروبات اصل وجود الادمي مع انكم لا توجبون ذلك بل تجوزون عليهم
الكفر وانواع الفسوق التي منها شرب الخمر الحرام النجس واكل امثاله مما يكون
مادة للمني وايضا ما ذكره معارض بان من الادميين الفراعنة من الكفرة والفجرة
الارجاس المردة فيجب ان يكون نجسا واما ما ذكره من ان ما ورد من الغسل
فهو للتنزه لا لرفع النجاسة فمردود بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب
كما تقرر في الاصول واما ما استبعده من استدلال المص على نجاسة المني بايجابه
غسل جميع البدن فمدخول بانه استدلال بالتنبيه من الاولى وهو نجاسة
البول والغائط الموجبتين لغسل بعض البدن على الاعلى الذي هو نجاسة
المني الموجب لغسل جميعه او بالقياس الى دم الحيض والاستحاضة والنفاس
بجامع ايجابهما غسل جميع البدن غاية الامر ان يكون هذا الزاما لرعاع
الحنفية والشافعية القائلين بالقياس الداخلين في ضرب اول من قاس
وليس هذا القياس ادنى مما سولته لهم نفوسهم الامارة من قياس عدم ايجاب
الوضوء بمس الذكر الى عدم ايجابه بمس البوق والمنارة قال المص — طهارة بساط الصلوة
رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى انه اذا صلى على بساط احد طرفيه
نجس والاخر طاهر وصلوته على الطاهر يصح صلوته وقال ابو حنيفة اذا كان
البساط على سرير يتحرك البساط بحركة المصلي لم يصح صلوته وقد خالف
في ذلك مقتضى العقل والنقل اما النقل فلانه مامور بان يصلي في ثوب
طاهر على موضع طاهر وقد امتثل فيخرج عن العهدة واما العقل فلانه اي تعلق
للصلوة بذلك المكان الذي تحل فيه النجاسة واي فرق في العقل بين
ان يتحرك بحركته اولا وكذا اذا صلى وعلى رأسه طرف عمامة طاهر والطرف
الاخر نجس وهو موضوع على الارض فان صلوته اذا صحيحة وقال ابو حنيفة
ان تحرك بحركته بطلت وقال الشافعي يبطل بكل حال وكذا اذا اشد كلبا بحبل

وطرف الحبل معه وصحة صلوته وكذا اشد الحبل في سفينة فيها نجاسة وقالت
الشافعية في الكلب ان كان واقعا على الحبل صحة صلوته وان كان حاملا
بطرفه بطلت صلوته ومنهم من فرق بين ان يكون الكلب صغيرا وكبيرا
فتى ان كان كبيرا صحت صلوته وان كان صغيرا بطلت وكل هذه اراء لا دليل
عليها من عقل ولا نقل انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه يجب ان يكون بدن المصلي ومحموله وما يلاقيهما طاهرا
فلو تناول نجسا او اصاب ثوبه او بدنه او مصلاه نجس وعرف موضعه
وجب الغسل وان لم يعرف واحتمل وجوده في كل جزء او انحصر في موضعين
مثلا كاحد كمين او يدين او اصبعين لم يجز العمل بالاجتهاد ولو ارسل العمامة
او غيرها فاصابته نجاسة او ارضا نجسه او قبض طرف حبل او ثوب او شده
في يده او رجله او وسطه والطرف الاخر نجس او متصل بالنجاسة او على
كلب او مشدود فيه صغير او كبير حي او ميت بطلت الصلوة وان لم يتحرك
الطرف المقيد في الكل لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل
على النجاسة والنصوص والاجماع على عدم جواز اشتمال المصلي على النجاسة
هذا هو المذهب والدليل ومذهب ابي حنيفة انه يجوز للمصلي ان يصلي
على طرف بساط طرف اخر منه نجس تحرك احدهما بتحرك الآخر اولا هكذا
ذكر في الوقاية وقال شارحه انما قال هذا احترازا عن قول من قال انما يجوز
الصلوة عن الطرف الاخر اذا لم يتحرك الاخر هذا مذهب ابي حنيفة فنعلم
ان هذا الرجل لم ينقل المذهبين على ما هما عليه ثم ما ذكر من مذهبه فهو باطل
لان البساط والعمامة اذا كان طرفهما نجس يلزم ان يكونا نجسين لان كل
واحد منهما شئ واحد ويصدق عليهما انهما نجسان مثلا اذا صار جزء من العمامة
نجسا هل يجوز ان يطلق عليها انها نجسة اولا ولا شك في جواز الاطلاق
فيكون المصلي على البساط الذي طرفه نجس مصليا على البساط النجس وكذا
العمامة فمذهبه باطل عقلا وفعلا انتهى و **اقول** فيه نظر اما اولا فلان
قوله لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة مردود بان
دعوى صدق الاشتمال بل الحمل في الصور المذكورة مكابرة على العرف واللغة
سيما اذا كان بين الطرف المحمول على المصلي والطرف الاخر من العمامة
او البساط خمسون ذراعا او اكثر ودعوى وجود النص على الاداء المذكورة دعوى
كاذبة بما قال المص ويرشد اليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع وشرحه
للانصاري والروضة للنووي ونحوها ودعوى الاجماع عليها مع وقوع الخلاف
فيما بينهم ايضا كما ترى الكذب والعجب فتامل واما ثانيا فلان نقله

احد الطرفين و تحرك صح

فی نقل

في نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة مما طابل تحته وما زعمه من انه يعلم من ذلك
ان المص لم ينقل المذهبين على ما هما عليه باطل وشان المص في التحقيق وتتبعه للمذاهب
اجل من ان ينقل شيئا منها الا على ما هو عليه وانما يحكم بذلك اعوجاج طبع الناصب
فان المص قدس سره انما نقل مذهب ابي حنيفة في العمامة ومذهبه فيها
كما ذكره المص من انه ان يحرك طرفها بحركة المصلي لم يجز وقد صرح بذلك الفاضل
الاسفرايني في حاشية شرح الوقاية انما هو في البساط وغيره في غيرها وما نقله
الناصب عن شرح الوقاية انما هو في البساط كما لا يخفى على انه يجوز ان يكون المذكور
في اصل الوقاية هو المفتى به بينهم وما اشار اليه الشارح من القول المحترز عنه
هو قول ابي حنيفة وقد ترك لعجزهم عن نصرته ولو سلم فيكفي كون هذا مذهب
بعض الحنفية فان التشنيع على احدهم في قوة التشنيع على الباقين واما ما نقله
المص قدس سره من مذهب الشافعي فيظهر صحة نسبته اليه وكونه على ما هو
عليه بالنظر الى كتاب الينابيع وشرحه فالقضية منعكسة والارادات منتكبة
واما ثالثا فلان ما ذكره في ابطال مذهب المص من ان البساط والعمامة اذا كان
طرفاهما نجسا يلزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما شئ واحد يصدق
عليهما انهما نجسان انه مدخول بانه لو تم ما ذكره لزم بطلان صلوة المصلي على
الارض الذي يكون بعض اطرافها نجسا لانها ايضا شئ واحد بعضها متصل
ببعض وبعضها نجس والحل ان الصادق في الاصل والنقض هو ان البساط
على الاطلاق والارض على الاطلاق نجسة لا ان مكان المصلي منهما نجس والذي
يعتبر في صحة الصلوة هو مقدار مكان المصلي منهما نجس لا ما اتصل به من
الاقاليم السبعة وتتمة البساط الذي يكون اوسع من رخص ابي حنيفة وبهذا ظهر
ان ما اتى به من التمثيل كاصل الدليل لا يشفي العليل ولا يروي الغليل والله
الهادي الى سواء السبيل **قال المص** رفع الله درجته **الفصل الثاني**
في الصلوة وفيه مسائل آ ذهبت الامامية الى ان الاغماء اذا استوعب
الوقت سقطت الصلوة اداء وقضاء وقال احمد بن حنبل يجب القضاء
مطلقا وقال ابو حنيفة ان اغمي عليه في خمس صلوات وجب قضاؤها وان
اغمي في ست لم يجب وقد خالفا في ذلك المنقول والمعقول اما المنقول فهو
الخبر المتواتر بين الامة رفع القلم عن ثلثة واما المعقول فما تقدم من ان شرط
التكليف الفهم والمغمى عليه غير فاهم ولان القضاء تابع للاداء فاذا سقط الاداء
كان القضاء ساقطا انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لا يجب الصلوة على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء او المرض
ولا القضاء اذا افاق ولو زال عقله بسبب محرم كالمسكر وجب القضاء

الفصل الثاني في الصلوة

اذا علم انه مسكرا ويزيل والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روى في الصحاح انه رفع القلم عن ثلث وذكر فيها المجنون حتى افاق هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا علم انه مسكرا ويزيل والدليل اذا جن او اغمي عليه يوما وليلة قضى ما فات وان زاد ساعة لا هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد فالمعتبر الاوقات اي ان استوعب وقت ست صلوة يسقط والمراد بالساعة الزمان لا ما يفارقه المنجمون ودليل ابي حنيفة ان في اليوم والليلة حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء واذا زاد تحقق ان حكمه حكم المجنون فلا قضاء عليه للسنة المذكورة ودليل محمد ان الساعة غير مقدرة فالواجب تقديره والاعتبر اضبط في التقدير من وقت الصلوة فيقدر الساعة بوقت صلوة فخلى ماذكرنا لا يرد على مذهب الحنفية ماذكر انتهى و **اقول** لا يخفى ان ما تكلفه الناصب من الدليل لابي حنيفة اقبح من بقاء مذهبه بلا دليل ذلك لان التفصيل الذي اخذه في دليله اشنع من اصل الدعوى فان الجنون ايضا قد يكون يوما بل اقل كما في الجنون الادواري فادخال الاغماء اذا كان زمانه اقل من اليوم والليلة في المرض وادخال الازيد منه ذلك في الجنون لا يصدر الا عن مجنون او مخمور وانما قلنا ان الناصب قد تكلف ذلك الدليل لان دليله هو الاستحسان كما صرح به مولف الهداية وهو ان المدة اذا طالت كثرت الفوايت فيتحرج في الاداء حرج التكرار واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى ما في هذا الاستحسان ايضا من استقباح العقل له واما ما نقله من دليل محمد فيتوجه عليه منع ان الساعة والزمان الزايد على اوقات الصلوة الخمس غير مقدرة فتدبر **قال المص** رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة في اول وقتها افضل الا للمتنفل ومريد انتظار الامام والمغرب في المزدلفة وقال ابو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح وتاخير الظهرين والجمعة وقد خالف بذلك امر الله تعالى في قوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات وقول النبي صلى الله عليه واله وسلم الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله والمعقول فان المكلف في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى لما يحذر من تطرق الحوادث ولانه مأمور في اول الوقت اجماعا والاحتياط التقديم لان جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج عن العهدة بيقين بخلاف التاخير انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافضل تعجيل الصلوة في اول الاوقات بالاشتغال باسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرهما بلا تطويل وتكلف تحمله فوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كاكل لقم وكلام يسير للسنة المشهورة وهي ما روى

مسلم

مسلم والترمذي في صحيحهما عن علي رضوانه قال قال لي النبي صلى الله عليه واله وسلم يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن ام فروه قالت سئل رسول الله صلعم اي الاعمال افضل قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلعم الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الآخر عفو الله وروى الترمذي عن عايشة انها قالت ما صلى رسول الله صلعم صلوة لوقتها الآخر مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلايل الشافعي على ان الصلوة في اول الوقت افضل وعنده انه يسن الابراد بالظهر لا الجمعة في شدة الحر لمن يصلي بالجماعة في مسجد ياتيه الناس من بعد ولا يوخر عن النصف الاول ودليل الابراد السنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلعم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوة هذا دليل الشافعي في الابراد ومذهب ابي حنيفة انه يستحب في الفجر البداية مسفرا بحيث يمكنه ترتيل اربعين آية او اكثر والدليل السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي عن النعمان بن البشير قال قال رسول الله اسفروا بالفجر فانه اعظم الاجر هذا دليل ابي حنيفة في اسفار الفجر وقد اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث وهما لا يعملان في الشرع الا بمقتضى الكتاب والسنة لا بالعقل والتخمين وتعقبه ثم مذهب ابي حنيفة انه يستحب التاخير بظهر الصيف لحديث الابراد وللعصر ما لم يتغير الشمس والعشاء الى ثلث الليل للحديث ايضا وذلك لمن وثق بالانتباه فيجب ويستحب عنده التعجيل بظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب ابي حنيفة في الاوقات فعلم انه لم يحكم في ساير الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل فكيف يحكم فيه انه خالف النص وهو الامر بالمسارعة اذا لم يرد فيه سنة مخصصة مستحبة والا فالعمل بالسنة واما ما ذكر من كون الانسان في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى فنقول التقديم والتاخير ليس بالراي والعقل بل بحكم الشرع وقد ذكرنا ان كل واحد من الامامين عمل بالحديث انتهى و **اقول** قد مر ان امثال تلك الاحاديث التي استند بها فقهاء اهل السنة لا يصلح للحجية لانها من متفردات القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها في مرتبة المصادرة على المط على ان حديث الابراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله ع ابردوا بالظهر لا قوله ابردوا بالصلوة وانما بدل هذا الناصب لفظ الظهر بلفظ الصلوة ليتاتى له اجراء الحديث في تاخير العصر والجمعة ايضا ولم يعلم ان مثل هذا التمويه والتزوير مما لا يروج على الناقد البصير وعلى هذا فحديث الابراد لو سلم صحته دل على تخصيص الآية بالنسبة

رابع تقديم الصلوة في وقتها افضل

الى الظهر لا بالنسبة الى العصر والجمعة فيبقى الحكم بالتاخير فيهما بلا دليل وحينئذ
يندفع ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان ابا حنيفة لم يحكم في ساير الاوقات
بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل اه لما عرفت من ان الدليل
غير جار في الكل واما ما يشعر به كلامه من ان الامر في قوله تعا وسارعوا للاستحباب
فمدخول بان مطلق الامر للوجوب عند محققي الاصول واما ما ذكره المعاصر من ان
الاذان في معرض الحدثان اه فتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعد
ذلك وهو اصل متفق عليه بين اهل الاسلام وما ضل عن الصراط من سلك
سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان التقديم والتاخير
بالراي والعقل اه فتدبر **قال المص** رفع الله درجته الثالثة
ذهبت الامامية الى انه اذا تنفل على الراحلة لم يلزمه ان يتوجه الى جهة مسيرها
وقال الشافعي ان لم يستقبل القبلة ولا جهة مسيرها بطلت صلوته وقد
خالف بذلك كتاب الله حيث يقول اينما تولوا فثم وجه الله وقد نص
الصادق ع انه في النوافل خاصة وخالف المعقول ايضا لان جهة السير غير
مقصودة في الاستقبال لمساواته غيره بل ربما كان غيره اولى بان يكون مساميا
وجهة السير مستدبرا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة الا في شدة الخوف والنافلة
في السفر المباح واما اشتراط استقبال القبلة في ساير الصلوة بقوله تعا فول
وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فاوجب النص
استقبال القبلة مطلقا ثم السنة المشهورة اتى بالزيادة على الكتاب كما ذكر
في الاصول وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عمر قال
كان النبي صلعم يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومي ايماء صلوة
الليل الا الفرض ويوتر على راحلته وروى مسلم عن انس ان رسول الله صلعم
كان اذا سافر واراد ان يتطوع استقبل القبلة بناقته فكبر ثم صلى حيث وجهه
ركابه وروى الترمذي عن جابر قال بعثني رسول الله صلعم في حاجة فجئت وهو
يصلي على راحلته نحو المشرق ويجعل السجود اخفض من الركوع فهذه الاحاديث
الصحاح اثبت زيادة على النص فاقتصر في الزيادة على قدر ما ورد في السنة
والتوجه حيث شاء لم يثبت في السنة فلا يجوز القول به لانه مخالف للكتاب
واما ما ذكره ان الشافعي خالف القران فما اجهل هذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ
والاية نزلت قبل نحو القبلة الى الكعبة ولو كانت الاية محكمة لزم عدم وجوب
توجه القبلة واما ما ذكر انه خالف المعقول لان جهة السير غير مقصودة فقد ذكرنا
ان السنة المشهورة وردت في جهة السير لا ان العقل حاكم بهذا حتى يحكم

بان غيره

اذا تنفل على الراحلة

بان غيره اولى انتهى **واقول** اولا ان الاحاديث التي ذكرها بعد تسليم صحتها
لا علينا لان الزيادة التي انتها الحديثان الاولان هي الصلوة حيث
وجه ركابه لا جهة المسير ولا استلزام من جهة المسير وبين جهة الذي وجه
اليه ركابه اذ ربما يقدر الراحلة عن جهة المسير او الراكب الضرورة فعلم ان
الجواز لا ينحصر في تلك الجهة واما الحديث الثالث فلا دلالة له على انه صلى
الى جهة المسير لجواز ان يكون الراحلة سايرة نحو الشمال والمشرق او المغرب
مثلا وهو صلى الله عليه وسلم قد انحرف عن سمت ظهرها الذي كان جهته
السير الى جهة الشرق بل هذا الحديث يعم السفر والحضر والتطوع والفرض خرج
عنه في الفرض غير حال الضرورة بالاجماع فيبقى حال الضرورة داخلا لقوله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الى غير ذلك من الايات التي سيذكرها
المص في المسئلة الاتية وثانيا ان قضية ما زعمه من جهل المص وعلم الشافعي
في المسئلة بعكسه لان المحققين الذين ضبطوا الناسخ والمنسوخ كالشيخ
جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره في غيره لم يعدوا هذه
الاية ناسخة ولا منسوخة مع ان الاصل عدم النسخ ولا حاجة اليه ايضا لما روى
المص عن الصادق ع من انها نزلت في النوافل خاصة وقد روى هذا في تفاسير
اهل السنة عن ابي عمر ايضا قال الفاضل النيشابوري في تفسيره وعن ابن
عمر انها نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث توجهت به ضيله فكان يصلي
اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي براسه نحو المدينة فمعنى الاية اينما
تولوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله اي فقد صادفتم رضاه انتهى
فظهر ان الاية محكمة غير منسوخة على رغم انف الناصب الكذوب الخاين
والتحقيق ان تخصيص المنية بجهة السير غير مستند الى عقل ولا نقل كما ذكره المص
بل هو مستند الى استحسان قبيح فانه والقياس راس مالهم في الفقاهة كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته الرابعة ذهبت الامامية الى انه يجوز
الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء وقد خالفوا
بذلك كتاب الله تعا حيث يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال الله تعا
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وخالفوا بذلك العقل حيث دل على ان
التكليف بما لا يطاق محال وترك الصلوة مع القدرة عليها محال وخالفوا
قول رسول الله صلعم فانه صلى الفريضة على الراحلة في يوم المطر **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح فريضة موداة و
مقضية ومنذورة وصلوة جنازة على الدابة السايرة ولا من الماشي

يجوز الفريضة على الراحلة

السير الا عند الضرورة ولو خاف على نفسه او ماله وانقطاعه من الرفقة فله اداء
الفريضة راكبا وماشيا ووجبت الاعادة اما عدم الصلوة المفروضة على الدابة
لان الاصل فيه عدم الصحة لعدم جواز حركة المصلي بغير ما يتعلق بالصلوة من
الحركات وهذا ظاهر فالصلوة على الدابة السايرة وارد بخلاف الاصل فيكتفي
فيه على محل ورود الزيادة من السنة كما ثبت في الاصول وقد ورد في النوافل
دون الفريضة بل في الحديث استثنى الفريضة ثم ما ذكر من مخالفة النص فمن
جهله بمعنى القران ولو حمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات
لان كلها لا يخلو عن كلفة ومشقة ثم استثناء حال الضرورة يبطل استدلاله
بظواهر الآيات واما ما ذكره من صلوات رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
الفريضة على الراحلة يوم المطر فيطالب بتصحيح الرواية فكأنه مكتوب في كنز
حماقته واين صح واين له الحديث الصحيح واين الاعتداد بروايته انتهى واقول
يتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل عدم صحة الصلوة المفروضة على الراحلة
خطاء ظاهر بل الاصل عدم التكليف بالزايد وبما فيه مشقة زايدة سيما مع قوله صلعم
بعثت بالملة السهلة السمحة واما ما ذكره من انه لو حمل الحرج في الآية على كل
ما فيه حرج فلا يجب شيء من العبادات الخ فمردود بان الزايد على الكلفة والمشقة
الحاصلة في العبادات المعينة مما يهتدي اليه العقول السليمة ولهذا لم يعين
الله تعالى ولا نبيه على مقدار ذلك في الكتاب والسنة وعمم الاستدلال بها
ونحوها في مظانه ساير علماء الامة حتى هذا الناصب الجاهل المعاند حيث قال
فيما سياتي من مسئلة وجوب التكبير بالعربية انه اذا لم يطاوعه اللسان تعين
الترجمة دفعا للحرج فاعتراضه في ذلك راجع الى الله تعالى ثم الى نبيه صلعم ثم اليه
والى اصحابه المستدلين بامثال هذه الآيات في مواضع لا تحصى فما هو جوابه
فهو جوابنا واما ما ذكره من ان ما قاله المص من صلوة رسول الله صلعم الفريضة على
الراحلة يوم المطر يطالب بتصحيحها وانه كانه مكتوب في كنز حماقته فمجاب بان
كنز حماقة المص هو كتب اهل السنة المملوة بزيوف الروايات فان المص قدس سره
ياخذ منها ويعامل بها مع هؤلاء الحمقى الذين ظنوا زورا واجها ولا يبعد ان يورث
التصرف فيها ولو بمجرد اجراء النظر اليها حماقة في ذلك الوقت لكن المص احتاج
الى ذلك مماشاة مع الخصم الاحمق فانه لا يقبل الا ما يخرج من ذلك الكنز واي
ان ما ذكره المص واستبعده الناصب مذكور فتوى ورواية في الكتاب الينابيع
وشرحه للانصاري الشافعي حيث قال مولف ذلك الكتاب وجاز لداء
ان تاذى بالمطر او الوحل وقال الشيرازي وجاز عند احمد فعل المكتوبة على الدابة
السايرة ان تاذى المصلي ان نزل عن الدابة بالمطر او بالوحل قاله في كافي

بجب تكبيرة الافتتاح بصيغة الله اكبر

ابن قدامة والبداية لان انس بن مالك رض صلى المكتوبة في يوم مطير على دابته وروى
على بن امية عن النبي صلى الله عليه وسلم انه انتهى الى مضيق ومعه الصحابة والسماء
فوقهم والبلة من اسفل منهم فصلى صلعم هو واصحابه على ظهور دوابهم يومون يجعلون
السجود اخفض من الركوع ورواه الاثرم والترمذي فان كان البلل يسيرا لا اذى
فيه لزمه السجود انتهى قال المص رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية
الى انه يجب تكبيرة الافتتاح بصيغة الله اكبر وقال ابو حنيفة ينعقد بكل اسم
من اسماء الله تعالى على وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه وقد خالف
في ذلك فعل النبي صلعم فانه كبر ذلك وقال صلوا كما رايتموني اصلي وخالف
قوله المشهور تحريمها التكبير انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان التكبير في التحريم من اركان الصلوة ويتعين على القادر والتعلم على العاجز
المتمكن منه وصيغته عنده الله اكبر ولو قال الله الاكبر والجليل الاكبر والله عز وجل
اكبر لم يقدح والدليل عليه ما روى مسلم والنسائي في صحيحيهما عن عائشة انها
قالت كان رسول الله صلعم يستفتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله
رب العالمين الحديث ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة التحريمة وهي قول
الله اكبر وما يقوم مقامه وهو شرط عنده لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وعند
الشافعي ركن ودليله على ان التحريمة ينعقد بغير لفظ التكبير مما يقوم مقامه قوله تعالى
وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلوة
وليس هو مخصوصا بلفظ الله اكبر بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو مستدل
بالنص وفعل النبي صلعم اختيار الفرد وهو الاولى والمندوب ولا ينافي الجواز و
الاجزاء بغيره فلا يكون مخالفا لفعل النبي صلعم انتهى واقول غرض المص
من مخالفتهم فعل النبي صلعم مخالفة ما فعله في الصلوة البياني وقال صلوا كما رايتموني
والغرض هذا مما واظب عليه النبي صلعم ومواظبته صلعم دليل الوجوب قال شارح الينابيع
انه صلعم على ما في السنن الصحاح واظب على التكبير فلو لم يكن واجبا لم يواظب
عليه انتهى فافهم واما ما ذكره من تجويز الشافعي الله الاكبر والجليل الخ فهو في مرتبة
فتوى ابو حنيفة في الفساد لما فيه من العدول عن النصوص بلا دليل واما ما استدل
به من رواية مسلم والنسائي لا يدل على جواز ما جوزه الشافعي اذ المذكور فيها
استفتاح الصلوة بالتكبير واطلاق لفظ التكبير انما ينصرف الى قولنا الله اكبر
دون غيره كما ان اطلاق لفظ التسمية ينصرف الى قول بسم الله دون غيره
وهذا يدل على ان غيره ليس مثلا له واما ما استدل به بعضهم على جواز الله الاكبر
من ان الالف واللام لم يغيره عن معناه وانها افادت التعريف ففيه
ان التعبير واضح لنقله عن التكبير الى التعريف ولان في التنكير اضمارا وتقديرا

كقولنا من كل شيء وعند التعريف يزول ذلك فتدبر واما استدلال ابو حنيفة على ماذهبت اليه بقوله تع وذكر اسم ربه فصلى فلما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى تخليط وهدم للاسلام وشريعة جديدة فاسدة اذ ليس في هذه الاية بيان عمل الصلوة و صفته والصلوة البيانى وحديث تحريمها التكبير وما رواه البخاري في حديث طويل في آخره قوله ع اذا قمت الى الصلوة فكبر دالة على عمل الصلوة الذي لا يجري الا به فلا يعترض بالاية عليه بل في الاية دليل على ان ذلك الذكر لاسم الله تع في غير الصلوة لانه تع قال فصلى بعطف الصلوة على ذكر اسم بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب فصح انه قبل الصلوة مثل قوله تع اقم الصلوة لذكري فهذا الذكر لاسمه تع هو القصد اليه تع بالنية في ادابها له عز وجل وبوجه آخر نقول انه قوله تع وذكر اسم ربه فصلى اخبار عن ذكر الله تع هو غير مبين له فيقتصر عليه لا يتم قوله م تحريمها التكبير الى الصلوة والشيء لا يضاف الى نفسه فلا ينافي قبلة الذكر عن الصلوة في قوله تع ذكر اسم ربه فصلى ان يكون المراد به تكبير الاحرام لانا نقول الاضافة انما يقتضي مطلق المغايرة ولا ريب في مغايرة الشيء لجزءه فلا يدل ذلك على مطلوب القايل بالشرطية كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من ان فعل النبي ص اختيار الفرد الاكمل مردود بانه ان اراد ان عنده ما اختاره فرد عقلي احتمالي فلا يجدي نفعا ان اراد انه فرد شرعي فغير مسلم وكيف علم شرعيته مع ما صح من مواظبته ع بالصيغة الواحدة المذكورة الى ان فارق الدنيا وهذا وقد استدلوا على ذلك ايض بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لانه لم يرد عن النبي ص فيها لفظ بعينه في جميع خطبه ولا امر به ولا منع من الكلام فيها والتلفظ بما شاء من الكلام المباح والصلوة بخلاف ذلك قال المص

يدل على ان التكبير ليس جزءا من الصلوة لانه اضاف التكبير م

يجب التكبير بالعربية

رفع الله درجته السادسة ذهبت الامامية الى انه يجب التكبير بالعربية فان لم يحسن وجب عليه التعلم الى ان يضيق الوقت ثم يكبر كما يحسن وقال ابو حنيفة يجوز بغير العربية وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فانه كبر بالعربية وقال صلوا كما رايتموني اصلي وقوله تحريمها التكبير وغير العربية لا يسمى تكبيرا انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ذكرنا ان التكبير يتعين على القادر والتعليم على العاجز المتمكن منه وتعين ترجمة على من لا يطاوعه اللسان لان الله تع لا يكلف نفسا الا وسعها فاذا لم يطاوعه اللسان فاما ان يترك ما يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلوة فيكون تاركا للفريضة وعدم مطاوعة اللسان يمنعه بالعربية فتعين الترجمة دفعا للحرج ومذهب ابي حنيفة جواز الترجمة كما في الفاتحة لان المراد ذكر ما يدل على عظمة الله تع وفعل النبي صلعم لاختيار الفرد الاكمل ولا يدل على عدم

جواز غيره فلا مخالفة للسنة انتهى و اقول يتوجه عليه اولا ان ما ذكره في تقرير مذهب الشافعي من انه اذا تعذر على المكلف تعليم العربية او لم يتعاوده لسانه فيها يتعين الترجمة دفعا للحرج مدفوع بما ذكره في المسئلة السابقة من ان الحرج لا ضابطة له ولو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها لا يخلو عن مشقة وثانيا ان ما ذكره لاصلاح مذهب ابي حنيفة من ان فعل النبي لاختيار الفرد الاكمل انه يتوجه عليه مع ما ذكرنا في المسئلة المتصلة به سابقا انه لو تم هذا لامتنع الاستدلال بفعل النبي صلعم في شيء من افعاله وهو ظاهر البطلان وتحقيق المقام ان رسول الله صلعم اذا امر في الدين بامر ونص فيها بلفظ ما لم يجز بعدل ذلك اللفظ الى غيره سواء وكان الاذان او كان ان لا اله الا الله مع آخر ثنتين اذ اله ذلك لانه ع قد حد في ذلك حدا فلا يحل تعديه قال الله تع ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله نارا خالدا فيها وقال تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تع ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وقد روى ابن حزم في كتاب الصحيح من المحلى انه قد علم النبي ص البراء ابن عازب دعاء يقول فيه آمنت بكتابك الذي انزلت وبنبيك الذي ارسلت فذهب البراء يستذكره فقال ورسولك الذي ارسلت فقال له ع وبنبيك الذي ارسلت فلم يدعه ان يبدل لفظا امره رسول الله ص ولو جاز غير هذا لجاز الاذان بان يقول العز اجل ليس لنا رب الا الرحمن واثبت ان ابن عبد الله بن عبد المطلب او ختن ابي بكر وعمر مبعوث من الرحمن هلموا نحو الظهر هلموا نحو البقاء ومن اذن هكذا فحقه ان يستتاب فان تاب والا قتل لانه مستهزئ بآياته عز وجل متعد لحدوده ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما امر به ع في الفاظ الصلوة والاذان والاقامة والتلبية والنكاح والطلاق وساير الشريعة وعلى المفرق الدليل والا فهو مبطل واما من اجاز مخالفة الالفاظ المحدودة من رسول الله صلعم في الاذان والاقامة واجاز تنكيسها وقراءة القران في الصلوة بالا عجمية وهو فضيح بالقران فما عليه ان يقول بتنكيس الصلوة فيبدأ بالتسليم ثم بالقعود والتشهد ثم في السجود ثم بالركوع ثم بالقيام ثم بالتكبير ويقرأ في الجلوس ويتشهد في القيام وان يصوم الليل في رمضان ويفطر النهار ويبدل الفاظ القران بغيرها مما هو في معناها ويقدم الفاظه ويؤخر ما لم تفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك ويقرأ في الصلوة كذلك ويبدل الشرايع ونحن نبرأ الى الله تع من كل ذلك ومن

التعوذ مستحب قبل قراءة في الركعة الاولى

ان يتعدى شيئا مما حده لنا رسوله صلعم ونحمد الله على الاقتداء الا بما جاء به النبي
صلعم حمدا كثيرا ثم من العجب انهم يعكسون القضية الحقيقية فيقولون اذا قال
الشاهد اخبرك او اعلمك باني اعلم لهذا عند هذا دينارا انها ليست
شهادة ولا يحكم بها حتى يقول اشهد فتامل فان الفكر فيهم طويل **قال**
المص رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى استحباب التعوذ قبل
القراءة في الركعة الاولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة
وخالف في ذلك قوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول التعوذ في صدر
القراءة سنة عند الشافعي وغيره مستحب عند مالك خارج الصلوة واما
داخل الصلوة فان صح عنده لا يستحب التعوذ عنده فلانه لم يصح عنده
تعوذ النبي صلعم فلم يدخل في الصلوة ما لم يثبت دخوله فيها واما الاستدلال
بالنص فانه امر وارد ولا يتعين حمله على الوجوب بل لم يقل به احد فمالك

في الاستعاذة

حمله على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لما ذكرنا فلا مخالفة للنص و
فعل النبي صلعم لانه لم يثبت عنده انتهى و**اقول** ان المص لم يقل ان
الامر حقيقة في الوجوب وكذا لم يقل انه يتعين حمله ههنا على الوجوب
بل صرح بالاستحباب وتحقيق الاصول في هذه المسئلة لا يخرج عن الوجوب
والاستحباب كما لا يخفى عمن استشم رائحة من الاصول وانكار ثبوت
فعل الرسول صلى الله عليه وسلم مع تكراره مدة العمر في كل صلوة وشيوعه

قراءة فاتحة الكتاب في الصلوة واجب

بين الامة مكابرة كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته الثامنة
ذهبت الامامية الى وجوب قراءة فاتحة الكتاب في الصلوة وقال
ابو حنيفة تجزي آية واحدة او بعض آية من غيرها وقد خالف بذلك
قوله صلعم المتواتر عند الجميع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقال لا صلوة
لمن لم يقراء بفاتحة الكتاب انتهى و**قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان قراءة فاتحة الكتاب ركن من اركان
الصلوة والغرض ان يقراءها في كل ركعة الا في ركعة المسبوق ولو قرا ترجمتها
بلغة من لغات العرب او بالعجمية عامدا بطلت صلوته وان لم يحسن
الفاتحة وعند ابي حنيفة ان فرض القراءة آية والمكتفي بها مسيء لترك
الواجب وقراءة الفاتحة عنده واجبة وكذا ضم سورة فقد وافق في
ان ترك الفاتحة موجب للاثم ولما لم يكن خبر الاحاد وعنده من الدلائل
القطعية وقوله صلعم لا صلوة لمن لم يقراء بفاتحة الكتاب من خبر الاحاد
فلا يكون قطعيا حكم بعدم الفرضية فلا مخالفة للنص انتهى و**اقول**

لايخفى اختلال كلامه واخلال نظامه اما اولا فلان المص قدس سره قد نسب
ابا حنيفة الى مخالفة الحديثين المذكورين وادعى تواترهما عند الجميع او تواتر
احدهما وهذا الناصب اغمض في مقام الرد عن الحديث الاول حيث
لم يسعه منع تواتره ولو معنى واقتصر على رد الحديث الثاني بانه من اخبار
الاحاد واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الحديثين لا يقتضيان عنده الحكم
بفرضية قراءة القران فما الذي اقتضى حكمه باجزاء آية واحدة من ام القران
او بعض آية من غيرها ولم لا يجوز بعض الآية منها ايضا ان قيل انه استدل
ابو حنيفة على ذلك بقوله تعالى اقرؤا ما تيسر من القران لكن الناصب
جهل قلنا هذا مع انه لا يدفع اجزاء بعض آية من ام القران يحتمل انه اراد
الفاتحة وما تيسر معها ويحتمل انها نزلت قبل الفاتحة لانها مكية وقال
شارح الينابيع في جوابه ايضا ان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منسوخ وفي الحقيقة
انها وردت في قيام الليل لا في قدر القراءة فهي في اوايل الاسلام وجب
قيام الليل اما نصفه او اقل منه او اكثر منه بقوله قم الليل الا قليلا نصفه
او انقص منه قليلا او زد عليه فاتى به النبي صلعم والذين معه سنة ثم النسخ
بقوله آخر السورة اقرؤا ما تيسر من القران اي صلوا اطلاقا للجزء وارادة
للكل ثم نسخ ذلك بقوله فتهجد به نافلة لك او نسخ بالصلوة ليلة الاسراء
وقد علم من ذلك جواب آخر وهو ان اقرؤا بمعنى صلوا انتهى وقال ابن
حزم ما تيسر من القران هو ام القران وان من عمل بالحديث قد اخذ بالآية
ايضا لان ام القران وما تيسر من القران ومن عمل الجميع احتمالات الآية
فقد خالف الحديث واجاز صلوة ابطلها رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهذا الجواز لا سيما تقسيم ابي حنيفة من اجازته قراءة آية طويلة او ثلث آيات
ومنعه مما دونها فهذا قول ما حفظ عن احد قبله ولا على صحته دليل وهو
خلاف للقران وجميع الآثار انتهى كلامه وقال فخر الدين الرازي في رسالته

اعتراض فخر الدين الرازي على ابي حنيفة

معمولة للتفضيل مذهب الشافعي بجواز ان يقال ان كلمة ما في قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر منه اشارة الى المعهود السابق كقول القايل رايت ما رايت ذلك
الذي رايت فكذا ههنا اي فاقرؤا ذلك الذي تيسر من القران والذي تيسر
من القران للخاصة والعامة هو سورة الفاتحة فانك لا ترى في الدنيا
مسلما الا ويحفظ سورة الفاتحة اما ساير السور فقد يحفظونها وقد لا يحفظونها
فكان المراد ما ذكرنا ثم نقول سواء صح هذا المذهب او فسد فان احدا من
اهل الاسلام لا يصلي بغير الفاتحة ولا يصلي بكلمات يذكرها بالفارسية
بل قد رايت في بعض الحكايات ان خاقان سمي فقد كان له وزير مجوسي

فی قلبه الا انه کان یظهر الاسلام علی سبیل النفاق فاتفق ان قال
للملک یوما یجب علینا ان نسعی فی تقریر مذهب ابی حنیفة وهو ان
یامر الناس بقراءة سورة الفاتحة بالفارسیة وکان غرضه ان ینقل الناس
من دین محمد صلی الله علیه وسلم الی دین المجوس والاکتفاء بتعظیم الله
باللسان الفارسی نعرض الملک ذلک الکلام علی فقهاء الوقت وفیهم
الشمس الحلوانی من اصحاب ابی حنیفة فانکر ذلک اشد الانکار وافتی بحل
دم ذلک الوزیر فثبت ان مذهبهم فی هذه المسئلة مذهب مهجور متروک
ولهذا السبب ترک الوزید الدبوسی قول ابی حنیفة فی هذه المسئلة ولم
ینقل به احد من الصحابة انتهی و اقول لا یخفی علی الفطن العارف بدقایق الکلام
ان الرازی قد اشار اشارة دقیقة بل جلیلة فی نقل کلام هذه الحکایة ان
ابا حنیفة قد کان منافقا قاصدا بهذا الفتوی نقل الناس من دین محمد صلعم
الی دین المجوس لانه قد ذکر فی اوایل الفصل الاول من القسم الثالث من
رسالته المذکورة ان ابا حنیفة کان من اولاد مرزبان لبعض ملوک الفرس
ولا ریب ان ملوک الفرس کانوا مجوسا بل الظاهر انه اخترع هذه الحکایة
من عند نفسه لاجل هذه الاشارة والتعریض فتامل فیه التامل العریض
قال المص رفع الله درجته التاسعة ذهبت الامامیة الی ان
بسم الله الرحمن الرحیم آیة من کل سورة وخالف فی ذلک ابو حنیفة ومالک
حتی ان مالکا کره قراتها فی الصلوة وقد خالفا فی ذلک العلم الضروری
الحاصل بالتواتر انها آیة وایضا عن رسول الله صلعم الی قوله نستعین خمس آیات
انتهی و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی ان
البسملة آیة من کل سورة او هی آیة فی صدر کل سورة الفرض الغرض ان
کل بسملة فهی جزء من القران علی تکرارها للاحادیث الدالة علی ذلک وعند
ابی حنیفة ومالک انها مکتوب للیتمن فی صدر کل سورة والاختلاف فی
صحة الخبر وعدمه ودعوی التواتر فی هذه الحدیث باطل انتهی و اقول
فیما ذکره غفلة عظیمة لظهور ان المص لم یدع تواتر ما ذکره من حدیث العد
وانما ادعی تواتر کون البسملة آیة من کل سورة ان قیل لو کان متواترا لکفر
المخالف اجیب بان قوة الشبهة فی ذلک منعت من تکفیر المخالف
وتحقیق المرام مذکور فی حواشینا علی تفسیر القاضی فلیرجع الیه من اراد
قال المص رفع الله درجته العشرة ذهبت الامامیة الی ان امین
یبطل الصلوة وخالف فی ذلک الفقهاء الاربعة وخالفوا بذلک قول النبی
صلی الله علیه وسلم المشهور بین الناس هذه الصلوة لا یصلح فیها شیء من

کلام

کلام الادمیین وقول امین من کلامهم انتهی و قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعی انه یسن ان یؤمن الامام والماموم والمنفرد فی السریة
والجهریة عقیب الفاتحة قصرا او مدا بلا تشدید فان شدد عامدا بطلت صلوته
وان یکون تامینه مع تامین الامام لا قبله ولا بعده فان فاته المقیته عقب
ولو ترک حتی اشتغل بغیره لم یعد ولو قال امین ورب العالمین کان حسنا
هذا مذهب الشافعی ووافقه ابو حنیفة فی استحبابه السنة المشهورة وهی ما روی
البخاری ومسلم والنسائی فی صحاحهم عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم
اذا امن الامام فامنوا فان من وافق تامینه تامین الملائکة غفر له ما تقدم من ذنبه
وهذا الصریح یدل علی استحبابه واما ما ذکر انه یبطل الصلوة لانه من کلام الادمیین
فنقول ماذا یرید من کلام الادمیین ان ارید مخاطبة الآدمی فهذا باطل لانه
من مخاطبات الله تعالی والتضرع وطلب الاجابة من الله تعالی وان ارید انه لیس
من القران فکثیر من الاذکار والتسبیحات وارد فی الصلوة ولیس من القران
وان ارید انه لیس من القران وان ارید انه کلام مخترع للادمی ولم یرد به خبر فقد ذکرنا
السنة المشهورة من الصحاح المعتبرة المذکورة الواردة فی فضیلة التامین وانه صلعم
امر به وذکر ثوابه وفضایله وانه موجب للغفران فلا یکون من جملة مبطلات
الصلوة کما زعمه انتهی و اقول قد اجاب المص قدس سره فی کتاب
المنتهی عن الاستدلال بحدیث ابو هریرة بمنع صحة السند مستندا بما مر من
ان ابا هریرة اتفق له مع عمر بن الخطاب واقعة شهد فیها علیه بانه عدو الله
وعدو المسلمین وحکم علیه بالخیانة واوجب علیه عشرة الف دینار الزمه بها
بعد ولایة البحرین واذا کانت هذه حالته کیف یرکن الیه ویوثق بروایته
ونقل عن ابی حنیفة انه لم یعمل بروایة ابی هریرة انتهی اقول قد ذکر تفصیل
الواقعة یاقوت الحموی فی معجم البلدان وغیره فی غیره ونقل عدم عمل ابی حنیفة
بروایة ابی هریرة ابو المعالی الجوینی الشافعی المتسمی بامام الحرمین فی رسالته
المعمولة لبیان احقیة مذهب الشافعی فلیطالع فیها واما ما ذکره الناصب
من التردید الثلاثی فمردود بان المراد من کلام الادمیین ما لیس بقران ولا دعاء
ولا ذکر بقوله ان هذه الصلوة لا یصح فیها شیء من کلام الناس انما هی التسبیح و
التکبیر وقراءة القران وامین لیس بشیء من کلام الناس منها اما عدم کونه قرانا
فظاهر واما عدم کونه دعاء فلانه اسم للدعاء اعنی استجب کما صرح به القاضی
البیضاوی فی تفسیره وغیره فی غیره والفرق بین الاسم والمسمی ظاهر ولا یستلزم
الاذن فی امر الاذن فیما غایره وایضا التامین یستدعی سبق الدعاء وهو لا یتحقق
الا مع القصد فعلی تقدیر عدم القصد الیه یکون التامین لغوا وایضا لو کان

التامین بعد ولا الضالین الا انه قال یعنی ... کالماموم والدلیل علی استحبابه

التاسعة بسملة کل سورة

آمین یبطل العشرة

النطق بها تامينا لما جاز الا لمن قصد الدعاء ولكن ذلك ليس شرطا بالاجماع
اما عندنا فللمنع مطلقا واما عندهم فلا ستحباب مطلقا وايضا ذهب بعض
الجمهور الى ان امين اسم من اسماء الله تعالى فكيف تحقق الدعاء فيه **قال المص**
رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى وجوب القراءة في الركعتين الاخيرتين
او التسبيح الماثور وهو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولم
يوجب ابوحنيفة القراءة ولا التسبيح بل جواز السكوت فيهما وفي ثالثة المغرب
وهو مخالف للنبي صلى الله عليه وسلم لانه قرا في الاخيرتين الحمد وحدها انتهى
و **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الشافعي
وجوب قراءة فاتحة الكتاب في كل ركعة ودليله السنة المشهورة وهو ما روى
البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي قتادة ان النبي صلعم كان يقرا في الظهر
في الاوليين ام الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخيرتين بام الكتاب اما
ان يراد قراءتها في الصلوة في ركعة من الركعات فهذا خلاف الاجماع لانه لم يقل
احد باجزاء قراءتها في ركعة فقط واما ان يراد قراءتها في كل الركعات فهو المط
واما ان يخص قراءتها بالاوليين فهذا التخصيص بلا مخصص فتعين وجوب قراءتها
في كل الركعات كما هو مذهب الشافعي فبطل مذهب من ذهب بالاكتفاء
بالتسبيح وهذا من مخترعاته ولم يرد به خبر مع انه ناقض قوله حيث يجوز التسبيح
ثم ذكر في مخالفة ابي حنيفة لفعل النبي صلعم ان النبي كان يقرا في الاخيرتين بالحمد
فيلزمه في جواز التسبيح مخالفة النبي صلعم ومذهب ابي حنيفة انه يقرا في الاخيرتين
بالفاتحة فقط وهذا افضل وان سبح او سكت جاز فهو يرى قراءة النبي صلعم
في الاخيرتين من المندوبات فلا مخالفة لفعله انتهى و **اقول** ان المص
قدس سره لم يتكلم ههنا على مذهب الشافعي فلا وجه للتطويل بذكر مذهبه
والاحتجاج عليه وقد ارتكب ذلك في اكثر المسائل واما ما ذكره من ان تخصيص
قراءة الفاتحة بالاوليين تخصيص بلا مخصص فمردود بان المخصص ذلك بروايات
اهل البيت عليهم السلام ولكن الشقي يجعل مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم
المعلوم من رواية ابي قتادة حجة على ابي حنيفة دون مخالفة احد الامرين من
الفاتحة والتسبيح لان جواز التسبيح في الاخيرتين انما علم من روايات
اهل البيت عليهم السلام كما اشرنا اليه وتلك الروايات مما لا يصير حجة
على ابي حنيفة واضرابهم بحسب اعتقادهم على انه لا دلالة لرواية ابي قتادة
على وجوب قراءة ام الكتاب في الاخيرتين ايضا ولعل من فهم ذلك
منها انما فهمه من قوله ويسمعنا الآية احيانا وانت خبير بانه لا يدل على قراءة
ام القران في جميع الاحيان فلا يدل على تعيين قراءة ام القران على الاطلاق

وجوب القراءة في الركعتين الاخيرتين او التسبيح

ويسمعنا الآية احيانا الحديث وبقية قوله صلعم لا صلوة لمن لم يقرء بفاتحة الكتاب صح صح صح

واما ما توهمه

واما ما توهمه الناصب من مناقضة المص لنفسه وانه يلزمه ايضا مخالفة فعل النبي
في تجويز التسبيح فممنوع بما مر من احاديث اهل البيت عليهم السلام احاديث
جدهم صلعم فلا يلزم المخالفة بل يتضح بذلك ان فعل النبي صلعم كان احد الامرين
من الاتيان بالفاتحة والتسبيح واما ما ذكره من ان اباحنيفة يقرا في الاخيرتين
بالفاتحة فقط فان اراد انه يوجب القراءة في الاخيرتين فهو كذب ظاهر كما يدل
عليه تتمة كلام الناصب ايضا وان اراد به انه يحكم بها استحبابا فمسلم لكنه
لا يدفع المخالفة لان النبي صلعم ما ذهب اليه ابوحنيفة من جواز الاكتفاء
بالسكوت فلو سكت الناصب عن ايراد هذه المموهات لكان خيرا له
وكل ميسر لما خلق له **قال المص** رفع الله درجته يب ذهبت
الامامية الى وجوب القراءة بالعربية وقال ابوحنيفة يجوز ان يقرا
بعض آية من اي موضع شاء من القران بالعربية وغيرها باي لغة
شاء وقد خالف بذلك قوله تعالى بلسان عربي مبين انا انزلناه قرانا
عربيا فالقاري بغيرها لا يكون قاريا بالقران انتهى و **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربي ولا يجزي
الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجزي الترجمة للعاجز لدفع
الحرج ولا مخالفة لقوله تعالى بلسان عربي فانه لا نزاع في ان القاري بالترجمة
لا يقرء القران ولكن يقرا ما يدل على القران وهو اقرب من ساير الاذكار
فلا استدلال عليه بما ذكر انتهى و **اقول** تشنيع المص قدس سره على
ابي حنيفة انما هو لاطلاقه في جواز الترجمة وعدم تقييده للجواز بحالة العجز فان جواز
الترجمة عند العجز عن العربية موضع وفاق وهذا الناصب لما ضاق عليه
الخناق وعجز عن دفع الفساد احتال بادخال قيد العجز في مذهب ابي حنيفة ليتاتى
له الاصلاح وما زاد بهذا الا الفساد وقد قال في الينابيع وشرحه ان الركن عند
ابي حنيفة اية او ترجمة اية سواء احسن العربية ام لا ذكره في الوافي وفي الهداية عنده
مطلقا لا عند صاحبيه الا عند العجز انتهى وقال ابومحمد بن حزم في كتاب
المحلى من قرا ام القران او شيئا منها او شيئا من القران في صلوته ترجمة بغير
العربية او بالفاظ عربية غير الالفاظ التي انزل الله تعالى عامدا لذلك او
قدم كلمة او اخرها عامدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تعالى قال
قرانا عربيا وغير العربي ليس عربيا فليس قرانا واحالة رتبة القران تحريف
الكلام الله تعالى وقد ذم عز وجل قوما فعلوا ذلك فقال يحرفون الكلم عن مواضعه
وقال ابوحنيفة يجزيه صلوته واحتج من قلده بقول الله تعالى وانه في زبر الاولين
قال ابومحمد لا حجة له في هذا لان القران المنزل علينا على لسان نبينا عليه السلم

وجوب القراءة بالعربية

وجوب القراءة بالعربية

لم ينزل على الاولين وانما في زبر الاولين ذكره الاقرار به فقط ولو انزل
على غيره ع لما كان اية له ولا فضيلة له وهذا لا يقوله مسلم ومن كان لا يحسن
العربية فليذكر الله تعـ بلغته بقول الله تعـ لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ولم يحل له ان يقراء ام القران ولا شيئ من القران مترجما على انه الذي افترض
عليه ان يقراء لانه غير الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله
انتهى **قال المصـ** رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى وجوب
الطمانينة في الركوع والانحناء بحيث يصل يداه الى ركبتيه وقال ابو حنيفة
لا يجب الانحناء الى هذا الحد بل اقل ما يقع عليه اسم الحناء ولا يجب الطمانينة
وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه ركع واطمان كما
قلناه وقال صلوا كما رايتموني اصلي انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان اقل الركوع ان ينحني بحيث ينال راحتاه
ركبتيه ويشترط ان يطمين فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو بلحظة
والدليل عليه السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم
عن رسول الله صلعم انه قال لا يجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود
ثم ان حقيقة الركوع لا يتحقق بدون وصول اليد الى الركبة فهذا حقيقة الركوع
شرعا لا الانحناء مطلقا ومذهب ابي حنيفة ان المصلي يكبر للركوع خافضا ويعتمد
يديه على ركبتيه مفرجا اصابعه باسطا ظهره غير رافع ولا منكس راسه فجعل الاطمينان
واتصال اليدين الى الركبتين من السنن لا من الاركان فلا مخالفة لفعل النبي صلعم
لان صلوته صلعم التزام الامة بمتابعتها كانت مشتملة على الفرايض والمندوبات
انتهى **واقول** يتوجه عليه ان فعل النبي صلعم اذا لم يعلم جهته يعلم عند ابي حنيفة
على الاباحة كما صرح به في اصوله فمن اين جاء الحكم بالسنية وايضا يدل على الوجوب
ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال لنا قول النبي صلعم للمسيء
ثم اركع حتى تطمئن راكعا متفق عليه وروى ابو قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال اسوء الناس سرقة الذي يسرق من صلوته قال لا يتم ركوعها ولا سجودها
قال لا تجزي صلوة لا يقيم الرجل صلبه منها في الركوع والسجود انتهى وقد روى
ابن حزم باسناده الى رفاعة بن رافع عن رسول الله صلعم حديثا طويلا من جملته
قوله صلعم لا يتم صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امره الله تعـ ويغسل وجهه ويديه
الى المرفقين ويمسح براسه ورجليه الى الكعبين ثم يكبر الله ويحمده ويقراء من
القران ما اذن الله له فيه وتيسر ثم يكبر فيركع فيضع كفيه على ركبتيه حتى تطمئن
مفاصله ويسترخي ثم يقول سمع الله لمن حمده ويستوي قايما حتى ياخذ كل عظم
ماخذه ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد فيمكن وجهه من الارض حتى تطمئن مفاصله

كما مر

وجوب الطمانينة في الركوع والانحناء

والاستحباب م

ويسترخي ثم يكبر فيرفع راسه ويستوي قاعدا على مقعدته ويقيم صلبه فوصف الصلوة
هكذا حتى فرغ ثم قال لا يتم صلوة احدكم حتى يفعل ذلك قال ابن حزم التحميد المذكور
هو ام القران وقد خالف ابو حنيفة اكثر هذا الحديث حيث جوز الصلوة بغير ام القران
وبغير ان يقيم ظهره في ركوعه وسجوده وبلا طمانينة ومن العظايم التي نعوذ بالله منها
ان يقول رسول الله صلعم لا يتم صلوة احدكم حتى يفعل كذا وكذا او افعلوا كذا وكذا
فيقول قايل بعد ان سمع هذه الاخبار ان الصلوة تتم بدون ذلك فتقلد المن
اخطاء ممن لم يبلغه الخبر او بلغه فتاول غيره فاصاب الخلاف رسول الله صلعم
وكذلك من الباطل والشغب بالسنن ان ينص رسول الله صلعم على امور
ذكر ان الصلوة لا يتم الا بها فيقول قايل من عند نفسه بعض هذه الامور هو
كذلك وبعضها ليس كذلك انتهى واما ما ذكره من ان صلوة النبي التي امر الامة
بمتابعتها مشتملة على الفرايض والمندوبات فنقول في جوابه ان مراد المصـ
ايتان النبي صلعم بالطمانينة في الصلوة البيانية التي كانت مقصودة على بيان
الواجب دون المشتملة على الواجبات والسنن ولو سلم فنقول الاصل
في كل ما امر به ع من افعال الصلوة الواجبة ان يكون محكوما عليه بالوجوب
الى ان يدل الدليل المفصل على استحبابه فحكم ابي حنيفة باستحباب الطمانينة
يكون مخالفا للاصل بلا دليل **قال المصـ** رفع الله درجته يد ذهبت الامامية
الى وجوب الذكر في الركوع والسجود وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي لا يجب
حتى قال مالك لا اعرف الذكر في السجود وقد خالفوا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم
وقوله فانه فعل وقال لما نزل فسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم ولما
نزل سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في الركوع سبحان ... سجودكم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان
يقول في الركوع سبحان ربي العظيم ثلثا ولو زاد وبحمده فحسن ودليله السنة
المشهورة ودليله ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزلت
فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى
قال اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة انه صلى
مع النبي صلعم وكان يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى
الحديث هذا دليل على انه صلعم كان يسبح بالتعظيم في الركوع ويذكر العلو في السجود
واما عدم وجوبهما في الركوع ويذكر العلو في السجود واما عدم وجوبهما في الركوع
والسجود فلورود غيرهما في ركوعه وسجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنهما فالعدول
عنهما يدل على الاستحباب لان الواجب لا يجوز العدول عنه وتركه ودليل
ورود غيرهما في الركوع والسجود ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم

التحميد

وجوب الذكر في الركوع والسجود

عن عايشة انها قالت ان رسول الله صلعم يقول في ركوعه وسجوده سبوح قدوس رب
الملائكة والروح وروى مسلم والنسائى عن ابى هريرة قال كان رسول الله صلعم يقول
في سجوده اللهم اغفر لى ذنبى كله دقه وجله واوله واخره وعلانيته وسره
وليس بشئ منهما التسبيح ولا ذكر التعظيم فلا يكون التسبيح واجبا في الركوع
والسجود لان ركن الصلوة هو السجود والركوع وهما وضع الجبهة والانحناء
الخاص والذكر غير داخل في حقيقتهما فلا يجب شئ منه فيهما وفعل النبى صلعم
محمول على الندب كما ذكرنا انتهى **واقول** قد مر ما في احتجاج الناصبة
برواية صحاحهم السقيمة سيما رواية عايشة وابو هريرة المتصفين بالبغى و
الكذب عند الفريقين ولا ادرى ان ابا حنيفة كيف عمل ههنا برواية ابى هريرة
مع ما سبق النقل عن ابى المعالى الجوينى من انه لم يعمل قط برواية ابى هريرة ولو
اغمضنا عن ذلك نقول ليس بشئ من الحديثين الذين استدل بهما على عدم
الوجوب دلالة على ترك الذكر الواجب والعدول الى الذكر المذكور في الحديثين
لجواز ان يكون الذكر المذكور فيهما زيادة على الواجب الذى امر بهما في الاحاديث
الاخر فلا يدل الا على عدم الوجوب واما ما ذكره من ان ركن الصلوة هو السجود
والركوع الخ ففيه ان واجب الصلوة لا ينحصر في الركن حتى لو لم يكن شئ من
افعال الصلوة ركنا يلزم ان لا يكون واجبا مطلقا وهذا ظاهر على العوام فضلا
عن فقهاء الاسلام واما ما ذكره من ان فعل النبى صلعم محمول على الندب
فمردود بان الفعل الذى واظب به النبى صلعم محمول على الوجوب كما تقرر
في الاصول وقد نقلنا الاعتراف بذلك عن شارح الينابيع من مسئلة
تكبيرة الافتتاح فتذكر **قال المص** رفع الله درجته يه ذهبت
الامامية الى انه يجب رفع الراس من الركوع والطمانينة في الانتصاب وقال
ابى حنيفة لا يجب فيهما وقد خالف في ذلك فعل النبى صلى الله عليه وسلم
فانه فعله انتهى ولا يخفى ان الناصب اسقط هذا الفصل من البين ولعله سقط
من نسخته وغايته امره لو ذكره وتعرض له ان يتعرض بمثل ما تعرض لغيره
قال المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى وجوب وضع
الجبهة على الارض في السجود وقال ابو حنيفة ان شاء وضع جبهته وان شاء
وضع انفه وقد خالف فيه قول النبى صلعم فانه امر ان يسجد على سبع يديه
وركبتيه واطراف اصابعه وجبهته انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعى انه يجب ان يضع المصلى من الجبهة ما يقع عليه الاسم
للحديث ومذهب ابى حنيفة انه ان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه
او شئ يجد حجمه ويستقر جبهته جاز وان لم يستقر لا وكذا لو سجد للزحام

يجب رفع الراس من الركوع

اقول م

وجوب وضع الجبهة على الارض في السجود

على ظهر من صلى صلوته لا من يصليها فعند ابى حنيفة يحصل السجود باستقرار الراس
على اى شئ يكون والمدار على الاستقرار ويحمل وضع الجبهة على الندب والكمال
انتهى **واقول** لا يخفى ان ما قدمناه من حديث رفاعة بن رافع نص
في وجوب وضع الوجه وما رواه ابن حبان في صحيحه عن عمر في حديث طويل
للثقفى السائل واذا سجدت فمكن جبهتك من الارض ولا تنقر نقرا وما في
ابى داود قريبا منه نصوص صريحة على وجوب وضع الجبهة على الارض ولا يصدق
الوجه باطلاقه ولا الجبهة على مجرد الانف وكذا لا يصدق الارض على كور العمامة
ونحوه وحمل الامر بوضع الجبهة على الندب مخالف لما ذهب اليه المحققون
من ارباب الاصول من اربابه سيما وقد وقع في حديث رفاعة الحكم بعدم تمام
الصلوة بدون الوصف الذى بينه عم كما مر ومن لطائف ابن حزم انه قال
من اجاز السجود على كور العمامة اعلى عمامة غلظ كورها اصبع ثم اصبعان الى ان
يبلغه الى ذراعين او ثلاثة او اكثر فيحرج الى ما يقول به احد ثم نحطه من الاصبع
الى طينة واحدة من عمامة شرب وكلفناه الفرق ولا سبيل اليه البتة ثم
روى باسناده عن محمد بن سيرين انه كره السجود على كور العمامة وعن نافع
عن ابن عمر انه كان يكره ان يسجد على كور عمامته حتى يكشفها وعن ايوب عن
ابن سيرين اصابتنى شجة في وجهى فعصبت عليها وسالت ابا عبيدة
السلمانى اسجد عليها قال انزع العصاب انتهى **قال المص** رفع
الله درجته يز ذهبت الامامية الى وجوب وضع اليدين والركبتين و
ابهامى القدمين في السجود على الارض وقال ابو حنيفة والشافعى انه يستحب
وقد خالفا بذلك فعل النبى صلعم وقد سبق وقال ايضا اذا سجد العبد سجد معه
سبعة وجهه وكفاه وركبتاه وقدماه انتهى **وقال** الناصب خفضه
الله اقول المشهور من مذهب الشافعى انه لا يجب وضع اليدين والركبتين
والقدمين ويستحب وذهب النووى الى الوجوب لما روى البخارى ومسلم
والنسائى في صحاحهم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
امرت ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة واليدين والركبتين واطراف
القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب ويحمل الحديث على الندب والكمال
يقول اصل السجود وضع الجبهة على الارض او ما يقوم مقامه من الانف
حتى يستقر الراس في الارض والحديث على الندب والكمال يقول اصل
السجود وضع الجبهة يدل على انه صلعم كان مامورا بهذا وليس كل شئ يكون الرجل
مامورا به لانه كان مامورا بالتهجد والامة كانوا غير مامورين به فصيغة امرت
لا يدل بصريحه على الامر العام كما حقق في الاصول واصل السجود كما ذكرنا وضع

وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامى القدمين على الارض

يكون الامة مامورين به م

الجبهة

او ما يقوم مقامه على الارض فيعمل بالاصل ويحمل الحديث على الندب والكمال
ولا مخالفة للنص انتهى واقول حمل الاوامر الواردة في الكتاب و
السنة على الندب غير جائز الا ببرهان اخر من النص لان معنى الندب ان
شئت وليت شعري فاعمل وان شئت فلا تفعل ولا يفهم في اللغة
العربية من لفظ افعل لا تفعل ان شئت وليت شعري ما الفرق قوله تعالى
واتوهم من مال الله الذي اتاكم وقد قال اث فيعون انه فرض وبين الامر
في هذا الحديث الذي حملوه على الندب وكذلك قوله تعالى مقام ابراهيم ومن
دخله كان امنا فانه مع كونه امرا في المعنى قال الحنفيون هذا فرض ولا نقام بمكة
حد وقالوا ههنا هو مذهب تحكما بلا حجة وبرهان قل هاتوا برهانكم ان كنتم
صادقين واما ما ذكره من ان صيغة امرت لا يدل بصريحه على الامر العام انه
مفيد انه وان لم يدل على ذلك بصريحه لكن الظاهر في مثله تعميم الوجوب
ولو على سبيل التاسي والحمل على كون ذلك من خصايص النبي صلى الله عليه وسلم
خلاف الاصل وخلاف الاجماع ولهذا لم يعد ذلك احد في خصايص النبي صلى الله عليه وسلم
مع اهتمام الفضلاء في احصايها وضبطها في كتب الفقه وغيرها واما ما ذكر من ان
اصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فقد سبق مع
ما فيه ان اصله مجرد وضع الجبهة وبقيته عنه وعن وضع ما يقوم مقامه من
موضوعات الناصب واسلافه قال المصنف رفع الله درجته
يح ذهبت الامامية الى منع السجود على بعضه وقال ابو حنيفة يجوز ان يسجد
على كفه وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقوله هو لا يتم صلوة احدكم الى
ان قال ثم يسجد ممكنا جبهته من الارض حتى يرجع مفاصله انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه و
وجوب وضع الجبهة على الارض للحديث وحمله ابو حنيفة على الكمال لان
الاتمام يدل عليه كما ذكرنا فلا مخالفة انتهى واقول لا يخفى ان الاتمام
يدل على نقصانه ما دونه ولا دلالة له على الكمال لان الاتمام يدل عليه كما ذكرنا
فلا مخالفة وكلا بمعنى الزايد على اصل العقل الجزئي تدبر قال المصنف
رفع الله درجته يط ذهبت الامامية وجوب الطمانينة في السجود و
الاعتدال منه والطمانينة فيه وقال ابو حنيفة لا يجب الطمانينة اليه وقال
ابو حنيفة لا يجب الطمانينة في السجود ولا يجب رفع الراس الا بقدر ما يدخل
السيف بين جبهته والارض وفي رواية لا يجب الرفع مطلقا بل لو حفر تحت
جبهته حفيرة فحط جبهته اليها اجزاه عن السجود الثاني وان لم يرفع راسه
وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقوله لمن علمه الصلوة

وجوب الطمانينة في السجود

ثم ارفع

ثم ارفع راسك حتى تطمئن جالسا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه
وبالغ في وجوبه حتى جعلها ركنا في الركوع والسجود فلا مخالفة للنص انتهى واقول
قد مر ان هذا الحمل تحمل وتحامل على الشرع والقول به كمال نقصان وفي الاصل
الذي عمل به خطاء فيلزمه مخالفة النص بلا اصل ودليل يعتد به كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى استحباب الجلسة بعد الرفع
من السجدة الثانية في الاولى والثالثة ومنع ابو حنيفة من استحبابها وقد
خالف في ذلك فعل النبي صلعم وروى ابو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث
فصلى في مسجدنا فقال والله اني لاصلي وما اريد الصلوة لكن اريد ان اريكم كيف
رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي قال وكان مالك اذا رفع راسه من السجدة الاخيرة
في الركعة الاولى استوى قاعدا ثم قام واعتمد على الارض انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي استحباب جلسة الاستراحة و
هي الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة وذهب ابو حنيفة
الى عدم استحبابها لانها ليست من هيات الصلوة والحديث غير ثابت
عنده انتهى واقول قد مر ان عندية ابو حنيفة لا يعتبر عند الخصم
وان عدم اثبات ما لا يحصى من الاحاديث يدل على عدم تتبعه في الحديث والفقه
وكفى بذلك جهلا ونقصانا قال المصنف رفع الله درجته كا ذهبت
الامامية الى وجوب التشهد الاول والصلوة على النبي صلعم خلافا للشافعي
وابي حنيفة وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلعم انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاول والقعود له مفترشا و
التورك في الاخير لغير المسبوق والتنائي مسنون وهو من الابعاض عنده ويلزم
من تركه سجود السهو والدليل عليه ان تركه سهوا يجبر بالسجود وما يجبر في السجود
فليس بواجب واما دليل ان تركه يجبر بالسجود فما ذكره البخاري في صحيحه في باب
من لم ير التشهد الاول واجبا لان النبي صلعم قام من الركعتين ولم يرجع عن عبد الله
بن بحينة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الاوليين لم يجلس
فقام الناس معه حتى اذا قضى الصلوة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس
فسجد سجدتين قبل ان يسلم ثم سلم هذا دليل كونه سنة واذا كان التشهد
الذي لا يعقبه السلام سنة فكلما يكون من اذكاره يكون سنة والصلوة على
النبي واله من اذكاره فيكون سنة وما ذكر انهم خالفوا فعل النبي صلى الله عليه وسلم
فما جعله بفعل النبي عليه السلام انتهى واقول يتوجه عليه ما ذكره المصنف في المنتهى
وحاصله ان الترك الى بدل لا يدل على عدم الوجوب وانما كان على عدم الوجوب

استحباب جلسة بعد الرفع من السجدة

وجوب التشهد الاول والصلوة على النبي

لو سقط لا الى بدل ويجوز ان يكون البدل سجدتا السهو لكان ذلك بدلا وجبرا
كجبرانات الحج بخلاف السنن ان قيل قد قال الشافعي ان جبر الشي لا يكون
الا فيه لا بائنا عنه اجيب بما ذكرنا من جبرانات الحج فانهم مجمعون على ان
الهدي والصيام يكونان جبر النقص من الحج وهما بعد الخروج عنه وبان
عتق الرقبة او الصدقة او صيام شهرين جبر لنقص وطي المتعمد في نهار رمضان
وهي لا يجوز الا بعد تمامه على ان ههنا احاديث رواها المص في المنتهى عن الجمهور
دالة على الوجوب منها ما روي عن ابن عباس رض ان النبي صم امره بالتشهد
والامر للوجوب وعن ابن مسعود قال علمني رسول الله صم التشهد في وسط الصلوة
واخرها واما ما ذكره من ان المص جعل فعل النبي صم في ذلك نافيا لما نشاء من جهله
او نسيانه لمذهب امامه الذي قد اعترف به قبل ذلك من ان التشهد
الاول سنة وليس المراد بالسنة الا ما فعله النبي صم لا على وجه الوجوب
واذ قد ثبت بهذا فعل النبي صم كذلك فكيف يكون المص جاهلا به نعم
النزاع في انه فعل ذلك واجبا او لا وقد بينا الوجوب بحمد الله تعالى
قال المص رفع الله درجته كذ ذهبت الامامية الى وجوب التشهد
الاخير والصلوة على النبي صم والجلوس فيه مطمئنا بقدره وقال مالك
لا يجبان وقال ابو حنيفة يجب الجلوس دون التشهد وقد خالفا فعل النبي
صلعم وقوله قال ابن مسعود واخذ رسول الله صم بيدي وعلمني التشهد وقال
اذا قلت هذا فقد قضيت صلوتك انتهى **وقال** الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاخير والصلوة على النبي صم
والجلوس فيه واجب واركان لما روى عبد الله بن مسعود انه قال
كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد مع رسول الله صم السلام على الله
وان قلت عباده السلام على جبرئيل وميكائيل السلام على فلان فقال
النبي صم لا تقولوا السلام على الله وان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات
لله الى اخره رواه الدارقطني والبيهقي وقالا اسناده صحيح وقال العلماء
الدلالة فيه من وجهين احدهما قوله قبل ان يفرض علينا دل على انه فرض
والثاني الامر به ومذهب ابي حنيفة ان القعدة الاخيرة قدر التشهد فرض و
التشهد عنده واجب لانه لم يثبت بالدلايل القطعية لثبوته بخبر الاحاد و
ان صح ما رواه عن مالك فلعدم صحة الحديث عنده فلا مخالفة للسنة انتهى
واقول يتوجه عليه ان مذهب ابي حنيفة هو الذي نسبه المص
الى مخالفة فعل النبي صلى الله عليه وسلم ووافقه في ذلك الرافعي الشافعي
في العزيز بقوله القعود للتشهد فيه واجبان خلافا لابي حنيفة حيث قال

الاخير والتشهد صم

القعود

القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب قراءة التشهد فيه ولمالك حيث قال
لا يجب لا هذا ولا ذاك انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية او غيره
من كتب الحنفية فراى المذكور فيه وجوب التشهد فزعم انه مذهب ابي حنيفة
بل ربما يكون المذكور فيها ما تقرر عليه فتواهم من اقوال اصحابه واليضا افتراض
القعود بقدر التشهد انما هو لاجل التشهد ومن المستبعد شرعا وعقلا ان يكون
ما لا يتم التشهد الا فيه فرضا والتشهد لا يكون فرضا بل يكون واجبا او مستحبا
واعجب من ذلك ما نقله ابن حزم عن بعض متقدميهم من انه قال الجلوس
في الصلوة ليس فرضا ثم رده بان النبي صم امر بالتشهد في القعود في الصلوة فصار
التشهد فرضا وصار القعود الذي لا يكون التشهد الا فيه فرضا اذ لا يجوز ان
يكون غير فرض ما لا يتم الفرض الا فيه او به انتهى فتامل فيه واما قول الناصب
وان صح ما رواه عن مالك الخ فتشكيك بارد لان صحة قطعية وقد قطع
به شارح الينابيع حيث قال ومذهب مالك ان التشهد مندوب انتهى
واما قوله ههنا وكذا الكثير من الاحاديث الصحيحة عندهم الذي يستدل بها المص
في المسايل الاتية ان هذا الحديث لم يثبت عند مالك او ابي حنيفة او لم يصح
عنده فمجرد تمويه وتدليس لانه ان لم يصح تلك الاحاديث مع حكم النقاد
منهم بصحتها فيتوجه القدح على صحاحهم وان صح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها
اذ لم يلزم قصور تتبع الشيخ الذي لم يطلع عليه او قصور نظره ان حكم بضعف ما
ثبت صحته عند اخرين عن اخرهم ولم يبين وجه ضعفه فاحفظ هذا فانه الجواب
عما سياتي من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال المص** رفع
الله درجته كذ ذهبت الامامية الى ان الخروج من الصلوة يحصل اما باكمال الصلوة
على النبي صلعم او التسليم لا غير وقال ابو حنيفة يخرج بالتسليم او بالكلام او
بخروج الريح واما اقبح المذهب المودي الى الخروج من الصلوة بالريح لكن مثل
الصلوة التي شرعها يصلح للخروج منها بمثل ما قاله فانه ذهب الى جواز
ان يصلي الانسان في الدار المغصوبة على جلد كلب لا بل جلد كلب وبيده
قطعة من لحم الكلب لانه يقبل الذكاة عنده ثم يتوضا بنبيذ التمر المغصوب
فيغسل رجليه اولا ثم ينتهي الى غسل الوجه عكس ما ورد به القران ثم يقوم وعليه
نجاسة ثم يكبر بالفارسية ثم يقرا بالفارسية مدهامتان لا غير ثم يطاطا
راسه يسيرا جدا غير ذكر ولا طمانينة ثم يهوي الى السجود من غير رفع ثم يحفر
له جبهته او انفه فيهما من غير ذكر ولا طمانينة ولا رفع منهما ثم ينهض الى الثانية
فيفعل مثل ذلك ثم يقعد من غير تشهد بقدره ثم يخرج ريحا فهل يحل لمسلم
يومن بالله واليوم الاخر قبول هذه الصلوة وكونها مامورا بها انتهى

ولم يعلم الا كل ما هو مذكور في كتب
الحنفية لا يعلم ان يكون مذهب ابي حنيفة

كمال الصلوة
يحصل باكمال الصلوة
على النبي او التسليم
والخروج بالريح
يجوز عند ابي حنيفة

وجوب التشهد الاخير والجلوس
فيه مطمئنا بقدره

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الخروج من الصلوة لايصح الا بالتسليم واقله السلام عليكم او سلام عليكم او عليكم السلام للسنة المشهورة وهي ما رويٰ في الصحاح انه صلعم قال مفتاحها التكبير وتحليلها التسليم فكما ان التكبير ركن من الاركان فكذا السلام للحديث ومذهبه ان اكمال الصلوة على النبي صلعم بخروج الخروج من الصلوة وكانه لايجعل الخروج من الصلوة موقوفا بفعل متعمد او قول يدل على الخروج لان الصلوة على النبي صلعم من جملة التشهد فجعلها علامة للخروج او فعلا والا على الخروج باطل ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة الخروج بصنع يدل على الخروج لان الخروج ليس من العبادات فباي صنع وقع فلا باس به ثم يصفه ارباب الخبث والفكاهة باخراج الريح وهذا من الاستهزاء بعلماء الاسلام ويدخل في وعيد قوله صلعم من اهان عالما فقد اهانني ثم ان كل ما ذكره من صلوة الحنفية فقد ذكرنا وجهه ودليله والاستهزاء صفة الجهال انتهى

واقول اول من اظهر خبث فتوى ابي حنيفة في هذه المسئلة الشافعية فقد قال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع قال ابو حنيفة اذا قعد في اخر الصلوة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام او كلام او حدث او قيام او فعل غير ذلك اجزاءه انتهى وقد وقع في هذا عن ابي المعالي الجويني امام الشافعية في رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي ما تضحك منه الثكلى حيث قال بعد عد قبايح فتاوى ابي حنيفة في ابواب الطهارة جئنا الى الصلوة فنوافق الشافعي الاصل الذي عليه بناء الصلوة من الدعاء الى الخضوع والخشوع وقال المعنى المطلوب من الصلوة من الخضوع والخشوع واستكانة النفس ومحادثة القلب بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة والفكر في معاني القران والابتهال الى الله سبحانه وابو حنيفة لايلزم الاصل ويخالفه حتى طرح اركانا وشرايط حتى رجع حاصل الصلوة الى نقرات كنقرات الديك واذا عرض اقل صلوة على كل عامي جلف غمر كاع امتنع عن اتباعه فان من غمس في مستنقع نبيذ ولبس جلد كلب مدبوغ واحرم بالصلوة لا بصيغة التكبير ترجمة تركيا او هنديا ويقتصر في قراءة القران على ترجمة قوله مدهامتان ثم يترك الركوع ينقر نقرتين لاقعود بينهما ولا يقراء التشهد ثم يحدث عمدا في اخر صلوته بدل التسليم ولو انفلتت منه بان سبقه الحدث يعيد الوضوء في اثناء صلوته بعده فانه لم يكن قاصدا في حدثه الاول لم يتخلل عن صلوته على الصحة والذي ينبغي ان يقطع بكل ذي دين ان مثل هذه الصلوة لم يبعث الله به نبيا ولا بعث محمد بن عبد الله المصطفى صلعم لدعاء الناس اليه وهي قطب الاسلام وعماد الدين وقد زعم ان هذا القدر اقل الواجب وهي

الصلوة التي بعث بها النبي عليه الصلوة والسلام وما عداها اداب وسنن وحكى ان السلطان يمين الدولة وامين الملة ابا القاسم محمد بن سبكتكين كان على مذهب ابي حنيفة وكان مولعا بعلم الحديث وكانوا يسمعون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع وكان يستفسر الاحاديث فوجد الاحاديث اكثرها موافقا لمذهب الشافعي فوقع الاتفاق على ان يصلوا بين يديه ركعتين على مذهب الشافعي وعلى مذهب ابي حنيفة لينظر فيه السلطان ويتفكر فيه ويختار ما هو احسن فصلى القفال المروزي من اصحاب الشافعي بطهارة مسبغة وشرايط معتبرة من طهارة وستر واستقبال القبلة واتى به الاركان والهيآت والسنن والاداب والفرايض على وجه الكمال والتمام وكان صلوة لايجوز الشافعي دونها ثم صلى ركعتين على ما جوزه ابو حنيفة فلبس جلد كلب مدبوغ ولطخ ربعه بالنجاسة وتوضأ بنبيذ التمر وكان في صميم الصيف بالمفازة فاجتمع عليه الذباب والبعوض وكان وضوءه معكوسا منكسا ثم استقبل القبلة واحرم بالصلوة عربية واتى بالتكبير بالفارسية ثم قرأ آية بالفارسية دو برگ سبز ثم نقر نقرتين كنقرات الديك من غير فصل ومن غير ركوع ثم تشهد وضرط من غير سلام وقال ايها السلطان هذه صلوة ابي حنيفة فقال السلطان لو لم تكن هذه له لقتلتك لان مثل هذه الصلوة لايجوزها ذو دين وانكرت الحنفية ان يكون هذه صلوة ابي حنيفة وامر القفال باحضار كتب الفريقين وامر السلطان نصرانيا كاتبا يقراء المذهبين جميعا فوجدت الصلوة على مذهب ابي حنيفة على ما حكاه القفال فاعرض السلطان عن مذهب ابي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي ولو عرضت الصلوة التي جوزها ابو حنيفة على العامي لامتنع من قبولها انتهى كلامه وانما اطنبنا بذكر هذه الحكاية المضحكة المستوقفة للنظارة ليعلم اصحاب الناصب ان من كان بيته من الزجاجة لايرجم الناس بالحجارة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان تعمد الكلام مبطل الصلوة وان كان لمصلحتها كقوله للامام قد سهوت خلافا لمالك فانه جوزه اذا كان يتعلق بمصلحة الصلوة وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم صلوتنا هذه لايصلح فيها كلام الادميين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان ترك الكلام من شروط الصلوة فيبطل مفهم كن دش لان الكلام مع الادميين مناف للصلوة وان صح ما روي عن مالك فمحمول على انه مبطل اذا لم يكن من مصالح الصلوة فما يكون من مصالح الصلوة يجوز للضرورة عنده انتهى واقول اظهار التشكيك لقوله ان صح يدل على جهله او تجاهله فان ما ذكره المص من مذهب مالك مهذب

حكاية قفال نزد السلطان من صلوة النعمان الحنفية

على ما حكاه القفال فاعرض السلطان عن مذهب ابي حنيفة

تعمد الكلام مبطل الصلوة

مذكور في الكتب الشافعية وغيرها ومنها الينابيع وشرحه فقد قال فيهما ان مذهب
مالك على ما في العمدة والارشاد ولدى احمد في رواية عنه في المستوعب لا يبطل
الصلوة ان يتكلم المصلي في الصلوة لمصلحة الصلوة كقوله للامام اقعد حين
قام في موضع القعود او بالعكس لما روي ان ذا اليدين وغيره تكلموا ولم يحكم
بالبطلان واجيب بانه جاز ان يكون صدور ذلك على وجه النسيان
او الجهل بالمسئلة والنسيان والجهل عذر هذا واما قوله فمحمول على انه مبطل
فمدخول بان مثل هذا انما يليق اذا حمل المعترض كلام غيره على معنى آخر لكن الحمل
انما فهم الحمل على هذا ثم اعترض عليه فلا يدفع الا باصلاح الحمل المذكور كما لا يخفى واما
قوله فما يكون من مصالح الصلوة يجوز الضرورة عنده فمردود بان ليس الكلام
في الضرورية ضرورة ان الضرورات تبيح المحذورات عند الكل وانما الكلام في
مجرد المصالح والروابط ولا ضرورة شرعا في مثل قوله للامام اقعد حين قام في موضع
القعود او بالعكس اذ يصح صلوته شرعا اذا اتم من غير موافقة مع الامام في الباقي
ومن غير حاجة الى التنبيه على خطائه فتامل قال المص رفع الله درجته
اكو ذهبت الامامية الى ان من سبقه بول او غائط او ريح في صلوته بطلت وقال
مالك وابو حنيفة والشافعي يبني على صلوته وقد خالفوا في ذلك المعقول حيث
جمعوا بين الضدين وهما الحدث والصلوة ولو سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء
فقاء او احدث متعمدا قال الشافعي انه يبني ايضا وهذا اغرب من الاول انتهى
و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من سبقه
حدث في صلوته عامدا او ساهيا بطلت صلوته هذا هو المذهب الجديد المفتى
به وفي القديم يبني لما ورد في الحديث انه صلى ركعتين من الظهر ثم قام فقال
ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال اصدق ذو اليدين
فقالوا بلى فاتم الصلوة وبنى هذا دليل الائمة في صحة البناء واما ما ذكر انهم
خالفوا المعقول فهو مخالف للمعقول لان الذي يبني ما دام محدثا لا يقال انه
مصلي فلا جمع بين الحدث والصلوة انتهى و اقول الحديث الذي
استدلوا به على ما في الينابيع هو انه قال ع من قاء او رعف او امذى فلينصرف
وليتوضاء وليبن على صلوته وهو مرسل كما في الينابيع ايضا واما ما ذكره الناصب
من الحديث فهو من اختراعاته فانه قد اضاف على حديث ذي اليدين قوله
فاتم الصلوة وبنى فيدل على كذبه واختراعه ما ذكره المص سابقا من حديث ذي
اليدين في بحث عصمة النبي صلى الله عليه واله وسلم عن السهو رواية عن الجمع
بين الصحيحين فتذكر وبالجملة لم يستدل احد في ذلك بحديث ذي اليدين و
انما استدلوا باثار ضعيفة واحد منها مرسل والباقي في طريقه اسمعيل بن

عباس او عبد الرحمن بن زياد والاول ضعيف والثاني في غاية السقوط صرح
بذلك كلمة ابن حزم في كتاب المحلى ثم قال واما الحنفيون فانهم تناقضوا
وقاسوا على ما ذكر في الاخبار المذكورة جميع الاحداث التي لم يذكر فيها ثم لم
يقيسوا الاحتلام على ذلك وهذا تناقض وما جاء قط اثر صحيح ولا سقيم في
البناء من الاحداث في حالة كالبول والرجيع والريح والمذي واما النص
على البطلان ما حدثنا عبد الله بن الربيع ثنا محمد بن اسحق بن السليم
ثنا ابن الاعرابي ثنا ابو داود ثنا احمد بن حنبل ثنا عبد الرزاق ثنا معمر عن
همام بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم لا يقبل الله صلوة
احدكم اذا احدث حتى يتوضاء ورويناه هذا من طرق فاذا صح ان الصلوة
ممن احدث لا يقبلها الله حتى يتوضاء وقد صح بلا خلاف وبالنص ان
الصلوة لا تجزي الا متصلة ولا يجوز ان الفرق بين اجزائها بما ليس صلوة
فنحن نسئل من يرى البناء للمحدث فنقول اخبرونا عن المحدث الذي امرتموه
بالبناء من حدث فيخرج فيمشي فياخذ الماء فيغسل حدثه او يستنجي فليتوضاء
فينصرف الى ان ياخذ في عمل الصلوة اهو عندكم في صلوة ام هو في غير صلوة
لا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو في صلوة اكذبهم قول رسول الله صلعم
ان الله لا يقبل صلوة من احدث حتى يتوضاء ومن المحال الباطل ان يعتد له
بصلوة قد تيقنا ان الله تع لم يقبلها فصح ان عمل صلوته الذي كان قبل
قد انقطع واما اخره فبا قوله بلا شك الا انه الآن في غير صلوة بلا شك اذ هو
في حال لا يقبل الله معها صلوة وان قالوا بل هو في غير صلوة قلنا صدقتم واذا
هو في غير صلوة فعليه ان ياتي بالصلوة متصلة لا يحول بين اجزائها وهو
ذاكر فاصل بما ليس من الصلوة وبوقت ليس هو فيه في صلوة وهذا برهان
لا مخلص منه انتهى كلامه ويتضح منه ما ذكره المص من الزام القوم بالجمع بين
الحدث والصلوة وخروجهم عن المعقول ايضا فتامل قال المص رفع
الله درجته اك ذهبت الامامية الى ان من قدر على القيام وعجز عن الركوع
يجب ان يقوم في صلوته ولا يسقط عنه لعجزه عن الركوع وقال ابو حنيفة هو
مخير بين ان يصلي قائما او قاعدا وقد خالف بذلك قوله تع وقوموا لله
قانتين وخالف الاجماع الدال على وجوب القيام على القادر وكيف يسقط
عنه فعل لعجزه عن غيره انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان القادر على القيام في الصلوة ليس له ان يقعد وكذا في كل
ركن من الاركان واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فلانه يسمى اجزاء فاذا ظهر عجزه
في الاتيان ببعض الاركان فهو مخير بين الاتيان ببعض آخر وبين الاقتصار

بما هو قادر عليه كالقعود ولا مخالفة لان النص وارد في حق القادر مطلقا انتهى

واقول ان اراد ان العاجز عن الركوع يسمى عاجزا على الاطلاق فبطلانه ظاهر وان اراد انه يسمى عاجزا عن الركوع وبالاضافة اليه فهذا لا يستلزم سقوط ما عدا الركوع من الاعمال عنه كما ذكره المص قال المص رفع الله درجته

ذهبت الامامية الى استحباب سجدة الشكر وقال مالك مكروه وقال ابو حنيفة انها ليست مشروعة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان الاعتراف بنعمة الله تعـ وشكره علينا واجب وابلغ انواع الشكر وضع الجبهة على الارض تذللا لله تعـ واستكانة وتضرعا اليه واما العقل فقوله تعـ واشكروا لي وقال تعـ لئن شكرتم واعظم مراتب الشكر السجود وكان رسول الله صـ اذا جاء شيئ يسره خر ساجدا وقال عبد الرحمن بن عوف سجد رسول الله صـ واطال السجود قلنا له سجدت فاطلت السجود قال نعم اتاني جبرئيل عليه السلام فقـ من صلى عليك مرة صلى الله عليه واله وسلم عشرا فخررت شكر الله ولما اتي براس ابي جهل سجد شكر الله وروى عن ابي داود في صحيحه عن ابي بكر قال النبي صلعم اذا جاء امر سره او ليسره به خر ساجدا شاكرا لله وروى الحميدي في جمعه بين الصحيحين ان النبي صـ قال ما من عبد يسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط بها خطيئة وروى ان النبي صـ زار فاطمة عـ يوما فصنعت له عصيدة من تمر ثم قدمتها بين يديه فاكل هو وعلي وفاطمة والحسنان عليهم السلام فلما فرغ النبي صـ من الاكل سجد واطال ثم بكى في سجوده ثم ضحك ثم جلس فقـ له امير المؤمنين عـ يا رسول الله لم سجدت وبكيت وضحكت فقـ عـ اني لما رايتكم مجتمعين سررت بذلك فسجدت لله تعـ شكرا فهبط جبرئيل وهو ساجد فقـ انك سررت باجتماع اهلك فقلت نعم فقـ اني مخبرك بما يجري لهم ان فاطمة تظلم وتغصب حقها وهي اول من يلحق وامير المؤمنين عـ يظلم ويوخذ حقه ويضطهد ويقتل وولدك الحسن يقتل بعد ان يوخذ حقه بالسم وولدك الحسين يظلم ويقتل ولا يدفنه الا الغرباء فبكيت ثم قال من اراد ولدك الحسن حقه بالسم وولدك الحسين كتب له بكل خطوة ماية حسنة ورفع عنه ماية سيئة فضحكت فرحا بذلك والاخبار في ذلك متواترة ولذلك التقصير فيها مستحب عند الامامية وخالف الفقهاء في ذلك المتواتر وقد خالفوا فيه ما رواه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة قال قال ابو جهل هل يعفر محمد وجهه بين اظهركم فقيل له نعم قال واللات والعزى لئن رايته يفعل ذلك لاعلقن رقبته ولاعفرن وجهه بالتراب فراه يفعل ذلك فاراد ابو جهل ان يفعل ما عزم عليه فخالف الملائكة

من قدر على القيام وعجز عن الركوع يجب ان يقوم في صلوته ولا يقعد لعجزه عن الركوع

بينه وبينه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان سجود الشكر سنة عند مفاجاة نعمة او روية مبتلى بمعصية او بلية ويستحب الاظهار الا في الاخيرة ومن قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر من مخالفة العقل والنقل فليس بوارد اما العقل فلانه يحكم على تقدير صحة حكمه على وجوب الشكر لا على وجوب السجدة واما النقل فكذلك واما استحباب تعفير والاستدلال بقول ابي جهل فمن استدلالاته الغريبة انتهى واقول ان ما ذكره من ان من قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحديث عنده كلام صدر عنه على طريقة الاحتمال لا اصل له في الواقع لان ما ذكرهما المصـ من الرواية عن ابي بكر وعن عبد الرحمن بن عوف مشهوران وقد استدل بهما صاحب الينابيع على مذهب الشافعي بقوله لنا رواية ابي بكر وعبد الرحمن بن عوف وروى ابن حزم في كتاب المحلى حديث ابي بكر وعده احاديث اخر وحكم بصحتها وهو من اصحاب الحديث لا طعن فيه عند القوم واما ما ذكره بقوله ان العقل كل على تقدير صحة حكمه على وجوب السجدة فمدخول بانه اذا سلم صحة حكم العقل على وجوب الشكر او استحبابه تم كلام المصـ لان الشكر على ما صرح به القاضي البيضاوي مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا ويلزم منه حكم العقل باستحباب عمل الجوارح الذي ابلغ انواع الشكر كما ذكره المصـ او من اقوى اجزائه يتبادر من كلام القاضي والسجدة اظهر الاعمال خضوعا فيكون مستحبا عند العقل ولعل الناصب لم يعرف معنى الشكر ولم يشكر الله تعـ مدة عمره والا لما اتى بمثل هذا الايراد وبهذا يعلم دفع ايراده في جانب النقل فتامل مع انه يعضد ذلك النقل ما استدل به صاحب الينابيع على وجوب السجود على الارض لا على عضوه محموله المتحرك بحركته حيث قال لنا قصة جناب وقوله عليه السلام الزق جبهتك بالارض انتهى ثم من غاية جهل الناصب قوله ان المصـ استدل بقول ابي جهل مع انه لا يبعد واستدلاله بذلك ههنا اذ الاحتجاج على تابع ابي جهل بقول ابي جهل الزم فافهم قال المصـ رفع الله درجته

الطـ ذهبت الامامية الى انه لا يقطع الصلوة ما يمر بين يدي المصلي وقال احمد بن الحنبل يقطعها الكلب الاسود والمرءة والحمار اذا اجتازوا عليه وقد خالف في ذلك قول النبي صلعم المتواتر لا يقطع الصلوة شيئ وادرؤا ما استطعتم فانما هو شيطان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقطع صلوة عبور شيئ بين يديه المصلي سواء كانت ستره اولا واما ظواهر الاحاديث الدالة على القطع فهو معارض بغيرها من الاحاديث الدالة على عدم القطع فهو معارض بغيرها من الاحاديث الدالة على القطع ومن مذهب

حديث ابن عباس معارض برواية اخرى عنه في البخاري ومسلم قال اقبلت راكبا الخ

الى القطع فقد اخذ لظواهر الاحاديث ولم يثبت عنده خلافها فلا مخالفة
للنص انتهى و **اقول** الاخذ بظواهر الاحاديث المذكورة انما
وقع للتقصير في التتبع والاجتهاد في تحصيل الاحاديث الآخر المعارضة
لذلك مع تواترها معنى كما قال المص والقول بعدم الثبوت تمويه اوهن
من بيت العنكبوت كما مر مرارا وقد اجيب عن الاحاديث الموهمة للقطع
بان المراد بالقطع قطع الفضيلة لانه يقطع الخشوع والذكر للشغل بها والالتفات
اليها لا قطع الصلوة وافسادها ويدل على صحة هذا ان ابن عباس رض احد
رواة قطع الصلوة بذلك وروي عنه انه حمل على الكراهة وايضا حديث ابن
عباس معارض برواية اخرى عنه في البخاري ومسلم قال اقبلت راكبا على
على حمار اتان ورسول الله صلعم يصلي بالناس بمنى الى غير جدار فمررت بين
يدي بعض الصف فنزلت وارسلت الاتان ترتع ودخلت في الصف فلم
ينكر ذلك على احد ولانه صلعم صلى وعائشة معترضة بينه القبلة فتامل **قال**

ان المرتد اذا فاته شيء من الصوم وغيره وجب عليه القضاء حال اسلامه

المص رفع الله درجته ل ذهبت الامامية الى ان المرتد اذا فاته شيء من صوم
او صلوة او زكوة او حج حال ردته او حال اسلامه اولا وجب عليه قضاؤه
وقال ابو حنيفة لا يجب قضاء شيء من ذلك وقد خالف في ذلك المعقول
والمنقول اما المعقول فلانه لو لم يجب القضاء لكان ذلك ذريعة وتوصلا
الى ترك العبادات بالكلية لان المسلم اذا ترك العبادات طول عمره
فاذا حضره الموت ارتد ثم يسلم فيسقط عنه جميع ما تقدم وذلك اعظم انواع
الفساد واما المنقول فقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
وهو عام ويفرض ايضا شخصا نام عن صلوة او نسيها قبل ردته ثم ارتد ثم عاد الى
الاسلام ثم ذكرها فانه بمقتضى هذا الحديث يجب عليه قضاؤها واذا وجب
قضاؤها وجب قضاء جميع العبادات لعدم القائل بالفرق انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرتد يجب عليه قضاء
ما فات عنه من العبادات ايام ارتداده واما ما كان حال اسلامه قبل
الارتداد فقضاؤه واجب من باب الاولى ولم يصح ذهاب ابي حنيفة الى
ان المرتد لم يقض بعد اسلامه ما فات عنه قبل الردة وان صح فربما ابتدل
بظاهر ما روي عن رسول الله صلعم الاسلام يهدم ما كان لكل ما صدر قبله ولو كان
مستند الظاهر هذا الحديث لم يكن مخالفا للنص ولا مخالفة للمعقول حيث
صح الخبر وكذا المعقول انتهى **واقول** الظاهر ان الناصب انما انكر ذهاب
ابي حنيفة الى ما نقل عنه المص المجرد انه لم يجده في شرح الوقاية مع انه مذكور
في اكثر الكتب المعتبرة ومنها الينابيع في فقه المذاهب الاربعة وشرحه

للانصاري

للانصاري الشافعي ولنذكر ما فيهما من نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة ولنقتصر
على ذلك لانه اقوى في الالزام فنقول قال صاحب الينابيع ويجب القضاء
على المرتد لانه التزم بالاسلام وعنده ولداه في رواية لا يجب مطلقا للاحباط
لقوله تعالى ليحبطن عملك قلنا الاحباط بها مع الموت لقوله تعالى ومن يرتد انتهى.
وقال الش اي ويجب قضاء الصلوة على المكلف المرتد لان المرتد التزم باسلامه بالاسلام
احكام الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق الناس بخلاف الكافر الاصلي فانه
لم يلزمه قضاء ايام الكفر لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
والمعنى فيه ان ايجاب القضاء ينفره عن الاسلام والردة لا يلحق بالكفر في ذلك
وعند ابي حنيفة ومالك وولدي احمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد مطلقا
سواء فاتت حال الارتداد او قبله لاحباط العمل بالردة لقوله تعالى لئن اشركت
ليحبطن عملك فاذا احبط عمله علم انه لا يجب عليه فلا يجب القضاء ففي طلبة
الحنفية لا يقضي المرتد الا اذا صلى فارتد فاسلم في الوقت وفي محرر الحنابلة
واذا اسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلوة وزكوة وصوم يخرج
ان لا يلزمه وفي قضاء ما فات في الردة روايتان وفي كافيهم لا يجب القضاء
على الكافر اصليا كان او مرتدا وفي مستوعبهم لا يجب القضاء على الكافر الاصلي
رواية واحدة وفي وجوبها على المرتد روايتان واما ما تركه من صلوة او صوم حال
اسلامه ثم ارتد ثم اسلم فعليه قضاؤه رواية واحدة وحاصل الجواب عمن
استدل لهم بالآية ان الاحباط بالردة مسلم اذا كانت الردة مع الموت عليها
لقوله تعالى من يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم
لان اذن هو كافر للحال فمعنى الآية ومن يرتد منكم عن دينه فيمت والحال
انه مات كافرا فاولئك حبطت اعمالهم فيكون الاحباط ليس بمجرد الردة
بل بها وبالموت عليها انتهى ثم لا يخفى ان الناصب المحيل كان ينكر ما نسبه المص
هاهنا الى ابي حنيفة من مذهب العليل وزعم انه في ذلك الانكار وجد لخلاصه
سبيل وقد بينا بنقل كلام الينابيع سقوط ذلك الانكار ومشاركة اثنين
اخرين معه من ائمة النار فهو في ذلك الانكار كالحمار الذي قيل في شانه **شعر**
ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاب وما له اذنان **قال المص** رفع الله

ان من لا يحسن القراءة وضاق عليه الوقت يكبر الله ويحمد الله

درجته **لا** ذهبت الامامية الى ان من لا يحسن القراءة وضاق عليه الوقت
عن التعليم يكبر الله ويحمد الله تعالى ويسبحه بقدر قراءته وقال ابو حنيفة يقوم ساكتا
غير ذاكر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان الذكر انسب بالقراءة
من السكوت واما النقل فقوله عم المشهور اذا قام احدكم الى الصلوة فليتوضأ
كما امر الله تعالى ثم ليكبر فان كان معه شيء من القران قراه به وان لم يكن معه

فليحمه الله وليكبره والامر يقتضي الوجوب انتهى و قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان عجز ان يعلم الفاتحة او ضاق
الوقت ياتي بالذكر في الصلوة وذهب ابي حنيفة الى السكوت واستدل
عليه بوجوب القراءة واذا تعذر الاتيان بالواجب لم يجز الاتيان بالبدل
الا بنص من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت وعلى هذا لم يلزمه
مخالفة العقل والنقل اما العقل فلو فرضنا صحة حكمه فهو يدل على الاتيان
بالاقرب ويعارضه توقيف البدل الى صحة الدليل من النص واما النقل فلم
يصح الخبر عنده انتهى و اقول قدم الكلام في انكار ثبوت النص انه
لا وجه له فتوجه ومن العجب ان ابا حنيفة قد اثبت بقياسه الباطل واستحسان
عقله الناقص الوفا فيما حكم بوجوبها او استحبابها من الابدال والامثال
وهيهنا لا يجوز الاتيان بالبدل قياسا على نظايره واي فرق بين ترجمة
الفاتحة التكبير بدلا عنه وبين ترجمة الفاتحة بدلا عنه حتى جوز الترجمة في الاول
ولم يجوزها في الثاني بل حكم بتعيين السكوت فالسكوت عن اصلاح ذلك
اولى كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته لب ذهبت الامامية
الى بطلان الوضوء بالماء المغصوب وخالف جميع الفقهاء فيه وقد خالفوا
في ذلك العقل والنقل اما العقل فلقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه
عقلا والقبيح لا يقع مامورا به والوضوء مامور به فهذا ليس بوضوء معتبر في
نظر الشرع فيبقى في عهدة التكليف واما النقل فالمتواتر من الشرع المطهر
على تحريم التصرف في مال الغير بغير اذنه والحرام لا يقع عبادة انتهى و قال
الناصب خفضه الله اقول ما استدل به على بطلان الوضوء من العقل و
النقل فباطل لان الدليل افاد قبح التصرف في مال الغير في العقلي وتحريم
التصرف في مال الغير النقلي وهذا تغيير الغصب ولا نزاع في ان الغصب حرام
انما الكلام في صحة الوضوء وعدمها والدليل لا يفيد البطلان لامكان استجماع
الحلال والحرام اذا كان كل واحد منهما من جهة كما ذكرنا مرة في اصول الكلام
ومرة في اصول الفقه وكذا الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار
المغصوبة فصحة من جهة اشتماله على ما يجب مراعاته في صحته وحرمته من جهة
كون الماء مغصوبا وهو مثل هذا الوضوء معتبر في نظر الشرع من حيث
اشتماله على موجبات الصحة وقد بسطنا الكلام في هذه المسئلة فيما مضى انتهى
و اقول الدليل يفيد البطلان بضم مقدمة حقة مطوية في دليل المص
وهو ان الماء المغصوب لا يرفع النجاسة الحكمية لاحتياجها الى النية
واحتياجها الى القربة وهي لا تصح بالمغصوب وتحقيق القول في ذلك

بامرت

الوضوء بالماء المغصوب باطل ٣٢

بامرت الاشارة اليه سابقا في المباحث الاصولية ولنقرر الكلام فيه هيهنا
بعبارة اخرى ونقول ان الاصوليين وضعوا اصلا يفهم منه بطلان الوضوء بالماء
المغصوب والصلوة في المكان المغصوب والثوب المغصوب وهو ان
المنهي عنه اذا لم يكن جزء المامور به ولا لازما له بل المامور جمع بينه وبين المامور
به باختياره من غير ضرورة تدعوه اليه صح منه ذلك الفعل المامور به وكان
ماتيا في ذلك الفعل عاصيا في المنهي عنه كعبد امره مولاه بخياطة ثوب ونهاه
عن دخول داره فدخل الدار وخاط الثوب فيها عد طايعا بخياطة الثوب عاصيا
بدخول الدار اما اذا كان جزءا او لازما كما لو امره بخياطة ثوب ونهى ان يخيط بخيوط
غصبها او ان يضم اليه وصلة سرقها فخاطه بتلك الخيوط او ضم تلك الوصلة
لم يصح منه ذلك الفعل اذا عرفت ذلك عرفت ان الوضوء بالماء المغصوب
من قبيل الثاني لان استعمال المال جزء الصلوة اذا تحقق لها بدونه وان اثبت
الجزئية فلا يسعك اباء الشرطية واللزوم اصلا فلا يصح الوضوء بالماء المغصوب
انتهى قال المص رفع الله درجته لج ذهبت الامامية الى انه يجوز للجنب
الاجتياز في المساجد عدا المسجدين وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك نص
القران وهو قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل انتهى و قال الناصب
خفضه الله اقول استثناء غير المسجدين من رايه وليس عليه دليل فان العبور
جائز مطلقا في كل المساجد واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف النص فهو غير وارد
لان الاية ليس نصا في المساجد بل اكثر المفسرين على ان معناه لا تقربوا الصلوة
جنبا قبل الاغتسال الا اذا كانوا مسافرين فحينئذ يجوز لكم الصلوة قبل الاغتسال
بالتيمم وقال بعضهم معناه لا تقربوا مواضع الصلوة جنبا الا عابري سبيل فان
العبور لا باس به وعلى هذا التخصيص المسجدين يحتاج الى سنة مشهورة ولم يثبت
ولا يلزم ابا حنيفة مخالفة النص لاحتماله معنى آخر انتهى و اقول ليس في كلام
المص استثناء غير المسجدين كما توهمه الناصب اذ لا معنى لذلك كما لا يخفى
بل فيه استثناء المسجدين بقوله غير المسجدين ونحن نعرف ونحن نعترف بان هذا
الاستثناء من رايه واستنباطه من الاية واحاديث اهل البيت عليهم السلام لكن
انما ذكره لانه لو لم يذكره لكان كاذبا في الاخبار عن مذهب الامامية بذلك على وجه
الاطلاق لا لانه اراد ان يجعله مناط الاثبات والنفي كما توهمه هذا الناصب
المجبول على اعوجاج الفهم واما وجه استنباط التخصيص من الاية فهو ان الظاهر ان
عموم الاستثناء انما هو في شمول الحكم المذكور لما عدا المستثنى من المستثنى منه لا في
شمول نقيضه للمستثنى فمعنى الاية جواز الدخول في شيء من المساجد على صفة الاستقرار
وجواز الدخول في جميعها بطريق الاختيار فيها في الجملة ولا يلزم من ذلك جواز

٣٣ يجوز للجنب الاجتياز في المساجد عدا المسجدين

التخصيص

الدخول في جميعها بطريق الاختيار لجواز ان لا يجوز الدخول في بعضها اصلا ففي الآية
اشارة الى التخصيص ايضا وهو كما اذا قلت لا يجي الامير الا راكبا وما صليت في
المسجد الا يوم الجمعة فان معنى الاول نفي المجي عن كل امير على صفة الركوب واثباته
لبعض الامراء على صفة الركوب واثباته لبعض الامراء على صفه الركوب لا اثباته
لجميعهم على هذه الصفة لان منهم من لا يجي اصلا ومعنى الثاني نفي الصلوة في شيء
من المساجد من في غير يوم الجمعة واثباتها في بعضها في يوم الجمعة لا اثباتها في
جميعها فيه لجواز ان لا يصلي في بعضها اصلا وكذا قولك ما جاءني الا العالمون
وما جالست الا العلماء واكرمت القوم الا جهالا الى غير ذلك كما لا يخفى على المتدرب
والحاصل ان العموم المعتبر في الاستثناء ونظايره من صور التخصيص انما هو في المفهوم
ايضا مختلف فيه بين الاصوليين والملخص ان الآية ليست عامة كما فهمه الناصب
موافقا لبعضهم حتى يكون التخصيص خلاف الاصل ويحتاج الى دليل ويمكن ان
يستدل عليه بان بعض المساجد الذي يفهم من الآية تخصيصه بعدم جواز الدخول
فيه اصلا اولى بان يكون هو المسجدين لزيادة شرفهما شرفهما الله تعالى ويعضده روايات
اهل البيت عليهم السلام كما مرت الاشارة اليه واما ذكره في توجيه مذهب الحنيفة
من ان اكثر المفسرين على معنى الآية لا تقربوا الصلوة جنبا الخ ففيه اولا ان
ما ارتكب فيه الاستقامة المعنى من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله تعالى
الا عابري سبيل تكلف لا يليق ظاهرا بالقران الكريم وبالجملة حمل النهي في قوله
ولا جنبا على النهي عن قربان الصلوة حال الجنابة كما هو مبنى هذه التفسير وان
كان فيه محافظة على ظاهر قوله لا تقربوا الصلوة لكن يتوجه عليه ان المسافر
انما لا يجوز له ان يقرب الصلوة اذا لم يستطع الغسل والتيمم وان استطاع
احدهما فيجوز له قربانها جنبا فكيف اطلق حالة السفر وتكلف التقديرات
المذكورة لدفع هذا الاشكال كما ترى وثانيا ان عدم قربان الصلوة حالة
الجنابة قبل الاغتسال ليست مختصة بالمسافر بل يعم المسافر وغيره ممن
لا يستطيع استعمال الماء سواء كان لفقدانه او للمرض او لغيره هذا واما من حمل
النهي عن قربان مواضع الصلوة وهي المساجد اما على حذف المضاف او
اطلاق الصلوة على موضعها مجازا من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل
فعلة التكلف في تفسيره ظاهر مع افادته ايضا العلم بالنهي عن قربان الصلوة
بطريق الاولوية وبالجملة لو سلم ان الآية ليست نصا في المعنى الاخير مع رجحانه
جدا ومرجوحية المعنى الاول كما عرفت فكان ينبغي له ان يفتي بالراجح دون
المرجوح ولو سلم عدم رجحان احد المعنيين فحينئذ يحصل التعارض ويقتضي الحجة
التوقف في الحكم لا الحكم باحدهما من غير مرجح ظاهر فظهر ان الرجل لم يكن له

رجوع الى

لا في المنطوق ره مع انه
عموم المفهوم

نعم يحتاج تعيين الخاص
المفهوم من الآية مجملا الى دليل

رجوع الى القران والسنة بل لم يكن في وسعه الاستنباط منهما وكان مدار فتاويه
على القياس واستحسان رايه وانما تكلف الاحتجاج له على اقواله انما لا ينهض
حجة علينا من الكتاب والسنة من جاء بعده من مقلديه لمجرد ان يدفعوا عنه
شناعة ما اشتهر من ابتناء مذهبه على مجرد الراي الفاسد وطرح القران والسنة
حتى سمي هو واصحابه باهل الراي فتدبر قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمشركين دخول مسجد من المساجد لا باذن ولا بغيره
وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن وقال الشافعي يجوز ايضا
الا في المسجد الحرام وقد خالفا في ذلك النص قال الله تعالى انما المشركون نجس
ولا تقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا علل عدم قربانهم باختصار احوالهم
وصفاتهم وذواتهم في النجاسة فلا خلاف في وجوب تجنب المساجد كلها
عن النجاسات باجمعها والعجب ان ابا حنيفة منع المؤمنين دخول المسجد وقد سوغه
الله تعالى في كتابه وجوز للمشركين الدخول وقد منع الله تعالى منه وهل هذا الا تحريم ما اباحه
الله تعالى وتحليل ما حرمه بنص القران انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان جملة بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار ثلث اقسام
الاول الحرم ولا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء كان ذميا او معاهدا
لانه اذا دخل الحرم فقد قرب المسجد الحرام والنص لا تقربوا المسجد الحرام واذا جاء
رسول من بلاد الكفر والامام في الحرم يخرج اليه ليسمع كلامه او يبعث من يسمع كلامه
ولا يدخل الكافر الحرم للنص وهو قوله تعالى ولا تقربوا المسجد الحرام بعد عامهم
هذا الثاني ممالك الحجاز ولا يجوز للكافر ان يقيم بها وان سافر للتجارة فلا باس
به ولا يقيم اكثر من ثلثة ايام الثالث ساير بلاد الاسلام ويجوز للكافر الاقامة
به سواء كان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز بان يدخل مساجد المسلمين الا باذنهم هذا
مذهب الشافعي واما النجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن النجاسة المغلظة فلا يفيد
القياس عدم دخول الكفار ساير المساجد والعجب انه يمنع من القياس ثم استدل
بالقياس الفاسد واما الدخول بالاذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لان الضرورة
قد تدعو الى دخولهم المساجد للعمارة والقرامة وغيرهما من الضروريات انتهى
واقول التقسيم الذي نقله عن الشافعي سقيم وليس عليه دليل منتج
ولا عقيم واما ما ذكره من ان نجاسة الكافر ليس نجاسة عينية بل هي نجاسة
حكمية فهو غير مستقيم وحيث كان هذه المقدمة مبني على ما ذهب اليه الخصم
ههنا وفي غيره من الفروع راينا ان نفصل فيه الكلام وتحقيق المرام بعون الله
العزيز العلام فنقول اختلفوا في ان المشركين انجاس نجاسة عينية او حكمية
فذهبت الامامية من الشيعة الى الاول وبه قال ابن عباس رضي الله عنه

لا يجوز للمشركين دخول
مسجد من المساجد

الكافر ليس بنجاسة عينية
بل هي نجاسة

وحكم بان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وخالفت الفقهاء الاربعة ومن تابعهم
في ذلك واختلفوا في تاويل الآية على وجوه الاول انهم انما سموا انجاسا لانهم
لا يغتسلون من الجنابة ولا يجتنبون النجاسات فمنعوا من دخول المساجد لان
الجنب والمتنجس لا يجوز له ان يدخلها الثاني ان الحكم عليهم بالنجاسة كناية عن
خبث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم بمنزلة النجس في التنجس ولا يخفى ان كل
ذلك عدول عن الظاهر بغير دليل فان صريح الآية شاهد باثبات النجاسة
العينية للمشركين على اختلاف اصنافهم اذ المتبادر لغة وعرفا من النجاسة عند
الاطلاق انما هو العينية ولهذا يقدم ازالتها على الحكمية مع التعارض فتثبت
للكافر نجاسة العين بظاهرها بل بصريحها لكن ليست نجاسة عينية محضة
كنجاسة الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه يطهر به اجماعا بل عينية
من وجه لتعديها مع الرطوبة وحكمية من وجه لارتفاعها بالاسلام كارتفاع
حدث الجنابة بالغسل فهي اذا كنجاسة بدن الميت المركبة من العينية والحكمية
لتعديها مع الرطوبة وتوقف زوالها على النية كما ذكره السيد المرتضى رض في
الانتصار وبما حررناه وحققناه ظهر المسامحة في كلام كنز العرفان حيث نفى
عنه النجاسة الحكمية ولعل مراده انه ليس بحكمية فقط واندفع ما قاله
الكواشي في تفسيره من انهم لو كانوا انجاس العين لما طهرهم الاسلام
هذا ويدل على ارادة ما فهمناه من منطوق الآية قوله تعالى كذلك يجعل الله
الرجس على الذين لا يؤمنون فان هذه الآية يدل على ان الرجس مستقل
على من لم يؤمن واستعلاه عليه هو ان يحيط به ظاهرا وباطنا عينا وحكما
وكذا يدل عليه ايضا ما رواه الجمهور ومنهم البخاري عن ابي ثعلبة الخشني قال قلت
يا رسول الله انا بارض قوم اهل كتاب انأكل في آنيتهم قال لا تأكلوا فيها
الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها ثم كلوا فيها وقد اشار بعض شارحي البخاري
الى ورود ما في معناه من طرق اخرى وتقييد كل ذلك بما اذا لاقوها بالنجا
نظرا الى ان الغالب مباشرتها يدفعه اطلاق اللفظ المعتضد بالاحتياط
والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مردود من وجوه اما اولا فلان
بعض تاويلاتهم يقتضي الاضمار في الآية بان يصير التقدير انما المشركون
ذو نجاسة وهو على خلاف الاصل فلا يصار اليه بدون القرينة واما ثانيا
فلاستلزام ما ذهبوا اليه حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منه كما مر واما ثالثا
فلكونه مخالفا لما سبق من حديث ابي ثعلبة ونحوه مما حكموا بصحته واما رابعا
فلان ما قالوا من نجاستهم بواسطة عدم تجنبهم من النجاسات مردود بان الله تعالى
ترتب الحكم بالنجاسة على اشراكهم وترتب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق

منه علة

منه علة لذلك الحكم فالاشراك علة للنجاسة لا غيره ويلزم من هذا ان لا يزول
نجاستهم ما داموا مشركين لان المعلول لا ينفك عن العلة ان قلت ان حمل
النجاسة في الآية على العينية ينافي عموم قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام
الذين اوتوا الكتاب حل لكم الآية فان الجمع المعرف باللام يفيد العموم فجميع
الطيبات يكون حلالا وكذا ما عطف عليه وهو طعام اهل الكتاب قلنا لا نسلم
عمومه لان المراد بالطيب على قولهم ما استطابته النفس وليس كل ما استطابته
النفس حلالا فلا يكون هو المراد فيكون الآية ايضا مما دخله التخصيص لاختصاصها بالحلال
فيكون من باب عطف الخاص على الخاص وانما عطف الخاص الثاني على الخاص
الاول لازالة الاحتمال الالتباس اذ كان مظنة ان يتوهم انه ليس من الطيبات
فازال ذلك الوهم بعطفه عليه وايضا نحن قد استدللنا على وجوب التسمية
عند ارسال آلة الصيد وعند الذبيحة وان من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال
بذلك قال بتحريم ذبايح اهل الكتاب وان قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب
مخصص فلو قلنا بوجوب التسمية عند ارسال آلة الصيد ولم نقل بحرمة
ذبايح اهل الكتاب وتخصيص طعام الذين اوتوا الكتاب كان خرقا للاجماع
هذا كله على تقدير تسليم العطف ولك ان تقول لا نسلم ان الواو في قوله وطعام
الذين اوتوا الكتاب عاطفة للطعام على الطيبات بل هي للاستيناف ولو
اراد العطف لقال وطعام الذين اوتوا الكتاب واقتصر ولم يذكر قوله حل
لكم لانا يكفينا في الاستدلال على حلية طعام اهل الكتاب اخبار الله تعالى
بانه حل لكم ولا يمكننا الاستدلال عليه بكونه عطفا على سابقه لانا نقول
ليس كذلك لان الطعام ليس عاما اصوليا فجاز ان يكون المراد منه
بعض الافراد كالحبوبات كما ذكر الخصم ان قلت انه مفرد مضاف فيعم قلت
هذا خلاف ما عليه المحققون من علماء الاصول ثم اعلم ان فخر الدين الرازي
قد ذكر ان للآية توجيها رابعا ادل على ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مما تقدم
ذكره وحاصله ان النجس مصدر يحتاج في حمله على المشركين الى تقدير ذو فالمراد
انما المشركون ذو نجاسة وح لا يدل على النجاسة العينية كما في قولنا هذا
الثوب ذو نجاسة فان مفاده النجاسة العارضة واقول فيه نظر لانا لا نسلم
كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة مشعرة بالنجاسة العينية كما يقتضيه مقام
الذم ولو سلم فلا نسلم ان مفاد قولنا هذا الثوب ذو نجاسة عروض النجاسة
له بل مفاده على ما ذكرنا من ان النجاسة حقيقة في العينية هو ان عينه نجس غاية
الامر انه لما علم من خارج ان ذات الثوب واجزاءه ليست من الاعيان النجسة
ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة ولهذا لو اطلق فيما لم يعلم عروض نجاسة

عدم
لا يحرم قضاء الفرائض
في شيء من الاوقات

او عينية لم يفهم منه الا العينية نظير ذلك ان سيد المحققين قدس سره الشريف صرح
في حاشية شرح الرسالة بان كلمة في قولنا المقدمة يجب ان يعلم في المنطق يقتضي
جزئية المقدمة للمنطق واورد عليه بان ذلك انما يلزم ان لو تعلق الجار والمجرور بقوله
يعلم لا بقوله يجب فلو تعلق به كان مثل قولنا الطهارة واجبة في الصلوة مع ان الطهارة
واجبة في الصلوة مع ان الطهارة ليست جزء منها واجيب بان المدار على المحافظة
على الظ ولا شك ان قولنا يجب ان يعلم فيه يقتضي الجزئية بحسب الظاهر
وقولهم يجب الطهارة في الصلوة ان حمل على الظ من غير تقدير يلزم منه
جزئية الطهارة للصلوة غاية الامر ان استشهار كون الطهارة شرطا للتحقق
الصلوة خارجا عنه يمنع عن فهم الجزئية هذا وبما فصلنا ظهور سقوط ما توهمه
الناصب من ان المص اعتقد ان نجاسة المشرك حكمية ومع ذلك قاسه
على النجاسة العينية وكذا ما توهمه من ان المص استدل بالقياس مع منعه منه
وبالجملة ما ذكره وهم على وهم واما ما ذكره في وجه تجويز الدخول بالاذن فهو
اوهن من نسج العنكبوت ولا يأذن باظهاره سوى المبرور المبهوت **قال**
المص رفع الله درجته **لد** ذهبت الامامية الى انه لا يحرم قضاء الفرايض
في شيء من الاوقات وقال ابو حنيفة يحرم في الاوقات الخمسة وقد خالف
في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان بعض هذه الاوقات صالح للاداء
فيكون صالحا للقضاء لمساواته اياه ولان المبادرة الى فعل الطاعة والمسارعة
اليها وابراء الذمة واسقاط ما شغلها امر مطلوب للشارع فان الانسان
في معرض الحوادث فربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون مواخذا واما
النقل فعموم قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول
رسول الله صلعم من نسي صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها وقال يا بني عبد مناف
من ولي منكم من امر الناس شيا فلا يمنعن احدا طاف بهذا البيت وصلى
اي وقت شاء من ليل ونهار انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم وتبطل صلوة لا سبب لها او لها
سبب متاخر عند طلوع الشمس حتى ترتفع قدر رمح وعند اصفرارها حتى تتم
غروبها وعند الاستواء وهو نهاية ارتفاع الشمس حتى تزول اي ينحط عن
الارتفاع وبعد فريضة الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى الغروب لا قبلها
والدليل على الكراهة السنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في
صحاحهم عن رسول الله صلعم باسنادهم انه قال لا يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع
الشمس ولا عند غروبها وفي رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة
حتى تغيب ولا يحيوا بصلوتكم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني

تبرز واذا غاب حاجب الشمس
فدعوا الصلوة حتى

الشيطان وروى مسلم والنسائي والترمذي عن عقبة بن عامر ثلث ساعات
كان رسول الله صلعم ينهانا ان اصلي فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس
بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيفت
الشمس للغروب حتى تغرب وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم
عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم لا صلوة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس
ولا صلوة بعد العصر حتى تغيب الشمس وظواهر هذه الاحاديث تدل على النهي
وحملوه على كراهة التحريم للاحتياط ثم ان المذهب ان لا يكره قضاء الفوايت
من السنن والفرائض والمنذورة المطلقة والنوافل المتخذة وردا وصلوة الجنازة
والكسوف وغيرها من الرواتب والصلوة الموقتة والدليل على عدم كراهة
قضاء الفوايت ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن كريب ان ابن عباس
والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر ارسلوه الى عائشة فقالوا اقرء عليها السلم
وسلها عن الركعتين بعد العصر قال فدخلت على عائشة فبلغتها ما ارسلوني
به فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فردوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة
سمعت رسول الله صلعم ينهى عنهما ثم رايته يصليهما ثم دخلت فارسلت اليه الجارية
فقلت قولي له تقول ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عن هاتين واراك
تصليهما قال يا بنت ابي امية سالت عن الركعتين اللتين بعد العصر فانه اتاني
ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان انتهى
الحديث وهذا يدل على جواز قضاء الفوايت في وقت الكراهية لانه اذا جاز
في النافلة ففي الفريضة اولى واذا جاز قضاء الفوايت وهي ممكنة القضاء في غيره
ففي الموقتة اولى وكذا في ذي السبب فدل الحديث على جواز قضاء الصلوة
المذكورة من الفوايت والموقتات وما له سبب ثم ان المذهب استثناء
وقت استواء الجمعة فقط للجمع وغيره لما روي في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول
الله صلعم نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة
عن النبي صلعم انه كره الصلوة نصف النهار الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي صلعم
انه كره الصلوة نصف النهار وقال ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب
استثناء حرم مكة من المكان زادها شرفا فلا يكره صلوة ولا طواف فيه في وقت
بالحديث المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة
وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وقيامها وغروبها الا عصر
يومه وكره النفل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة وبعد الصبح الا سنته وصح الفوائت
وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة في هذين اي بعد الصبح وبعد اداء العصر الى
اداء المغرب فما نقل من مذهب ابي حنيفة انه يحرم عنده قضاء الفوائت في الاو

الخمسة فهو كذب وافتراء بل مذهبه عدم جواز ساير الصلوة في الاوقات الثلث
ويصح في الوقتين اما عدم الجواز في الاوقات الثلث فلحديث النهي وهو مطلق في
الفرايض وغيرها ولم يصح عنده حديث ام سلمه اولم يبلغه فلا حرج واما ماذكر
انه خالف العقل فاذا تعارض عقله الناقص وصريح نص الحديث هل هو يرجح
مقتضى عقله الناقص او الحديث ثم انه خصص النهي بوقت الطلوع والغروب
والاستواء وليس هذه الاوقات يسع شيئا من الصلوة وما ذكره من الموعظة
ان الانسان في معرض الحدثان فينبغي ان يذكرها في منبر جامع حلة انتهى
واقول ماذكره من ان مذهب الشافعي انه يكره ذلك كراهة تحريم
غير مسلم كيف وقد اضطرب كلام الشافعية على ما يفهم من شرح الينابيع
فبعضهم كالرافعي في العزيز صحح كراهة التحريم وبعضهم كالمالكي وروى صحح كراهة التنزيه
وادعى عليه الاجماع وكلام النووي وحده مختلف فيه ايضا ولهذا ترى المص لم يجعل
الشافعي مشاركا مع ابو حنيفة في القول المذكور فمن اين حكم هذا الجاهل المجهول
على التحكم المجعول للتهلم بان مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم الهم ثم من
اين علم تقرير المذهب بين الشافعية على عدم كراهة قضاء الفوايت من السنن
والفرايض واما قوله ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة
وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها الخ فمسلم لكن ماذكره ان المصنف
الله تحريم قضاء الفوايت في الاوقات الخمسة غير مسلم لان كلام المص في كتاب
المنتهى صريح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم في الاوقات الثلثة حيث
قال وقال اصحاب الرأي لا يقضي فوايت الفرايض في الاوقات الثلثة
المنهي عنها الا وقت العصر يومه يصليها قبل غروب الشمس انتهى فوقوع
لفظ الاوقات الخمسة في كلامه ههنا اما من تحريفات الناصب كما تقدم منه
نظيره في القران والحديث او من طغيان قلم الناسخ او لانه اراد بالتحريم
في الاوقات الخمسة التحريم في هذه الجملة كما يشعر به قوله فلان بعض هذه الاوقات
صالح للاداء الخ ثم لا يخفى ان القول بان ابا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الاوقات
الثلث دون الخمسة لا يحسم مادة ايراد المص عليه فلا يجدي الناصب كثير
فائدة لكنه ان صح كون التحريف من قبله فقد فعله لتوهم ايراثه فائدة
اخرى هي سد باب ان يجاب عن الحديث الذي تمسك ابو حنيفة بانه مخصوص
بالقضاء في الوقتين الاخرين وبعصر يومه كما اعترف به ابو حنيفة وقد اجاب
المص بهذا في المنتهى وانت خبير بان ابا حنيفة اذا قال اني ما قلت بالتحريم
في الايام الخمسة وانما قلت به في الايام الثلثة فللمص ان يرجع ويقول اني
اخص الايراد بقولك في تحريم الثلثة وازيد عليه جواز التخصيص المذكور

فلا يفيد الناصب هذا ايضا وانما جوزنا عليه هذا التوهم لانه قد كثر عنه امثال
هذه التوهمات والاغراض الفاسدة واذا تحققت ما قررنا علمت ان جواب
المص في المنتهى مع ماذكره ههنا من الادلة العقلية والنقلية المعارضة لما روى
مخالف لما قد دم على مذهب ابي حنيفة واسقط ادلته عن صلاحية الاحتجاج
واما ماذكره الناصب من انه لم يصح عنده حديث ام سلمة او لم يبلغه فلا حرج
عظيم وعذاب اليم من الله تعالى ورسوله الكريم في انه ادعى الاجتهاد مع قصوره
عن الرجوع الى حقايق الكتاب والسنة لكونه نبطيا لحانا غير عارف بمتن
اللغة وقواعد الاعراب ولا بغير ذلك من العلوم الجمة التي جعلوها شرطا
للاجتهاد والاستنباط من الكلام والسنة بل كان رجلا سكينا عاميا متحيرا
في ارائه القياسية وتشريعاته الاستحسانية التي اصلها ووضعها تسهيلا للامر
عليه من غير ان يعرف حدا او يقيم برهانا ولهذا قد احدث في الشريعة النبوية
ما احدث فيه من الرخص الوسيعة والفتاوى الشنيعة ما ادى الى هدم الشريعة
واقدام الكفار والملاحدة عليها بالوقيعة لولا ان تدارك الله ذلك بغيره
من العلماء الاذكياء وحسبك في هذا ما قاله الغزالي في المسلك الاخير من كتاب
المنخول في الاصول ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها
وغير نظامها ومن ذلك من المقدمات احترزنا في ذكرها عن ايراثها السامة
والملال وبالجملة لم يكن للرجل رجوع الى الكتاب والسنة لدنو كعبه واستعداده
وما يرى في كتب الحقيقية من الكلمات المشابهة بكلام الاعلام والشبهة
الشبيهة باحتجاجات اولى الاعلام انما هي مما تكلفها وتحملها رواجه وحفظ
زجاجه مقلده لاشتهارة القاصدين باقتفاء اثاره الاحتظاء من فناق الملوك
الطالبين للتوسع في السلوك فاعتذار الناصب له فيما لا يحصى من الفتاوى
الباطلة المنسوبة اليه في هذا الكتاب بانه لم يصح عنده الحديث او لم يبلغ اليه
خروج عن الصواب بل فرار عن المطر الى الميزاب واما ما زعمه من ان المص اراد
بمخالفة ابي حنيفة للعقل مخالفته للحسن العقلي المتنازع فيه فهو من الزعم
الذي وصف بانه مظنة الكذب بل مراده القياس العقلي المنطقي الذي اجمعوا
على اعتباره عند تحقق شرايطه وصحة مقدماته كما يرشد اليه كلامهم في المبادي
الكلامية في مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الايجي وتحرير ابن همام الحنفي
وغير ذلك حيث مثلوا لذلك في الشرعيات بنحو قولهم كل وضوء عبادة
وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية ولقولهم كل غايب مجهول الصفة وكل
ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فكل غايب لا يصح بيعه الى غير ذلك فلذا
المص ههنا استدل بقياس اقتراني من الشكل الاول وهو ان بعض الاوقات

فيه مسامحة بل هو جهله خرج

لتسهيلا لامر

بمقدمات

الخمسة صالحة للاداء اجماعا وكل ما يصلح للاداء صالح للقضاء لما واته اياه
فبعض هذه الاوقات صالحة للقضاء وكذا الكلام فى الدليل العقلى الثانى
فان حاصله عند عرضه على الميزان ان قضاء فوايت الفرايض فعل طاعة
وكل فعل طاعة مما اوجب الشارع المبادرة والمسارعة اليها وانما سماهما
المص دليلا عقليا لابرازه فى صورة الادلة العقلية اولان بعض مقدماتها
القريبة مما ادرك بالعقل العملى وليس نقليا صرفا كما لا يخفى ويمكن ارجاع
الدليل الثانى الى مسلك الاحتياط فانه طريق امن من طرق الاصول قد
تلقاه العقول بالقبول حتى قيل فيه ما ضل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط
واما ما ذكره المص فى بيان حكمة كون الشارع طالبا للمسارعة الى فعل الطاعة
موعظة ينبغى ان يذكرها فى منبر جامع حلة فجوابه ان لو وجد بها فى منبر جامع
اصفهان بالاعلان والجهر حين فرار الناصب عنها الى ما وراء النهر فسمع هو
الناصب من سرة شهر ومات هناك غيظا من الدهر فكفر لله تعالى عن شيعة
الحق شره وبذلك كل مومن وسره والحمد لله قال المص رفع الله درجته
نو ذهبت الامامية الى ان القنوت مستحب ومحله بعد القراءة قبل الركوع
وقال ابو حنيفة انه بدعة وقال الشافعى محله بعد الركوع وقد خالفا ما رواه
الحميدى فى الجمع بين الصحيحين ان النبى صلعم قنت فى صلوة الغداة بعد القراءة قبل
الركوع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه
يسن ان تقنت فى الركعة الاخيرة من الصبح وفى الوتر فى النصف الاخير من
رمضان وان يجهر به وان يرفع اليدين كما فى الدعاء خارج الصلوة ومحل الاعتدال
بعد الركوع ودليل القنوت وانه بعد الركوع ما روى البخارى ومسلم والنسائى
عن ابى هريرة ان رسول الله صلعم كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت بعد الركوع
وروى البخارى ومسلم قال عاصم الاحول سالت انس بن مالك عن القنوت
فى الصلوة كان قبل الركوع او بعده قال قبله انما قنت رسول الله صلعم بعد
الركوع شهرا انه كان بعث اناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فاصيبوا فقنت
رسول الله صلعم بعد الركوع شهرا يدعوا على قاتليهم وروى مسلم عن ابن عباس قال
قنت رسول الله صلعم شهرا متتابعا فى الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلوة
الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الاخيرة يدعوا على احياء من سليم
على رعل وذكوان وعصية ويومن من خلفه وهذه الاحاديث كلها تدل على
ان القنوت سنة بعد الركوع ولا يعارضه ما نقل من الجمع بين الصحيحين ان صح
نقله لان هذه الاحاديث اثبت وارجح لاشتمال على السوال فى حديث
انس بن مالك فانه يفيد زيادة السبب وهو من جهات الرجحان كما ثبت

فى الاصول

فى الاصول والعجب انه يستدل على مذهبه باحاديث اهل السنة ويجعله مذهبا
له ولا يستوعب الاخبار وان عجز فلم لا يعتذر بالايمة هذا مذهب الشافعى و
مذهب ابى حنيفة انه يجب قنوت الوتر ابدا فى رمضان وغيره دون غيره من الصلوة
فما ذكر ان القنوت عند ابى حنيفة بدعة فهو باطل وليس من مذهبه انتهى واقول
ان الناصب قد خان فى نقل حديث ابى هريرة فانه على ما فى البخارى والمشكوة
هكذا ان رسول الله صلعم اذا اراد ان يدعوا على احد او يدعو لاحد او عليه صرح انه صلعم
فى غالب الاوقات وهو غير ذلك الوقت كان يقنت قبل الركوع وكذا
الكلام فيما رواه عن ابن عباس وما رواه عن مسلم وان كان من مرويات ابى داود
دون مسلم كما يعلم من المشكوة وبالجملة يجوز ان يكون وقوع فعل القنوت عن
النبى صلى الله عليه واله وسلم بعد الركوع فى بعض الاوقات لخصوصية الدعاء
لاحد او عليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخارى عن عاصم عن انس حيث قال فى جوابه
اولا انه صلى الله عليه وسلم كان يقنت فى ما عدا اوقات الدعاء لاحد او عليه
مخالف تصريح هذا الحديث وللاجماع كما لا يخفى جينا الى الترجيح فنقول احاديث
التبعيض مشتملة على التعارض لتضمن كل منها ان النبى صلعم فعل القنوت فى بعض
الاوقات قبل الركوع وفى بعضها بعده بل لا تعارض من هذا الوجه ايضا لدلالتها
على ان فعله القنوت بعد الركوع كان فى نادر من الاوقات وقبله فى غالبها
كما عرفت وبقى حديث الحميدى مرجحا لاطلاق القبلية الذى ادعاه المص وايضا
مضمون حديث الحميدى موافق لعمل انس وقد تقرر فى الاصول اعتبار الترجيح
بموافقة عمل اهل المدينة واعلمهم انس فكفى به حجة وايضا القايل بذلك اكثر
فان القايل بالبعدية هو الشافعى والقايل بالقبلية على سبيل القطع ابو حنيفة
وعلى طريق الجواز احمد كما صرح به الانصارى فى شرح الينابيع وقد نقل المص
فى المنتهى ان القايل بالقبلية ابى وابن مسعود والبراء وابن عباس وانس وعمر
بن عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن ابن ابى ليلى ومالك وابو حنيفة وكون
ذلك مذهبنا لاهل البيت عليهم السلام ظاهر من تقرير المص واما ما ذكره الناصب
فى وجه الترجيح من ان بعض الاحاديث المشتملة على البعدية يفيد زيادة
السبب ففيه انه لم يقل احد ان الحديث المشتمل على السبب يقدم على ما لا يشتمل
عليه وانما المذكور فى شرح اصول ابن الحاجب للعضد الايجى وغيره انه اذا
تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك
ففى ذلك السبب تقدم العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفى غير ذلك
السبب يقدم العام الاخر للخلاف فى تناول العام الوارد على سبب لغيره
على ان القنوت الذى ذكر سبب فعلها بعد الركوع فى الاحاديث المذكورة

قنت بعد الركوع له ولا لحى
ان نعنت العبدية توقيت ارا ذه
الدعاء لاحد او

قبله ثم قال انما قنت بعد الركوع
شهرا والقول بانه لم يكن يقنت

القنوت مستحب ومحله بعد
القراءة قبل الركوع

ليس بعام اصولى فيكون ما ذكره الناصب اجنبيا خارجا عن المبحث من هذه
الجهة ايضا واما ما تعجب الناصب من استدلال المص باحاديث اهل السنة فقد مر
مرارا انه انما اتى بذلك لالزام الخصم والا فلهم من الاحاديث المروية بطريق اهل
البيت عليهم السلام اضعاف ما في صحاح اهل السنة واما ما ذكره من انه لم
يستوعب الاخبار ففيه انه استوعبها لكن لم يذكرها ههنا لانه لم يرها دليلا
على ما ذهب اليه الخصم مخالفا لما ذهب اليه الامامية كما بيناه واما ما ذكره
من ان ابا حنيفة قائل بوجوب قنوت الوتر ابدا فما ذكره المص ان القنوت
عند ابى حنيفة بدعة باطل اه فباطل لان كلام المص ههنا فى قنوت الصلوة
الواجبة والوتر عنده سنة فبالنظر اليها اطلق كون القنوت عند ابى حنيفة
بدعة ومكروها والدليل على ذلك انه جعل رواية الحميدى المشتمل على ذكر
القنوت فى صلواة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفى والشافعى فان
فعله القنوت فى صلوة الغداة حجة على ابى حنيفة وفعله قبل الركوع حجة على
الشافعى وهذا الناصب لم يتعرض لما هو مناط ايراد المص على ابيحنيفة لعجزه
عن التفصى عنه وطار الى ناحية اخرى لم يقصدها المص كما عرفت هذا والذى ظهر لى
من مطالعة شرح الينابيع للانصارى الشافعى ان حجة القوم على ما ذهبوا اليه
فى هذا المقام ليس الاحاديث المذكورة فى الحقيقة بل معتمدهم فيما ذهبوا اليه
مخالفة الشيعة حيث قال وحكى ابو الفضل بن عبدان عن على ابن على ابى هريرة
ان المستحب ترك القنوت فى صلوة الصبح اذا صار شعار قوم من الشيعة لان
الاشتغال به يعرض للتهمة انتهى ويؤيده الجاء تشنيع المص عليهم فى هذا المقام
ما ذكره ابن حزم الاندلسى من اهل سنتهم وجماعتهم حيث قال بعد نقل الاقوال
فى القنوت اما قول ابى حنيفة فما وجدنا عن احد من الصحابة رض نهى عن القنوة
فى شيء سوى الوتر وكذلك قول مالك فى تخصيصه الصبح خاصة بالقنوت
ما وجدناه عن احد من الصحابة وكذلك تفريق الشافعى بين القنوة فى الصبح و
القنوت فى ساير الصلوة وهذا مما خالفوا فيه كل شيء روى فى هذا الباب
عن الصحابة رض عنهم انتهى قال المص رفع الله درجته لز ذهبت الامامية
الى ان الوتر مستحب وليس واجبا وقال ابو حنيفة انه فرض قال حماد بن زيد قلت — ان الوتر مستحب وليس واجبا
لابى حنيفة كم الصلوات قال خمس قلت فالوتر قال فرض قلت لا ادرى
ايغلط فى الجملة او فى التفصيل وقد خالف فى ذلك التواتر المعلوم من دين
النبى صلى الله عليه وآله وسلم ان الصلوة خمس وجاء اعرابى الى النبى ص
فسأله عن الاسلام فق خمس صلوات فى اليوم والليلة فق هل على غيرها
قال لا الا ان يتطوع ثم سأله عن الصدقة فق الصلوة الزكوة فق هل على

غيرها قال لا الا ان تتطوع فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد على هذا ولا انقص
منه فق النبى صلعم افلح ان صدق انتهى و قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعى ان الوتر سنة موكدة وليست بواجبة اما انها سنة
موكدة فللاحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة فى الوتر منها ما روى البخارى ومسلم
والنسائى والترمذى فى صحاحهم عن ابن عمر قال قال رسول الله صلعم صلوة الليل
مثنى مثنى فاذا خشى احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة
من اخر الليل وروى البخارى ومسلم والنسائى عن ابن عمر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اجعلوا اخر صلوتكم بالليل وترا وعنه عن النبى صلعم انه قال
بادروا الصبح بالوتر ركعة من اخر الليل وروى البخارى ومسلم والنسائى عن
عايشة انها قالت كل الليل اوتر رسول الله ص من اول الليل واوسطه واخره
فهذه الاحاديث دلت على كون الوتر سنة موكدة واما عدم وجوبه فلما روى
الترمذى عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله ص فق ان الله تع امدكم
بصلوة هى خير لكم من حمر النعم الوتر جعل الله فيما بين صلوة العشاء الى
ان يطلع الفجر وقال من نام عن وتره فليصل اذا اصبح وهذا يدل على عدم وجوبه
لانه اذن فى تركه بالليل والوتر انما يكون بالليل وللاجماع على ان الفرايض
المكتوبة خمس ومذهب ابيحنيفة ان الوتر ثلث ركعات وجبت فالوتر
واجب عنده والدليل على وجوبه عنده ما روى مسلم والنسائى فى صحيحهما
عن ابى ايوب قال قال رسول الله ص الوتر حق على كل مسلم فمن احب ان يوتر
بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر بثلث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة
فليفعل وروى مسلم والنسائى والترمذى عن ابى ايوب انه قال قال رسول الله ص
ان الله تع وتر يحب الوتر فاوتروا يا اهل القران ويقتضى الامر الوجوب
ولما كان الدليل خبر الاحاد كان واجبا لا فرضا والجواب عن الاجماع على انحصار
الفرايض فى الخمس وهذا واجب لا فرض واما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء
لان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض ولو فرضنا انه قال فسكوته يدل على الجواب
فان المراد ان المجمع عليه من الفرايض خمس وجاهله كافر بخلاف الوتر واما ما ذكر
من الحديث فلا دلالة له على انحصار الفرايض لان الحج والصوم لم يذكرا فيه
انتهى واقول يتوجه عليه اولا انه لا طائل فى اظهار موافقة الشافعى للامامية
واطالة الكلام بذكر الاحاديث التى تمسك بها الشافعى نعم لو كان تلك
الاحاديث صحيحة عند الامامية لكان لها جدوى تعاضد الادلة وليس فليس
وثانيا ان الحديث الاول مما استدل به ابو حنيفة وقد رده المص قدس سره
فى كتاب المنتهى بانه لا يدل على الوجوب اذ الحق نقيض الباطل وذلك

لا يستلزم الوجوب وبعبارة اخرى الحق اعم من الوجوب ولا دلالة للعام على الخاص
ومع هذا يعارضه ما روى صاحب الينابيع من قول النبي صلى الله عليه واله وسلم الوتر
حق مسنون انتهى وايضا فلو كان واجبا لما تطرقت اليه الزيادة ولا النقصان كغيره
من الواجبات وهذا الحديث يدل على الزيادة والنقصان فلا يكون واجبا بل يرفع
ما ذهب اليه ابو حنيفة من تعيين الركعات الثلث واقول في دفع الاستدلال
بالحديث الثاني ان قوله صلعم يجب الوتر دليل على ان الامر للاستحباب دون الوجوب
سيما اذا لوحظ معه الاحاديث الصريحة في الاستحباب فافهم وثالثا ان جوابه
عن استدلال المص بالاجماع من اعجب العجاب لان هذا الناصب قد استدل
بعينه قبيل ذلك عند تقرير مذهب الشافعي فكيف يدفعه عند استدلال
المص به وهل هذا الا مثل ما قيل فيه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك
اذا فعلت عظيم على ان هذا الاجماع قد انعقد قبل ابي حنيفة والفرق بين الفرض
والواجب اصطلاح حادث من ابي حنيفة واصحابه فكيف ينجد ان يقع ان الاجماع
وقع على انحصار الفرايض دون الواجبات ورابعا ان ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يقل
بان الوتر فرض مردود بان المص انما قال في عنوان المسئلة ان ابا حنيفة قال
انه فرض جريا منه على المقر المشهور بين جمهور العلماء من عدم الفرق بين الفرض
والواجب وعلى ما جرى بينه وبين حماد في هذه المسئلة ولان هذا الفرق كما اشرنا
اليه مما تكلفه بعض مقلديه لاصلاح مثل هذه الكلمات السخيفة ولا اثر له في
المغ كما حققه المص رفع الله درجته في نهاية الوصول والفاضل التفتازاني في
التلويح وغيره في غيره وخامسا ان ما ذكره من ان سكوته يدل على الجواب مدفوع
بانه لا دلالة للقصة المذكورة على سكوت ابي حنيفة وانما يدل على اعراض حماد عنه
في المرتبة الثانية والاعتراض عليه بانه لا ادري الغلط في الجملة او في التفصيل فمن
اين فهم من ابي حنيفة سكوته الدال على الجواب ولو سكت الناصب عن
مثل هذا الكلام لكان خيرا له كما لا يخفى وسادسا ان ما ذكره من ان حديث الاعرابي
لا دلالة له على انحصار الخ مدخول بان دلالته على ما هو مقصد المص من انحصار الصلوات
المفروضة في الخمس صريح لا يتاتى انكاره ممن له ادنى معرفة بمعاني الالفاظ وعدم
ذكر الصوم والحج في الحديث المذكور لا يقدح في دلالة كلامه عم على حصر الصلوات في
الخمس فان النبي صلعم لم يحصر فيه جميع العبادات في الصلوة والزكوة حتى يستدل
من بطلان حصر الجميع فيهما مع بطلانه على انه صلعم تكلم ههنا بالمجاز ولم يرد في شيء
من المقامين بما اتى به من ادوات الحصر معانيها الحقيقية بل حصره عم ما ساله الاعرابي
من الصلوة الواجبة في الخمس وما ساله من الصدقة الواجبة في الزكوة ولا يلزم
من ذلك حصره صلعم جميع العبادات فيهما كما اشتبه على الناصب الغبي ولعل الاعرابي

٣١ صلواة الضحى بدعة

لم يسال عن الصوم والحج والجهاد لعلمه بها قبل ذلك وكم نظير في سوال الناس عنه صلعم
كما لا يخفى على المتتبع **قال المص** رفع الله درجته **رح** ذهبت الامامية
الى ان صلوة الضحى بدعة وقال جميع الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في
ذلك سنة رسول الله صلعم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن مورق العجلي قال
قلت لابن عمر تصلي الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت
فالنبي صلعم قال لا اخاله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة قالت
ان النبي صلعم ما صلى صلوة الضحى وفيه عن عبد الله بن عمر انه قال في صلوة الضحى انها
بدعة وروى احمد بن حنبل في مسنده ان ابا البشر الانصاري وابا سعيد بن نافع
رايا رجلا يصلي صلوة الضحى فعابا ذلك عليه ونهياه عنها انتهى و**قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة الضحى سنة موكدة واقل الضحى ركعتان
واكثرها اثنا عشر وافضلها ثمان ركعات يسلم عن كل ركعتين ووقتها من ارتفاع
الشمس الى الاستوا ووقتها المختار ربع النهار اما الدلايل على كونها سنة موكدة
فالسنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن
امهاني بنت ابي طالب رض قالت ان النبي صلى الله عليه واله وسلم دخل بيتها
يوم فتح مكة فاغتسل وصلى ثمان ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع
والسجود وذلك ضحى وروى مسلم والبيهقي عن معاذة قالت سالت عايشة كم كان
رسول الله صلعم يصلي صلوة الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما يشاء وروى
البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصبح على كل سلامى من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزي من ذلك
ركعتان يركعهما من الضحى وروى الترمذي والبيهقي عن ابي الدرداء قالا قال رسول الله صلعم
من صلى الضحى ثلث عشرة ركعة بنى الله له قصرا في الجنة فهذه الاحاديث المذكورة
في الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلوة الضحى موكدة ولا يعارضها ما ذكر من
حديث ابن عمر لانه يحتمل انه لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
ولا ابو بكر ولا عمر ولم يثبت عنده دليل وعدم روية ابن عمر لا يدل على عدم
سنتها وكذا ما روي عن مسند احمد بن حنبل فانه لا يعارض ما في الصحاح انتهى
و**اقول** لا دلالة لحديث ام هاني على ما اصطلحوا عليه من الصلوة الضحى
اصلا لجواز ان يكون ذلك الصلوة شكرا منه عم لله سبحانه على فتح مكة كما يشعر به
سوق الحديث على الوجه الذي ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني ويكون
ذلك من جملة خصايصه عم عند ظهور ما يوجب السرور كما احتمله الناصب سابقا
في مسئلة وجوب وضع اليدين والركبتين وابهام القدمين في السجود على الارض
غاية الامر ان ذلك كان صلوة مختصة بوقت الضحى كما اصطلح القوم عليه

مع ان الظاهر ان الضمير المذكور فى قوله وذلك راجع الى دخول البيت لا الى الصلوة
كان واقعا فى وقت الضحى وهو اعم من ان يكون صلوة مختصة بالضحى ولا على
ان الحديث على الوجه الذى رواه ابن قدامة الحنبلى فى كتاب المغنى لا يدل على
ان ذلك كان فى وقت الضحى فضلا عن كونه ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى
مع ضعفه بدلالته على ان ام هانى منفردة برواية ذلك حيث قال قال عبد الرحمن
بن ابى ليلى ما حدثنى احد انه راى رسول الله صلعم يصلى الضحى الا ام هانى فانها
حدثت ان النبى صلعم دخل بيتها يوم فتح مكة فصلى ثمانى ركعات ما رايته قط
صلى صلوة اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود انتهى واما ما ذكره الناصب
من حديث عايشة فمعارض بما رواه المصـ عنها وفى معناه ما رواه ابن قدامة
ايضا وقال انه متفق عليه وهو قولها ما رايت رسول الله صلعم يصلى الضحى قط انتهى
وقال الشيخ المحدث اللغوى مجد الدين الفيروزابادى الشافعى فى اواخر كتابه
الموسوم بسفر السعادة انه لم يصح فى صلوة الضحى حديث وقال النووى فى شرح
الصحيح بعد ذكر الروايات المناقضة وتكلف تاويلها وكيف كان جمهور العلماء
على استحباب الضحى وانما نقل التوقف فيها عن ابن مسعود وابن عمر انتهى
فتدبر واما ما ذكره من انه يحتمل ان ابن عمر لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله
ولا ابو بكر ولا عمر ولهذا اختلف شراح الحديث فى تاويل كلام ابن عمر
بان مراده ان المواظبة عليها بدعة لان النبى صلعم لم يواظب عليها كما يرشد
اليه النظر فى شرح المشكوة للطيبى واما قوله ولم يثبت عنده دليل فدليل على
انه كما مر

> فيه انه يستبعد عدم رؤيته ذلك عن كل واحد من النبى صلعم وابى بكر وعمر سيما عن ابنه عمر

يأتم قايم فى الصلواة بقاعد

قال المصـ رفع الله درجته **لط** ذهبت الامامية الى انه
لا يجوز ان يأتم قايم بقاعد وجوزه الشافعى وابو حنيفة وقال احمد اذا صلى
الامام قاعدا صلوا خلفه قعودا مع القدرة على القيام وقد خالفوا فى ذلك
المعقول والمنقول اما المعقول فلان القاعد انقص ومخل بركن واما المنقول
فقول النبى صلعم لا يؤمن احد بعدى قاعدا بقيام ومن العجب احمد اسقط فرض
القيام وهو ركن واوجب المتابعة فى القعود مع القدرة على القيام وكيف
يترك فرض لاجل نفل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعى انه يصح اقتداء القايم بالقاعد المعذور ودليله ما روى البخارى ومسلم
والنسائى والبيهقى فى صحاحهم عن عايشة انها قالت لما ثقل رسول الله صلعم
جاء اليه بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلى بالناس فصلى ابو بكر
تلك الايام ثم ان النبى صلى الله عليه وسلم وجد فى نفسه خفة فقام يتهادى
بين رجلين ورجلاه تخطان فى الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب
يتاخر فاومأ اليه رسول الله صلعم ان لا يتاخر فجاء حتى جلس على يسار ابى بكر

وكان ابو بكر

٤٦١

وكان ابو بكر يصلى قايما وكان رسول الله صلعم يصلى قاعدا يقتدى بهما ابو بكر يصلى رسول الله صلعم والناس
يقتدون بصلوة ابى بكر رضـ وفى رواية ابو بكر يسمع الناس التكبير وروى البخارى فى
صحيحه ان رسول الله صلعم سقط من الفرس فخدش رجله فجلس فى البيت ودخل
الاصحاب يعودونه فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله صلعم قاعدا وصلى
الناس خلفه قياما هذا جواز اقتداء القايم بالقاعد وحمله الشافعى على القاعد
المعذور لان النبى صلعم كان معذورا فى الحديثين واما مذهب احمد بن حنبل فانه اخذ
بظاهر ما روى البخارى ومسلم والنسائى والترمذى فى صحاحهم عن ابى هريرة انه قال
قال رسول الله صلعم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا ركع فاركعوا
واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا
صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعين فظاهر هذا الحديث يدل على جواز اقتداء
الجالس القادر على الجالس مقدورا كان اولا وعند الشافعى انه منسوخ و
الغرض ان احمد بن اخذ بظاهر الخبر فلا مخالفة للنقل واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول
لان القاعد انقص فماذا يريد من هذا النقصان ان اراد ان القايم اطول منه
فى الحس فينبغى ان لا يكون اقتداء الطويل بالقصير صحيحا بحسب عقله ان اراد
نقصان صلوته فالمقدور اذا ترك القيام فلا نقصان فى صلاته لان الصلوة
قاعدا كامل فى حقه واما ما ذكر من الحديث فلا اسناد له ولا صحة وما شنع على احمد
فقد ذكرنا انه عمل بظاهر الحديث فالتشنيع يرجع الى اعلى من احمد نعوذ بالله انتهى
واقول قد مر القدح الاجمالى على روايات عايشة فى بحث الامامة العامة
خصوصا ما رويه من هذا الحديث الواقع فى باب الامامة الخاصة مع ان الناصب
خان فيه بزيادة قوله تلك الايام يشعر بان امامة ابى بكر للصلوة كانت مستمرة
فى ايام يعلم بذلك النبى صلعم واصحابه طول تلك الايام وعلى تقدير تسليم صحتها وبراءتها
من كل عيب فهى مخصوصة بما رواه المصـ من قوله صلعم لا يؤمن احد بعدى قاعدا بقيام
وكذا الكلام فى الروايتين الاخيرتين مع ان ما تمسك به احمد غير متصل كما صرح به
شارح الينابيع واما ما ذكره من الترديد فقبيح لظهور ان المراد هو الشق الثانى
وما ذكره فيه من ان الصلوة قاعدا كامل فى حق من تقدموا تماما لعذر اول البحث
وعين المتنازع فيه ومصادرة على المط كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره
المصـ من الحديث لا اسناد له ولا صحة فمدفوع برواية الدارقطنى والبيهقى له فى كتابيهما
واعتضاده باستدلال مالك به وعمل اهل المدينة بمقتضاه وموافقته لروايات
اهل البيت عليهم السلام واما قوله يرجع التشنيع الى اعلى من احمد فالشناعة فيه
ظاهرة لان كلام الله تعـ ورسوله صلعم مشتمل على ذلك ظاهر ومجمل ومبين ومتشابه
ومأول وعام وخاص ومطلق ومقيد وبعضها يفسر بعضا وكل ذلك المصالح

وحكم مذكورة في الاصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام نص دال على ارادة خلافه كمعناه المجازي او بعض جزئياته والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد وكذا الكلام في المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك اعتراض على الله تعالى ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر او المجمل والعام او الخاص من المقال وبالجملة الاعتراض بمجرد وجود الظاهر ونحوه في كلام الله تعالى مما نقل عن الملاحدة واجيب عنه بمثل ما ذكرناه ولا يبعد موافقة الناصب في ذلك معهم لان التسنن الذي انتحله القوم ضرب من الالحاد كما يدل عليه اقاويلهم الباطلة المذكورة في هذا الكتاب **قال المصنف** رفع الله درجته **م** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق ولا المخالف في الاعتقاد ولا المبتدع سواء كفر ببدعته اولا وقال الشافعي اكره امامة المظهر للمبدع وان صلى خلفه وقسم اصحابه المختلفين في المذاهب اقساما ثلثة قسم لا يكفرون ولا يفسقون وهم المختلفون في الفروع كاصحاب ابي حنيفة ومالك وهؤلاء لا يكرهون الايتمام بهم وقسم يكفرون وهم المعتزلة فلا يجوز الايتمام بهم وقسم يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يسبون السلف والخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالزنا وشرب الخمر واللواط وغير ذلك وهؤلاء لا يجوز الايتمام بهم على كراهية سواء اومن عليهما ولم يثبت اولا وبهذا قال الفقهاء الا مالكا وقد خالفوا في ذلك القران العزيز حيث قال الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار واي ركون اعظم من الايتمام في الصلوة التي هي عمود الدين وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا اوجب التثبت عند اخباره ومن جملة الطهارة التي هي شرط الصلوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يكره امامة الفاسق اما ما ذكر ان اصحاب الشافعي يكفرون المعتزلة فقه صحيح ولان المذهب ان لا يكفر احد من اهل القبلة اما وجه الكراهة فظاهر واما وجه الصحة فلما ورد في الصحاح عن رسول الله صلعم قال وان يومي الصلوة خلف كل بر وفاجر واما ما ذكر انهم خالفوا القران حيث ركنوا الى الفاسق وهو الظالم بالايتمام به فالجواب ان المراد بالظالم الكافر والا فانيا لم يظلم ثم ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل وليس في الايتمام هذا والاستدلال بكون الفاسق يجب التثبت في اخباره لا يوجب ترك الايتمام به انتهى و **اقول** ان الرواية التي استدل بها على الصحة فاسد لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في كتابه الموسوم بسفر السعادة من ان جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر لم يصح فيه شيء ونقل انه سئل احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم اقول لو اغمضنا عن عدم صحة الرواية نقول يمكن ان يكون المراد جواز ان يكون الفاسق امامه لا امامه وان يكون الوجه

لا يجوز امامة الفاسق ولا المخالف في الاعتقاد

عن الدارقطني والعقيلي انهما قالا ليس فيه شيء يثبت ونقل م

في صدور هذا القول انه لما سمع بعضهم ما روى سابقا من ان مرور الكلب الاسود والحمار بين يدي المصلي يقطع صلوته بل روى انه اذا مر احد بين يديه جاز له منعه وزجره فتوهم ان حكم الفاجر ايضا في ذلك حكم الكلب والحمار قال عز حكمه فاجيب بذلك تامل فانه توجيه وجيه واما ما ذكره من انكار تكفير اصحاب الشافعي للمعتزلة فانكار بارد ومن طالع كتب التواريخ والسير علم ان الشافعية كفروا الحنفية في زمن السلطان طغرل والحنفية كفروا الشافعية بل الاشعري الذي هو شيخ اصولهم على منابر الري والشام فما ظنك بتكفيرهم للمعتزلة وقد صرح الامام الزاهد الحنفي في تفسير قوله تعالى ولولا ان تصيبهم الآية ان اصحابنا كفروا الاشعري في هذا المقام واما ما ذكره من ان المراد بالظلم في الاية الكفر والا فانيا لم يظلم فالظلم فيه ظاهر وذلك لانه يشكل بحال خلفائهم الثلث اذ يصدق عليهم انهم ممن يمنع وقع عنهم الظلم بمعنى الكفر في الزمان الماضي وان منع الشرع من اطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى على امثالهم تعظيما لهم فيلزم من النار للناصب واصحابه المحبين لهم والظاهر ان الناصب لا يرضى بذلك وان كان لازما له في الواقع فلا بد له من القول بان المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثا عند الركون الى ذلك فان صيغة الفعل يدل على الحدث كما حقق في موضعه ولهذا لم يقل سبحانه وتعالى ولا تركنوا الى الظالمين مع كونه اخصر فان اسم الفاعل يدل على الثبوت كما حقق في محله ايضا ويشير الى ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره حيث قال قال اهل التحقيق الركون الميل اليسير وقوله الذين ظلموا اي الذين حدث منهم الظلم فلم يقل ولا تميلوا الى الظالمين ليدل على ان قليلا من الميل الى من حدث منه شيء من الظلم يوجب هذا العقاب واذا كان هذا حال من ركن الى من ظلم فكيف يكون حال الظالم في نفسه انتهى فتبقر ان يكون حال الظلم في نفسه انتهى فتبقر ان يكون المراد بالظلم الحادث المانع عن الركون اما الارتداد فلم يقل به احد قط او الاعم منه ومن اي ذنب كان وبه يثبت مطلوب المصنف كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المراد بالركون التودد والمحبة ثم الميل ففيه اجمال واخلال لانه كما ذكره امام الناصب فخر الدين الرازي في تفسيره هو السكون الى الشيء والميل اليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه واذا كان نقيض الركون هو النفور فيرجع معنى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الى ايجاب النفور عن الظالم والايتمام به خلاف النفرة عنه بل سكون اليه وتحسين له وتزيين لحاله عند اخرين وقد سنح لي في اثناء هذا التعليق عند امرار النظر في كتاب مشكوة الحديث لبعض الجمهور ما يدل على تجويزهم للايتمام باهل الفجور وهو انه ذكر في الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلوة رواية عن ابي داود باسناده الى السايب من خلاد وهو رجل من اصحاب النبي

مصيبة م

الحق مجمه

ان رجلا ام قوم فبيضق فى القبلة ورسول الله صلعم ينظر فق رسول الله صلعم لقومه حين
فرغ لا يصل لكم فاراد بعض ذلك قوما ان يصلى لهم فاخبروه ويقول رسول الله صلعم
فق نعم وحيث انه قال انك قد آذيت الله ورسوله انتهى وقال الشارح
الطيبى كان اصل الكلام لا يصل لكم فعدل الى النفى ليؤذن بانه لا يصلح للامامة فان
بينه وبينها منافات وايضا فى الاعراض عنه غضب شديد عليه حيث لم يجعله محلا
للخطاب وذلك لسوء ادبه بين يدى ربه انتهى اقول اذا كان المخل بالآداب
المستحبة غير صالح للامامة اصلا حتى كان التوبة عن ذلك ايضا لم يكن مقبولة
عند النبى صلعم ولهذا اعرض عنه راسا ولم يامره بان يتوب ويؤم القوم فكيف يكون
حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب للمحرمات واما ما ذكره من الاستدلال
بكون الفاسق يجب التثبت فى اخباره لا يوجب ترك الايتمام فهو دليل
على عدم تنبه لمعنى كلام المص فان المص قد وقع هذا الذى ذكره الناصب بقوله
ومن جملة اخبار الفاسق الذى يؤم الناس اخباره عن طهارته التى هى شرط الصلوة
فافهم قال المص رفع الله درجته ما ذهبت الامامية الى ان الطريق
ليس حايلا بين الامام والماموم وان الجدار حايل يمنع من الايتمام الا للمراة
وقال ابو حنيفة الطريق حايل يمنع من الايتمام الا للمراة وقال ابو حنيفة الطريق
حايل يمنع من الايتمام لانه يمنع اتصال الصفوف وكذا الماء حايل والجدار ليس بحايل
فيجوز ان ياتم الانسان وهو فى داره بامام فى المسجد وبينهما جدار المسجد والدار
وهذا من اغرب الاشياء واعجبها وتكذيب للمحسن انتهى و قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الطريق ليس بحايل حيث
بعد الحايل والحايل ما يمنع الاستطراق والمشاهدة فالجدار حايل واما ما نقل عن
ابى حنيفة فهو راجع الى تعريف الحايل فان فسر الحايل بما يمنع عن العلم بانتقالات
الامام فربما يكون الطريق حايلا والجدار ليس بحايل ولا غرابة فى هذا انتهى اقول
وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فى حيلولة الطريق ما ذكره ابن قدامة الحنبلى فى كتاب
المغنى وهو ان الطرق ليست محلا للصلوة فاشبه ما يمنع الاتصال واجاب
عنه بمنع عدم كون الطريق محل للصلوة وهذا الوجه ان كان قياسا سخيفا لكنه
لا يبلغ فى السخف مبلغ ما ذكره الناصب فى توجيه مذهب ابى حنيفة فهو هذا
ينبغى لقايله ان يستحيى من الله تعالى اولا ثم يستحيى عن الناس ثانيا ولا يبالى بهذه الفضيحة
ومن بلغ الى هذه المرتبة من المكابرة فقد كفى خصمه مؤنة واغنى طلوب كلامه
عن تكلف نقضه والزامه فالنحمد الله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة
بالباطل المستعقب للملام ومعارضة الحق باغث ما يكون من الكلام قال المص
رفع الله درجته مب ذهبت الامامية الى تحريم القصر فى الصلوة فى سفر

ان الطريق ليس حايلا
بين الامام والماموم

المعصية

المعصية وقال الشافعى يجوز وهو مخالف للمعقول والمعهود من قواعد الشريعة
فان القصر رخصة والرخص لا تناط بالمعاصى انتهى و قال الناصب
خفضه الله اقول العجب من عدم استحياء هذا الرجل فانه مع ادعائه العلم والامانة
لا يبالى بالكذب والافتراء وهذا مذهب الشافعى اشهر من الشمس فى رابعة
النهار وليس بلدة من بلاد الاسلام الا وفيه نسخ متعددة من فقه مذهب
الشافعى ومكتوب فى الكل ان من شرايط القصر ان لا يكون السفر معصية
فلو هرب العبد من السيد او الزوجة من الزوج والغريم الموسر والولد بلا اذن
الوالد حيث شرط الاذن او سافر لزنى او بقطع الطريق او يسرق او يظلم او
يقتل بغير حق لم يقصر ثم ان هذا الرجل يفترى ويشنع وكان ينبغى له ان يترك الاقتداء
بالائمة وهم اهل الحق والصواب وان ينسب نفسه بمسيلمة الكذاب انتهى
و اقول نعم المخالف للائمة فى هذه المسئلة هو ابو حنيفة دون
الشافعى ومالك فانه لا قصر عندهما الا فى سفر مباح فقط لكن قد بدل فى عبارة
المص احدهما بالآخر كما يدل عليه كلام المص فيما سياتى فى المسئلة المعنونة بقوله
العاصى بسفره الخ وهذا التبديل اما ان وقع من الناصب عمدا للعجز عن الجواب
عنه كما وقع منه نظير ذلك واقبح منه مرارا او من قلم الناسخ سهوا وهذا الظاهر
وليس نظر المص قدس سره مقصورا فى هذا الباب على نقل ما خالف فيه الشافعى
فقط حتى يحتاج الى الكذب عليه بل يتعرض فيه لما خالف فيه الفقهاء الاربعة
كلا او بعضا سواء كان الشافعى وابو حنيفة او غيرهما كما لا يخفى فلا يفيد نفيه عن
الشافعى مع ثبوته للحنفى كما عرفت ومن اللطايف ان ابن حزم وافق ابا حنيفة
فى هذه المسئلة وشنع على الشافعى ومالك فقال قد صح ان صلوة السفر قد فرضها
الله تعالى ركعتين ثم بلغها فى الحضر بعد الهجرة اربعا واقر صلوة السفر على الركعتين وصح
ان صلوة السفر ركعتان بقوله عم فاذ قد صح هذا فهى ركعتان لا يجوز ان يتعدى
الى ذلك ومن تعداه فلم يصل كما امر فلا صلوة له اذا كان عالما بذلك ولم يخص
سفرا من سفر فلا يجوز لاحد تخصيص ذلك ولا يجوز رد صدقة الله تعالى امر رسول
الله صلعم بقبولها فيكون من لا يفعله عاصيا واحتج من خص بعض الاسفار بذلك
بان سفر المعصية محرم فلا حكم له فقلنا اما محرم فنعم هو محرم ولكنه سفر فله حكم السفر
وانتم يقولون بانه محرم ثم يجعلون فيه التيمم عند عدم الماء ويجيزون الصلوة فيه
وترونها فرضا فاى فرق بين ما اجزتم من الصلوة والتيمم وبين ما منعتم من تاديتها
ركعتين كما فرضها الله تعالى فى السفر ولا سبيل الى فرق وكذلك الزنا محرم ويرد فيه
من الغسل كالذى فى الحلال لانه اجتناب ومجاورة ختان لختان فوجب فيه
حكم عموم الاجناب ومجاورة الختان انتهى فعلى اولياء الناصب الجواب عنه

وجوب القصر في سفر الطاعة

قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القصر في
سفر الطاعة وقال الشافعي هو بالخيار بين القصر والاتمام وقد خالف قوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اوجب الايام الاخر فيحرم
صوم الاصل وكل من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال عمرو بن
حصين حججت مع النبي صلعم فكان يصلي ركعتين حتى ذهب وكذلك مع ابي بكر و
عمر حتى ذهبا وقال ابن عباس فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في السفر
ركعتين وعن عايشة قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر
وزيد في صلوة الحضر وقال عمر صلوة الصبح ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة
القصر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى و قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز القصر عند وجود السبب والمحل والشرط
ولا يجب اما الجواز فللنص والاجماع واما عدم الوجوب فلدلالة النص على انه
رخصة وكل ما يكون رخصة لا يكون واجبا لان العزيمة والرخصة يقتضي الجواز
اما انه رخصة فلقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا
فهذه الاية يدل بصريحه على كون القصر رخصة كما لا يخفى ويدل على كونه رخصة ما روى
مسلم والنسائي والبيهقي جميعا عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال
الله تعالى ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس فقال عمر عجبت مما عجبت منه
فسالت رسول الله صلعم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا
صحيح في انه رخصة وان صلوة السفر لم يفرض ركعتين واما ما ذكر من فعل النبي صلعم في السفر
وابو بكر وعمر فانه يدل على انه افضل ولا يدل على فريضة القصر واما قول عايشة
وابن عباس وعمر فهو قول الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي
والترمذي عن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى لنا الظهر
ركعتين ثم جاء رحله وجلس فراى ناسا قياما فقال ما يصنع هولاء قلت
يسبحون قال لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة وهذا يدل على ان القصر رخصة

قصر الصلوة

وان الاتمام جايز وانه لم يفرض صلوة السفر مقصورة كما في قول الاصحاب
واذا تعارض قول الصحابي حصل الترجيح بدلالة النص والنص ههنا مرجح فرجح
القول بكون القصر غير واجب في السفر وهو المط انتهى و اقول
اين النص مع ما سنتكلم عليه واني يتاتى دعوى الاجماع مع مخالفة ابي حنيفة والشيعة
وغيرهم وبالجملة كل ما ذكره ههنا لاصلاح مذهب امامه في القصر فامرا
استدلاله على عدم الوجوب بدلالة النص القراني الذي ذكره على ان القصر
رخصة فمقصوره ظاهر لان التعبير فيه عن الوجوب بنفي الجناح لتطييب

الخواطر بالقصر والاطمينان به ودفع التوهم التقصير في القصر والاطمينان
به ودفع التوهم التقصير في القصر وايضا هذا الاستدلال لو تم انما هو في صلوة الخوف
لانها هي الثابتة بهذه الاية واما قصر صلوة السفر في حالة الامن فانما هو ثابت
بالاية التي استدل بها المص اعني قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر الاية فان
في هذه الاية اضمارا ضروريا التقدير فالواجب او المكتوب عدة من ايام اخر
ولقوله تعالى مقصرين لا تخافون وبالسنن التي ذكرها المص بقوله صلى الله عليه وسلم
ايضا ليس من البر الصيام في السفر والاية التي استدل بها الناصب ان لم يدل
على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يمنع الاستدلال على الوجوب بغيرها
من الايات والاحاديث واما استدلاله بحديث مسلم واخويه بما حاصله ان
الصدقة لا يجب قبولها فهي لا يجب قبولها اه فمع عدم كونه مما اتفق على صحته
المسلمون وعدم صلاحيته للمعارضة مدفوع بان الصدقة التي لا يتصور فيها تمليك
وانما هي محض اسقاط لا يحتمل الرد وان كانت ممن لا يجب طاعته كولي القصاص
اذا عفى فوجب قبولها ممن يجب طاعته اولى على ان الامر في قوله فاقبلوها
دال على حقيقته وهي الوجوب وهذا القدر كفاية في هدم ما ذهب الشافعي اليه
والقدح على ما استدل به عليه فكان الاولى ان نضرب صفحا عن التعرض للتعارض
التي توهمه الناصب بين اقوال الصحابة في ذلك فان تلك الاقوال الصحابة
في ذلك فان تلك الاقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال وانما تذكر للتايد
والاستظهار لكن لما خان الناصب في نقل الرواية التي توهمها معارضة فلنتعرض
لها ولبيان عدم صلاحيتها للتعارض فنقول للرواية التي نقلها تتمة دالة على
كون القصر عزيمة وهي قول ابن عمر صحبت رسول الله صلعم فكان لا يزيد في السفر
على الركعتين وابا بكر وعمر وعثمان كذلك انتهى ووجه الدلالة مواظبة النبي صلعم
واصحابه الثلثة على الركعتين في السفر صريح في العزيمة وعدم التخيير كما لا يخفى وحينئذ
فالمراد بقول ابن عمر سابقا لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة انه لو جاز في السفر
بحكم الشارع باتمام الصلوة في السفر فاتممت الصلوة ليتلايم اول كلامه واخره
ويسلم عن المخالفة التي لا يليق بكلام حاضري الاحلام قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى وجوب القصر في الصوم على المسافر طاعة وقال

القصر في الصوم على المسافر

الفقهاء الاربعة ان شاء صام وان شاء افطر وقد خالفوا في ذلك النص قال
الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اوجب عدة ايام اخر
وهو بنا في جواز الصوم اجماعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلعم خرج
من المدينة ومعه عشرة آلاف وذلك على راس ثمان سنين ونصف من مقدمه
المدينة فسار ومن معه من المسلمين الى مكة يصوم ويصومون حتى بلغ الكديد وهو ماء

امام م

بين الناس عسفان وقديد افطر وقال الزهري وانما يوخذ من امر رسول الله صلعم بالآخر
فالاخر وفيه عن ابن عباس قال خرج النبي صلعم في رمضان الى حنين والناس مختلفون
فصايم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا باناء من لبن او ماء فوضعه على راحلة
حتى رآه الناس ثم شرب وشرب الناس معه في رمضان وفيه عن جابر
بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم خرج عام الفتح الى مكة في رمضان
فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه ثم فطر الناس
ثم شرب فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة
وهذا النص في تحريم الصوم وقال عم ليس من البر الصيام في السفر وقال عليه السلم
الصايم في السفر كالمفطر في الحضر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي جواز الصوم في السفر وهو افضل لمن اطاقه بخلاف الصلوة فان
الافضل فيها القصر اما جواز القصر فللنص والاجماع واما عدم وجوب القصر فلما روى
البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عايشة انها قالت ان حمزة بن عمرو الاسلمي
قال للنبي صلعم اصوم في السفر وكان كثير الصيام فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر
وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد الخدري قال غزونا مع رسول الله صلعم
لست عشر مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من افطر فلم يعب الصايم
على المفطر ولا المفطر على الصايم وهذه الاحاديث يدل على الجواز وما استدل به
من الاحاديث يدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دالة على جواز
الصوم وليس هو محل النزاع انما النزاع في الوجوب ولا دلالة كما روينا عليه واما قوله
انه مخالفة للنص حيث اوجب عدة ايام اخر ان افطر وهو ينافي جواز الصوم فغير
وارد لان التقدير معدة من ايام اخر ان افطر والمراد به بيان وجوب القضاء و
ان سلمنا الدلالة فخصوص الحديث انتهى **اقول** ما ذكره اولا من ان
جواز القصر للصوم بالنص والاجماع لا يخ عن مغلطة لان النص القراني يدل على
الجواز في ضمن الوجوب والاجماع انما انعقد على الجواز لا في ضمنه واما ما ذكره من
خبر حمزة ففيه دلالة صريحة على انه انما ساله عم عن صوم التطوع لان في اول
رواية رواها البخاري عن حمزه زيادة هي قوله قال يا رسول الله اني امرء اسرد الصوم
ثم كتب علامة التحويل من سند الى سند وهي صورة ح وعقبه بما نقل الناصب
ههنا ولا يخفى ان السرد هو المذاق منه على الشيء وهو صريح في التطوع كما ذكرنا وكذا
في قوله وكان كثير الصيام دلالة على ذلك كما لا يخفى واما ما ذكره من حديث
ابي سعيد الخدري فقد طعن ابن حزم على سنده ولو صح فانما يدل على اباحة
الصوم في سفر ونحن لا ينكره تطوعا او فرضا غير رمضان ومما يبين هذا انه لا يعلم
انه عم سافر في رمضان بعد عام الفتح واما ما ذكره من ان ما استدل المص

من الاحاديث كلها دالة على الجواز دون الوجوب فبطلانه ظاهر لان حديث
جابر الذي حكم فيه النبي صلعم على كونه عاصيا نص على وجوب الافطار وتحريم الصوم
كما صح به المص ايض وكما ما رواه المص من قوله عم ليس من البر الصيام في السفر فانه
مما رواه البخاري عن جابر ايض وهو ايض صريح في عدم جواز الصوم حيث نفى فيه
البر عن الصيام في السفر واما منعه للزوم مخالفة الامامية للنص متمسكا بان تقدير
الآية فعدة من ايام اخر ان افطر فتقدير بعيد لا يليق مثله بكلام الفصيح فضلا
عن افصح الكلام والاصل خلاف التقدير ولا ضرورة لهم الى ارتكابه سوى ترويج
المذهب وجعل معنى الآية تابعا للمذهب وفساده مما لا يخفى ولنعم ما قال
ابن حزم في هذا المقام حيث قال ان هذه الآية محكمة باجماع اهل الاسلام لا منسوخة
ولا مخصوصة فصح ان الله تع لم يفرض صوم الشهر الا على من شهده ولا فرض
على المريض والمسافر الا اياما اخر غير رمضان وهذا النص جلي لا حيلة فيه ولا يجوز
القول بان معنى ذلك ان افطر فيه لانها دعوى موضوعة بلا برهان قال تع
قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ايض في رد احتجاجهم لقول الله
عز وجل وان تصوموا خير لكم لقد اتى كبيرة من الكباير وكذب كذبا فاحشا
من احتج بها في اباحة الصوم في السفر لانه حرف كلام الله تع عن موضعه نعوذ بالله
من مثل هذا وهذا عار لا يرضى به محقق لان نص الآية كتب عليكم الصيام
كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وانما نزلت هذه الآية في حال
الصوم المنسوخ وذلك انه كان الحكم في اول نزول صوم رمضان ان من شاء
صامه ومن شاء افطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان الصوم افضل هذا
نص الآية وليس للسفر فيهما مدخل اصلا ولا للطعام مدخل في الافطار في
السفر ايض فكيف استجازوا هذه الصيانة انتهى ثم قال بعد فصل ان في
الفتوى المذكور والاستتار وبحديثي ابي سعيد وحمزه ونحوهما عن ابي حنيفة
ومالك والشافعي امر عظيم لانهم لا يجيزون لمن هو مسافر في رمضان
ان يفطر في ذلك اليوم الذي ابتداء صيامه واتفقوا على انه مخطئ وما يبعد
عنهم اطلاق اسم المعصية عليه ومالك يرى عليه الكفارة فلينظر ناظر اقوالهم
فيها زايد خلل في احتجاجهم بهذين الخبرين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على
رسول الله صلعم وايجاب الكفارة عليه في افطاره وهذا خروج عن الاسلام
ممن اقدم عليه انتهى **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان المسافر لا يتغير فرضه بالايتمام بالمقيم خلافا للفقهاء وقد خالفوا عموم القران

ان المسافر لا يتغير فرضه بالايتمام بالمقيم

الدال على وجوب التقصير على المسافر ولان الزيادة كالنقصان في الابطال وكما
لا يتغير فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر فكذا العكس انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسافر لو اقتدى بمقيم لحفظه
اتم لان الاصل في الصلوة صلوة المقيم كما ذكرنا وصلوة المسافر رخصة لا عزيمة
فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جذب الاقتداء حكم العزيمة اليه لقوة العزيمة
وجوب متابعة الامام فتعين الايتمام واما قوله وقد خالفوا عموم القران لدلالة
على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت ان القصر ليس بواجب واما قوله لان
الزيادة كالنقصان فالجواب ان السبب في هذا ليس الزيادة والنقصان بل
الرخصة والعزيمة انتهى واقول لا نسلم ان الاصل في الصلوة صلوة
المقيم بشيء من معاني الاصل بل الاصل عدم وجوب الزائد فافهم وكذا
لا نسلم ان صلوة المسافر رخصة لا عزيمة بل هي ايضا عزيمة عندنا وعند وافقنا من
الجمهور عزيمة كالاتمام في الحضر اذ الاكثر على انها ليست بقصر حقيقة بل فرضت
ركعتين ركعتين في السفر واربعا اربعا وثلثا في الحضر وقد سبقت الرواية عن
عمر وعايشة انها قالت صلوة السفر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر وانما ذهبت الشافعي ومن وافقه الى انها رخصة متمسكا بان نفي الجناح
في الاية للاباحة لا للوجوب كما مر وقد بينا فساده فتذكر ولو سلمنا الرخصة
فلا منافات بينها وبين الوجوب لاجتماعها في مادة وجوب اكل الميتة
عند خوف التلف وعلى هذا يسقط جميع ما فرعه على الاصل المهدوم بقوله فاذا
اقتدى المسافر بالمقيم جذب الخ على ان القول بان الاقتداء يجذب حكم العزيمة
الى المسافر مما لا يظهر له محصل فان خاصية الجذب بلا آلة انما اودعها الله تعالى
في حجر المقناطيس ونحوه واما في غيره سيما في المعاني الذي لا وجود لها بالاصالة
فلم تطلع عليه وايضا ارادفه بقوة العزيمة من قوة وجوب متابعة الامام
او من من الكل لظهور ان وجوب متابعة الامام متحقق في جانب العكس
ايضا كما اشار اليه المصنف مع انتم لا يقولون بجذبه هناك قال ابن حزم و
العجب من المالكيين والحنفيين والشافعيين المتتابعين القائلين بان
المقيم خلف المسافر يتم ولا ينتقل الى حكم امامه في التقصير وان المسافر
خلف المقيم ينتقل الى حكم امامه في التقصير وان المسافر في الاتمام وهم
يدعون انهم اصحاب قياس في العالم لكان هذا اصح قياس يوجد الخ
مما تركوا فيه القران والقياس وما وجدت لهم حجة الا ان بعضهم قال ان
المسافر اذا نوى في صلوته السفر يقصرها قال فاذا خرج نيته الى الاتمام فاجرى
ان يخرج الى الاتمام بحكم امامه وهذا قياس في غاية الفساد لانه لا نسبة

بزعمهم ولو صح قياس يوجد
لكن

ولا نسبة بين خوف البينة من سفر الى اقامة بين الايتمام بامام مقيم بل النسبة
بينهما هوس ظاهر واحتج بعضهم بقول النبي صلعم انما جعل الامام ليؤتم به فقلنا لهم
فقولوا للمقيم اخلف المسافر ان يأتم به اذا فقال قايلهم قد جاء اتموا صلوتكم
فانا قوم سفر فقلنا لو صح هذا لكان عليكم لان فيه ان المسافر لا يتم ولم
يفرق بين ماموم ولا امام فالواجب على هذا ان المسافر جملة يقصر والمقيم
جملة يتم ولا يراعي احد منهما حال امامه وبالله تعالى التوفيق انتهى قال المص
رفع الله درجته موذهبت الامامية الى ان فاته صلوة سفر فانه يقضيها
في الحضر قصرا وكذا يقضيها في السفر قصرا سواء كان ذلك السفر او غيره وقال
الشافعي عليه التمام فيهما وقد خالف قول النبي صلى الله عليه واله وسلم
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وصلوة الحضر ذكر عن صلوة
السفر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
وجوب اتمام صلوة السفر اذا صلاها في الحضر لان القصر عنده رخصة لمشقة
السفر وانتفى فوجب الرخصة واما الاستدلال بالحديث فمن غرايب
استدلالاته لان الحديث يدل على وجوب القضاء عند التذكر وهل
يدل على وجوب القضاء بتلك الصورة التي كانت واين الدلالة على هذا انتهى
واقول ان اراد بقوله وانتفى موجب الرخصة انتفاء موجب الرخصة
في حال السفر فبطلانه ظاهر وان اراد انتفاء موجبها في ثاني الحال فهو مسلم لكنه
لا يوجب انتفاء الرخصة لانها قد حصلت سابقا فيكفي الاتيان ببدل
ما رخص فيه لانه الذي استقر الوجوب فيه والاصل فيه المساواة وعدم
الزيادة وبهذا يندفع ايضا ما استقربه من استدلال المص بالحديث فان الضمير
في قوله صلعم فليصلها راجع الى الصلوة الغايبة واذا كان الغاية صلوة قصر
كان المراد بقوله فليصلها فعلها قصرا الا انها الذي فاتت والاصل عدم الزيادة
كما عرفت قال المص رفع الله درجته من ذهبت الامامية الى ان
من صلى في السفينة وتمكن من القيام وجب عليه ان يصلي قايما وقال
ابو حنيفة هو بالخيار بين الصلوة قايما او جالسا وقد خالف في ذلك
النصوص الدالة على وجوب القيام واي سبب يقتضي جواز الجلوس
مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي وجوب القيام للقادر المتمكن منه واما تخيير
ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكنه من القيام فرخص له الجلوس فهو
بالخيار منه ومن القيام انتهى واقول اعتذاره من فتوى ابي حنيفة
ههنا بان الاصل عدم تمكين راكب السفينة من القيام يدل على خطاء

ان فاته صلاة في سفر فانه يقضيها في الحضر قصرا

من صلى في السفينة وتمكن من القيام وجب عليه ان يصلي

اصلا و وضعه للاصول وذلک لظهور ان ما ذکره من الاصل لا اصل اصلی کقولهم
الاصل فی الاشیاء الاباحة الاصل فی الاشیاء الطهارة ولا اصل عرف الحکم من
رکب السفن فان کل من رکبها فی بعض الایام یعلم ان الغالب فیها القدرة علی
القیام نعم الاصل فی سفینة اهل البیت علیهم السلام ان لا یقدر الناصب
وامثاله علی رکوبها فضلا عن القیام لکن لیس الکلام فیها فی هذا المقام والذی
یظهر من کلام ابن حزم فی کتاب المحلی ان ابا حنیفة افتی بذلک تمسکا بفعل انس
حیث قال وقال ابو حنیفة یصلی قاعدا فقلنا و ما یدریکم انه کان قادرا من قدر
علی القیام حاش لله ان یظن بانس انه صلی قاعدا و هو یقدر علی القیام انتهی
ویظهر منه ایضا صحة ما نسبه المص ههنا الی ابی حنیفة وان اشارة الناصب الی عدم
تلک النسبة بقوله ان صح لا یصح قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامیة الی ان العاصی بسفره کالخارج لقطع الطریق او بسعاته فی قتل
مسلم او لطلب فجور وشبهه لا یجوز له التقصیر فی الصلوة ولا فی الصوم و
قال ابو حنیفة واصحابه والثوری والاوزاعی لا فرق بین سفر الطاعة والمعصیة
وقد خالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فلان القصر رخصة فلا یناط
بالمعاصی واما المنقول بقوله تع فمن اضطر غیر باغ ولا عاد حرم علی العادی
الرخصة فالقصر کذلک انتهی وقال الناصب خفضه الله اقول
قد ذهب بیان هذه المسئلة وقد نسب هذا الی الشافعی فیما مضی ونسبه
الی الکذب ومذهب ابی حنیفة ان العاصی والمطیع فی سفرهما فی الرخصة
سواء ودلیله اطلاق النصوص ولان نفس السفر لیس بمعصیة وانما المعصیة
ما یکون بعده او یجاوزه فصلح متعلق الرخصة فلا یکون مخالفة للمعقول
وفرق بین جواز القصر واکل المیتة لان اکل المیتة هو ارتکاب حرام ابیح للضرورة
فلا یجوز للعاصی لعدم الضرورة فی حقه بخلاف القصر فانه لطف شامل
للمسافر عاصیا او مطیعا فلا مخالفة للنص انتهی واقول ما نسبه
المص فیما مضی الی الشافعی هو جواز القصر فی سفر المعصیة والمسئلة المنسوبة
ههنا الی ابی حنیفة واصحابه عدم الفرق بین سفر الطاعة والمعصیة وفی الفرق
بین المسئلتین فرقا ما بین الفرق والقدم واما ما استدل به من اطلاق
النصوص فتقلید بما ذکره المص من الدلیل العقلی والنقلی ظاهر واما ما ذکره
من ان نفس السفر لیس بمعصیة فهو ممنوع ومخالف لاطلاقات اهل الشرع
حیث وصفوا نفس السفر بذلک نعم السفر لیس بمعصیة بالاصالة لکن
معصیة بتبعیة ما یؤدی الیه من الحرام کالسفر من بلد الی بلد لقتل نفس بغیر الحق
او ما یتوصل به الی المعصیة معصیة کما لا یخفی قال المص رفع الله درجته

ان العاصی بسفره لا یجوز له التقصیر فی الصلوة والصلاة

تبعیته

یجوز الجمع بین الظهرین والعشائین سفرا وحضرا من غیر عذر

ذهبت الامامیة الی جواز الجمع بین الظهرین والعشائین سفرا وحضرا من
غیر عذر فی وقت الاولی والثانیة وقال الشافعی کل من جاز له التقصیر جاز له
الجمع وبه قال مالک واحمد واسحق وقال ابو حنیفة لا یجوز بحال لا لاجل السفر لکن
یجب الجمع بینهما بحق النسک فکل من احرم بالحج قبل الزوال من یوم عرفة فاذا
زالت الشمس جمع بین الظهرین وجمع بین العشائین بمزدلفة وقد خالفوا بذلک
قوله تع اقم الصلوة لدلوک الشمس الی غسق اللیل وما رواه الحمیدی فی الجمع بین
الصحیحین قال صلی رسول الله صلعم الظهر والعصر جمیعا والمغرب والعشاء جمیعا من غیر
خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا یحرج امته وفی صحیح مسلم من غیر
خوف ولا مطر انتهی وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعی جواز الجمع بین العصرین والعشائین تقدیما وتاخیرا فی السفر
الجامع لشروط القصر ولا یجوز الجمع فی الحضر لانه رخصة للمسافر فلا یشمل المقیم
واما الاستدلال علی جوازه فی السفر بقوله تع اقم الصلوة لدلوک الشمس
الی غسق اللیل فمما لا ربط بالمدعی لانه یدل علی مشروعیة الصلوة فی هذا
الوقت الممتد والسنة تدل علی ان کل صلوة یؤدی فی وقتها وما ذکر من الحدیث
فقد قال الشافعی ذلک لعذر المطر ولم یثبت عنده من غیر خوف ولا مطر
ثم ان من المشهورات والضروریات وجوب اداء کل صلوة فی وقتها ولو کان
الجمع جایزا بلا عذر من الاعذار لم یکن الصلوة مخصوصة بالاوقات فوجب اداء
کل صلوة فی وقتها اذا لم یکن عذر انتهی واقول دعوی کون الجمع رخصة
اول النزاع فلا بد لاثباته من دلیل واما ما ذکره من ان استدلال المص بقوله تع
اقم الصلوة لدلوک الشمس الآیة مما لا ربط له بالمدعی فانما نشاء من عدم ربطه
بفهم المعانی العلمیة وقصوره عن درک الحقایق القرآنیة وذلک لان عموم
الآیة تدل علی اشتراک وقت صلوتی دلوک الشمس وصلوتی غسق اللیل
کما مر فیلزم جواز الجمع بین کل من الظهرین والعشائین لزوما لا ستره به وما ذکره
من ان السنة تدل علی ان کل صلوة یؤدی فی وقتها فان اراد به وجود السنة
الدالة علی حصر ادائها فی ذلک فهو غیر مسلم ولو سلم وجود ذلک فلا نم
صلاحیتها لمعارضة الاحادیث التی ذکرها المص لان هذه الاحادیث مما اتفق
علیها اهل الاسلام دون ذلک فلا تصلح معارضا ومخصصا لعموم القرآن
وان اراد وجود السنة الدالة علی ذلک من غیر حصر فهو مسلم لکن لا یجدی
نفعا کما لا یخفی واما اعتذاره للشافعی مع اشتهاره بکونه من اصحاب الحدیث
بانه لم یثبت عنده الاحادیث الصحیحة المذکورة فی صحاحهم الدالة علی جواز
الجمع من غیر عذر فهو عذر اشد من الذنب کما لا یخفی بل ذلک افتراء علی

اشافعي فان المفهوم من شرح النووي لصحيح مسلم ان الشافعي يا دلّ الاحاديث المذكورة
ويجعلها تابعا لمذهبه الذي سبق على لسانه في وقت ما وما اتفق بعد اطلاعه على
الاحاديث ان يرجع عنه وتجعل مذهبه تابعا لها فجعل القضية منعكسة كما هو دابهم
في اكثر المسايل ولنذكر كلام النووي هناك حتى نظهر ان الناصب نقيري على امامه الشافعي
فنقول قال عند رواية مسلم في حديث ابن عباس رض ان رسول الله صلعم جمع بين الصلوة
في سفرة سافرنا في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال سعيد
بن جبير فقلت لابن عباس ما حمله على ذلك قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ
بن جبل مثله سواء وانه في غزوة تبوك تجمع بين الظهر وقال مثل كلام ابن عباس رض
وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس رض جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة
في غير خوف ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال كي لا يحرج امته وفي رواية
عمرو بن دينار عن ابي الشعثاء جابر بن زيد عن ابن عباس قال صليت مع رسول الله صلعم
ثمانيا جميعا وسبعا جميعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب و
عجل العشاء قال وانا اظن ذاك وفي رواية عن عبد الله بن شقيق قال خطبنا ابن عباس
يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة الصلوة
فجاء رجل من بني تميم فجعل لا يفتر ولا ينثني الصلوة الصلوة فق ابن عباس اتعلمني
بالسنة لا ام لك رايت رسول الله صلعم جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء
قال عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسالته فصدق
مقالته هذه الرواية ثابتة في مسلم كما تراها وللعلماء فيها تاويلات ومذاهب منهم
من تاوله على انه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين وهو ضعيف
بالرواية الاخرى من غير خوف ولا مطر ومنهم من تاوله على انه كان في غيم فصلى الظهر ثم
انكشف الغيم وبان ان وقت العصر دخل فصلاها وهذا باطل لانه وان كان فيه
ادنى احتمال في الظهر والعصر فلا احتمال فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تاوله على
تاخير الاولى الى اخر وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها فصار
صورة جمع وهذا ايض ضعيف او باطل لانه مخالف للظاهر مخالفة لا تحتمل وفعل
ابن عباس الذي ذكرنا حين خطب واستدلاله بالحديث لتقوية فعله وتصديق
ابي هريرة له وعدم انكاره صريح في رد هذا التاويل ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر
المرض او نحوه مما هو في معناه من الاعذار وهو قول احمد بن حنبل والقاضي حسين
من اصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والروياني من اصحابنا وهو المختار في تاويله
لظاهر الحديث ولفعل ابن عباس وموافقة ابي هريرة ولان المشقة فيه اشد
من المطر وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة
وهو قول ابن سيرين واشهب من اصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال

الشاشي

الظهر والعصر جميعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر
وقال ابن عباس رض حين سئل لم فعل ذلك
اراد ان لا يحرج احدا من امته وفي الرواية
الاخرى عن ابن عباس رض ان رسول الله صلعم

الشاشي الكبير من اصحاب الشافعي عن ابي اسحق المروزي عن جماعة من اصحاب الحديث
واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس رضي الله عنه اراد ان لا يحرج امته
بعلة بمرض ولا غيره انتهى واما ما ذكر من اشتهار وجوب اداء كل من صلوة في وقتها
فان اراد به اشتهار وجوب ادائها في وقتها المختص فغير مسلم اشتهار ذلك عند
من جوز الجمع وان اراد في الاعم من وقتها المختص والمشترك فمسلم لكن لا يقدح ذلك في
تجويز الجمع فان عندنا معاشر الامامية ان من اول الدلوك بمقدار اربع ركعات يكون
وقتا مختصا للظهر ثم يشترك الوقت بينه وبين العصر الى ان يبقى من النهار مقدار
اداء اربع ركعات فيختص بالعصر ويصير الظهر لم يفعلها قبل ذلك قضاء لكن كلما اراد
المصلي ان يصلي الظهر والعصر في وقتهما المشترك يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر
والله اعلم قال المص رفع الله درجته ن ذهبت الامامية الى وجوب
تقديم الظهر على العصر حالة الجمع وجوز الشافعي البداية بالعصر وقد خالف في ذلك
الاجماع وفعل النبي صلى الله عليه واله وسلم وامر الله تعا من وجوب تقديم الظهر على العصر
انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اخر الجمع
في العصرين فله ان يصلي الظهر اولا لان حقه التقديم من جهة انه متقدم حسا وله ان تقدم
العصر لان الوقت له فالظهر في حكم الغايت ويجوز قضاء الغايتة بعد اداء فرض الوقت
واما دعوى الاجماع على وجوب التقدم فباطل وفعل النبي صلعم في السفر يدل على الندب
ان ثبت واما امر الله تعا فهو في الاداء في وقته لا في الجمع او الفوة انتهى و اقول
ان اراد بقوله وله ان تقدم العصر لان الوقت له ان ما عدا وقت اداء ركعات الظهر
مختص بالعصر وهو غير مسلم كما بينات في المسئلة السابقة القايلة بجواز الجمع في الحضر
فبالطريق الاولى ان لا يسلم في الجمع حالة السفر فان دعوى اختصاص ما عدا الوقت
المذكور بالعصر اولى بالمنع حينئذ كما لا يخفى ويدل على ان الناصب متحير في دعوى
ذلك ولم يتجاهر بها تفريعه على ذلك الدعوى الفاسدة بقوله فالظهر في حكم الغايتة الخ
حيث لم يسعه ان يصرح بفوات الظهر بل اقحم لفظ الحكم وبالجملة اذا شرع الله تعالى
جواز الجمع بين الصلوتين كان ذلك اعلاما بوقوعهما حينئذ اداء فالقول بكون
ذلك الوقت مختصا بالعصر وكون الظهر فايتا او في حكم الغايت باطل جدا كما لا يخفى
والحكم ببطلان دعوى المص للاجماع فيما ذكر فباطل لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة
كما تقرر في الاصول وقد نقل الاجماع على ذلك جماعة من الجمهور ايض كما يرشد اليه
مطالعة هذا المقام من كتبهم واما ما ذكره من ان فعل النبي صلعم يدل على الندب ففيه انه نقلا
عن الانصاري الشافعي شارح الينابيع وغيره في غيره ان مواظبة النبي صلعم على فعل
يدل على وجوبه واما ما ذكره من ان امر الله تعا في الاداء في وقته لا في الجمع او الفوت
فمردود بان امر الله تعا عام شامل للكل والتخصيص والتقييد بحال الاداء في وقته

تقديم الظهر على العصر
حالة الجمع

خلاف الاصل بل هو تحكم بارد قال المص رفع الله درجته نا ذهبت الامامية
الى ان المقيم في بلد للتجارة او طلب علم او غير ذلك اذا نوى مقام عشرة ايام تنعقد الجمعة
وخالفت الشافعية وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلوة الجمعة انتهى و قال
الناصب خفضه الله اقول الجمعة عبادة للمقيم لا للمسافر ونية اقامة عشرة ايام لا توجب
الاقامة ولهذا كان بعض السلف يقصرون فيه لبقاء حكم السفر ولو نوى الاقامة المطلقة
فله الجمعة وما ذكره من مخالفة عموم الامر بوجوب الجمعة فلا يتاتى في حق المسافر ومن
لم ينو الاقامة المطلقة فهو مسافر انتهى و اقول الذي يظهر من كتاب تذكرة
الفقهاء للمص وكتب الحنفية والشافعية انه ليس في التقدير بعشرة ايام واقل واكثر
نص عن رسول الله صلعم وانما المستند في ذلك اقوال الصحابة والظاهر ان المرجع في ذلك
الى العرف وانه هل يحكم بكون ناوي اقامة العشرة مقيما اولا والقول الوسط هو اعتبار نية
العشرة كما ذهب اليه الامامية مستندا بروايات اهل البيت عليهم السلام
فان الشافعي فرط في ذلك فاعتبر نية الاربعة والحنفي افرط فاعتبر نية خمسة عشر فما اتى
به الناصب من منع كون نية الاقامة العشرة موجبا للاقامة مع فتوى امامه الشافعي
بان نية اقامة الاربعة موجب لذلك كما ترى قال المص رفع الله درجته
شب ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على اهل المدن
وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل السواد وخالف في ذلك القران حيث قال اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان من يبلغه النداء من اهل السواد لزمه حضور الجمعة لان السعي مترتب على
النداء فمن بلغه النداء وجب عليه حضور الجمعة واما ابو حنيفة فانه يجعل المصر محلا
للجمعة واهل السواد ليسوا من المصر فالنداء لا يتعلق بهم فلا مخالفة للنص انتهى و اقول
يكفي في رد ما ذكره الناصب ههنا ما قاله ابن حزم الاندلسي من اهل نحلته بل فيه زيادة
على ما افاده المص قدس سره من التشنيع على كل من مالك والشافعي وابو حنيفة حيث
قال قال مالك والليث يجب الجمعة على اهل المصر وان عظم فاما من كان من خارج
المصر فمن كان بحيث يسمع النداء فعليه ان يجيب ومن لا يسمع النداء لا يلزمه الجمعة
وقال ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمعوا النداء ام لم يسمعوا ولا يلزم من
كان خارج المصر سمع النداء ولم يسمع وكل هذه الاقوال لا حجة لقائليها لا من قران ولا
سنة صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب لا مخالف له ولا اجماع ولا قياس لا سيما مع
قول ابي حنيفة فان تعلق من يحد ذلك بثلثة اميال بان اهل العوالي كانوا يجمعون مع
رسول الله صلعم قلنا وقد روي ان اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه صلعم وهي على اكثر من ثلثة
اميال بان اهل العوالي وليس في ذلك دليل على انه صلعم اوجب ذلك عليهم فرضا بل
قد روي انه صلعم اذن لهم في ان لا يصلوها معه وصح ذلك عن عثمان واما من قال

الى ان المقيم في بلد للتجارة او طلب علم او غير ذلك اذا نوى مقام عشرة ايام تنعقد الجمعة

وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على اهل المدن

على كل من كان من المصر على ثلثة اميال ولا يجب على من كان من خارج المصر على اكثر وقال الشافعي يجب الجمعة صح

يجب على من سمع النداء فان النداء قد لا يسمعه لخفاء صوت المؤذن او لحمل الريح الى جهة اخرى
او لحوالة دابة من الارض دونه من كان قريبا جدا وقد يسمع على اميال كثيرة كالمؤذن على المنار
والقرية في الجبل والمؤذن صبيا والريح يحمل صوته اليه وبالضرورة ندري ان قول الرسول صلعم
في بعض الاخبار ا يسمع النداء قال نعم قال اجب انما امر بالاجابة لحضور الصلوة المدعو
اليها الا من يوقن انه لا يدرك منها شيئا هذا معلوم يقينا وتبين ذلك اخباره صلعم بانه هم
باحراق المتخلفين عن الصلوة في الجماعة بغير عذر فاذ قد اختلفوا هذا الاختلاف فالمرجوع
اليه ما افترض الله تعالى السعي اليها اذا نودي لها لا قبل ذلك ولم يشترط تعالى من سمع النداء
من لم يسمع والنداء لها انما هو اذا زالت الشمس فمن امر بالرواح قبل ذلك فرضا
فقد افترض ما لم يفرضه الله تعالى في الاية ولا رسوله صلى الله عليه وسلم فقد صح يقينا انه تعالى
امر بالرواح اليها اثر زوال الشمس لا قبل ذلك فصح انه قبل ذلك فضيلة لا فريضة
كمن قرب بدنة او بقرة او كبشا او ما ذكرنا معها وقد صح امر رسول الله صلعم من المشي الى
الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور في القران انما هو المشي لا الجري وقد صح ان السعي
المامور به انما هو لادراك الصلوة لا للعناء دون ادراكها قد قال عم ادركتم فصلوا وما فاتكم
فاتموا وبالله تعالى التوفيق انتهى كلامه قال المص رفع الله درجته نجم ذهبت
الامامية الى وجوب الجمعة على من بعد عن البلد عن فرسخين فما دون فان كان فيهم العدد
وجب عليهم الحضور وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد
لا يجب عليهم الحضور اذا كانوا اقل من العدد وان كانوا على قرب قال محمد قلت لابي حنيفة
يجب الجمعة على اهل زبارا الكوفة فقال لا وبين زبارا والكوفة الخندق وهي قرية بقرب الكوفة
وقال الشافعي لا يجب الحضور الا اذا كانوا بحيث يسمعون الاذان وقد خالفوا في ذلك
القران وهو قوله تعالى فاسعوا انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مضى هذه
المسئلة الا تعيين الفرسخين ولا يعلم ماخذه ومذهب الشافعي حق لترتب السعي على الاذان
فسامع الاذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد وابو حنيفة فرض التجميع على
اهل المصر الجامع فلا يدخل فيه من هو خارج منه قريبا كان او بعيدا انتهى و اقول
الفرق بين ما ذكره المص ههنا وبين ما مضى ظاهر جدا اذ الكلام فيما مضى كان في حكم سواد
البلد وههنا فيما بعد عن البلد بمسافة معينة من القرب ونحوها واما ما ذكره من عدم العلم
بماخذ ما اتى به المص في ضمن تقرير مذهبه من تعيين الفرسخين فهو مسلم لان ماخذ ذلك روايات
اهل البيت عليهم السلم لكن المص انما ذكره عند الاخبار عن مذهبه لضرورة كون ذلك
معتبرا في مذهبه لا لان يجعله حجة على احد قال المص في تذكرة الفقهاء لا ينعقد جمعتين بينهما
اقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحد او مصرين فصل بينهما نهر عظيم كدجلة او لا عند
علمائنا اجمع لقول الباقر عم لا يكون بين الجمعتين اقل من ثلثة اميال فلا باس ان يجمع هؤلاء
ولانها لو صحت مع التقارب لصحت في كل مسجد مع ان النبي عم لم يجمع الا في مسجد وكذا

وجوب الجمعة على البعد عن البلد على فرسخين فما دون

الخلفاء وبعده ولم يعطلوا المساجد بل كان اقامتها في موضعين اولى من موضع واحد مع
بعد المسافة فيشق الاتيان فلا بد من تقديره برفع المشقة والعذر الذي يمكن تكلفه لاكثر الناس
فرسخ فكان الاعتبار به ولا اعتبار بالاتحاد البلد فقد يكثر عن فرسخ فيحصل المشقة
بالحضور وقال الشافعي لا يقام الجمعة في المصر الواحد الا في موضع واحد وان تباعدت
اقطاره وبه قال مالك لان النبي صلى الله عليه وسلم كذا فعل ونحن نقول بموجبه لان
المدينة لم يبلغ اقطارها فرسخا فلهذا اتحدت الجمعة وقال ابو يوسف اذا كان للبلد
جانبان ليس بينهما جسر كانا كالبلدين فجاز ان يقام في كل جانب جمعة والا فلا
وعنه جواز ذلك في بغداد خاصة كان الحدود تقام فيها في موضعين والجمعة حيث تقام
الحدود فلو وجد بلد تقام فيه الحدود في موضعين جاز اقامة الجمعة فيها بمقتضى قوله وهو
قول ابن المبارك واليه ذهب ابو الطيب بن سلمة وقال محمد تقام فيه جمعتان سواء
كان جانبا واحدا او اكثر لان عليا ع كان يخرج يصلي العيد في الجبان ويستخلف
ابا مسعود البدري يصلي بضعفة الناس وحكم الجبان حكم البلد والجمعة عنده كالعيد وحمل
على بعده عن فرسخ وليس عن ابي حنيفة فيه شيء وقال احمد اذا كبر وعظم كبغداد والبصرة
جاز ان يقام فيه جمعتان واكثر مع الحاجة ولا يجوز مع عدمها فان حصل الغناء باثنين
لم يجز الثالثة وكذا ما زاد دفعا للمشقة وهي مشقة يسيرة فلا يكون عذرا وقال داود
وعطاء يجوز ان يصلوا الجمعة في مساجدهم كما يصلون ساير الصلوات لان عمر كتب الى
ابي هريرة بالبحرين ان جمعوا حيث كنتم وليس بحجة وحمل على اي بلد كنتم فاعتذر اصحاب
الشافعي له بانه لما دخل بغداد وفيها جامع المنصور وجامع المهدي كره مخصلت المشقة وهو
مصير الى قول احمد او بانها ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول ابي يوسف
او لانها اجتهادية ولا يجوز التقليد انتهى فما ادعاه الناصب من حقية مذهب الشافعي
بما ذكره فقد تحققت بطلانه مما نقلناه ههنا من كلام التذكرة ومما نقلناه في المسئلة
السابقة من كلام ابن حزم واما ما ذكره من ان ابا حنيفة فرض التجميع على اهل المصر انه فهو
احتجاج على قوله بقوله فلا يفيد وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا تغفل قال المص
رفع الله درجته نه ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على خمسة نفر احدهم الامام
وقال الشافعي واحمد واسحق لا تجب على اقل من الاربعين وخالفوا في ذلك عموم
القران انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب
حضور اربعين غير الامام لان الجماعة فريضة في الجمعة ولا بد للجماعة من عدد واعتبار
عدد الجمعة بفعل النبي وهو ما روي في الصحاح ان اول جمعة اقيمت في الاسلام كانوا اربعين
رجلا فاعتبر ذلك العدد للاحتياط دون غيره ولا مخالفة لعموم القران والسنة المشهورة
انتهى واقول يتوجه عليه ان ما روي في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة
على ما ذهب اليه الشافعي لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل انه لا تجوز الجمعة باقل من

وجوب الجمعة على خمسة نفر

١٤

عدد الاربعين وانما وقع ذلك العدد في تلك الجمعة بحسب الاتفاق فجاز واما قوله فاعتبر
ذلك العدد للاحتياط فمخالف لما نقل عن الشافعي من انه قال تارة لا جمعة الا باربعين
رجلا وتارة انه لا يجب على اقل من اربعين فان الاحتياط لا يقتضي عدم وجوب الاقل
بل ولا عدم جوازه كما لا يخفى على من علم معنى الاحتياط على ان هذا الاحتياط معارض بمثله
لجواز ان يكون الجمعة منعقدا بالاقل عند الشارع فيلزم من عدم اعتبار الاقل فوت صلوة الجمعة
في نفس الامر فيكون ذلك منافيا للاحتياط وبالجملة القول باعتبار الاقل يستلزم تفويت
صلوة الجمعة في نفس الامر من صلوة الظهر والقول باعتبار الاكثر يستلزم تفويت صلوة الجمعة
في نفس الامر فاذا تعارضا تساقطا مع رجحان صلوة الجمعة على اصل الظهر
واما مخالفة الشافعي لعموم القران فظاهر فان صيغة الجمع في اية الجمعة يقتضي
تحقق الوجوب باقل من عدد الاربعين الى الثلثة التي هي اقل مراتب
الجمع والشافعي حصر الوجوب في الاربعين وهذا مخالفة صريحة لا يخفى على احد واما
مخالفة السنة فلم يدعها المص ههنا لكن ابن حزم بين في كتابه مخالفة ذلك السنة ايضا
فليطلع عليه قال المص رفع الله درجته نه ذهبت الامامية الى ان العدد
شرط في الابتداء لا الاستدامة فلو انفضوا بعد التكبير اتمها جمعة وخالف فيه الفقهاء
وقد خالفوا بذلك نص القران وقول النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة على ما افتتحت عليه
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول العدد شرط للجماعة فمن لم يدرك الجماعة
فليس هو من عدد الجمعة والانفضاض يوجب بطلان العدد ولا يمكن اتمام الجمعة
ولا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبنا في الجمعة العدد انتهى واقول مراد المص
بالنص قوله تع واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قايما الآية فان البخاري روى
في سبب نزوله عن جابر انه قال اقبلت عير ونحن نصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمعة فانفض
الناس الا اثني عشر رجلا فنزلت الاية انتهى وفي روايات اهل البيت عليهم السلام
انهم انفضوا عنه صلى الله عليه وآله الا علي بن ابي طالب ع فقد دلت الاية مع ما روي في سبب
نزوله على ان الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء الا في الاستدامة بمعنى انه لو انفض الجماعة بعد
عقد النية والتحريم لم يبطل صلوة الامام واتمها جمعة والحاصل ان الناصب ان اراد
بقوله لا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبنا في الجمعة العدد ان اجتهاده المشوم المستند
الى مجرد الراي اوجب في الجمعة العدد ابتداء او انتهاء فبطلانه اظهر من ان يخفى وان اراد
ان النص والحديث اوجب ذلك فعدمه ظاهر لان النص القراني والحديث صريحان
في عدم بطلان الصلوة بالانفضاض بعد العقد وان الصلوة على ما افتتحت عليه لا على
ما انتهت اليه فتدبر قال المص رفع الله درجته نو ذهبت الامامية الى ان
بقاء الوقت ليس شرطا في الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها اتم الجمعة وقال
ابو حنيفة والشافعي انه شرط وخالفا في ذلك كلام الله تع وكلام رسوله وقد سبق

ما عسى ان يكون واجبا في نفس الامر من صلوة الظهر

بقاء الوقت ليس شرطا في الجمعة

انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا من الغرايب فان من ضروريات
الدين ان وقت الجمعة وقت الظهر فاذا خرج من وقت الظهر قبل ادراك الركعة
فقد تبطل الجمعة للخروج عن وقته وهو قايل بخلاف ما هو معلوم من ضرورة الدين
ومع ذلك ينسب القايل بمخالفة النصوص وهذا اغرب الاشياء انتهى و **اقول**
لم يرد المصنف بما ذكره انه اذا خرج وقت الجمعة كله صح صلوة الجمعة بل اراد انه اذا شرع
في صلوة الجمعة وتلبس بجزء من اجزايها كالتكبير في وقته ثم ظهر عدم بقاء وقت تتمة
الصلوة اتمها جمعة وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون ان يقول قبل الشروع
فيها صريح فيما ذكرنا وكذا يدل عليه قوله اتمها جمعة فاغرب الاشياء غلط الناصب
في سوء فهمه بحيث لم يهتد الى المعنى الضروري الذي كان في الوضوح كنار على علم ثم الدليل
على ما ذكره المصنف من طريق الجمهور ما رواه ابن حزم باسناده الى ابي قتادة قال قال
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اذا اقيمت الصلوة فعليكم السكينة فما ادركتم فصلوا
وما فاتكم فاتموا فامره صلى الله عليه وآله بان يصلي مع الامام ما ادرك وعممه ولم يخص وسماه مدركا
لما ادرك من الصلوة وقوله صلى الله عليه وآله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة لا يدل
على ان من ادرك اقل من ركعة لم يدرك الصلوة فتدبر **قال المصنف** رفع الله
درجته **نز** ذهبت الامامية الى ان الواجب الجمعة فان صلى الظهر لم يصح ووجب
عليه السعي فان ادرك الجمعة وجب عليه فعلها والا اعاد الظهر وقال ابو حنيفة لو صلى
الظهر في داره اجزاءه وخالف في ذلك القران انتهى و **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب حضور الجمعة والسعي اليهما فان فاته صلى
الظهر وذهب ابي حنيفة ان من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له
كره له ذلك وجازت صلوته وقال ظفر لا يجزيه لان الجمعة عنده هو الفريضة
اصالة والظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل وعند ابي حنيفة
ان اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة وهذا هو الظاهر الا انه مامور باسقاطه باداء
الجمعة وهذا لانه يتمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرايط لا يتم به وحده
وعلى التمكن يدور التكليف فاذا تمكن من الظهر وصلى سقط عنه الفرض هذا دليل
ابي حنيفة فهو قايل بالكراهة مع الجواز لما ذكر من الدليل ولا مخالفة للنص حيث فرضه
على الحاضر للتجميع وبهذا قال ابو حنيفة فان بدا له ان يحضرها فتوجه والامام فيها بطل
ظهره عند ابي حنيفة بالسعي انتهى و **اقول** يتوجه عليه اولا انه لا وجه لنقل
مذهب زفر ههنا الا تكثير السواد وتضييع القرطاس والمداد بل الامر في نقله لمذهب
الشافعي ايضا ههنا وفي كثير من المسايل السابقة واللاحقة كذلك كما لا يخفى و
ثانيا ان ما ذكره في تقرير مذهب ابي حنيفة من المقدمات المخترعة الواهية لو تمت
لما صلى الجمعة احد وخلص عن تكلف السعي من منزله الى المسجد لاجل صلوة الجمعة

ان الواجب الجمعة فان صلى الظهر لم يصح

ولا بد من رفع هذه الصلوة بالكلية فالبناء عليها منهدم كما لا يخفى وثالثا ان حكمه بان عند
ابي حنيفة هو الظاهر عليه منع ظاهر والاستدلال عليه بقوله وهذا لانه يتمكن من اداء
الظهر بنفسه ظاهر البطلان ورابعا ان ما ذكره من انه لا مخالفة للنص حيث فرضه على
الحاضر للتجميع مدخول بان من وجب عليه الجمعة وصلى الظهر في منزله كان في حكم الحاضر
ايضا بل كان حاضرا حقيقة بمقتضى النص لان المراد بالحاضر من سمع النداء لا من حضر
المسجد فتجويز ابي حنيفة اجزاء صلوة الظهر في منزله عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص
٥٨ كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **نح** ذهبت الامامية الى تحريم السفر بعد
الزوال قبل صلوة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوز والسفر قبلها وقد خالفوا في ذلك
القران انتهى و **اقول** قد ترك الناصب ذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب كما فعله
٥٩ في مواضع اخر من الكتاب **قال المصنف** رفع الله درجته **نط** ذهبت الامامية
الى وجوب القيام حال الخطبة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قول النبي صلعم
وفعله فانه صلى الله عليه وآله لم يخطب الا قايما وقال صلوا كما رايتموني اصلي ولانها بدل من الركعتين
فتساويهما في الحكم انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
شرط صحة خطبة الجمعة ان يكون الامام قايما ويقراها في حال القيام ان قدر والا فالا
لاستنابة اولى ومذهب ابي حنيفة انه يخطب قايما لان القيام فيه متوارث فان
خطب قاعدا جاز لحصول المقصود الا انه يكره لمخالفة التوارث فالقيام عند ابي حنيفة سنة
لا فرض ومواظبة النبي صلى الله عليه وآله عليه يفيد تاكد السنة لا الوجوب واما قوله صلوا كما رايتموني
اصلي فليس بحجة عليه في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة واما وجوب المساوات
فباطل لان استقبال القبلة ليس شرطا في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يكون الحكم
بالتساوي بينهما ممكنا انتهى و **اقول** قد مر ان العنديات غير معتبرة عند
الاحتجاج على الخصم فقوله القيام عند ابي حنيفة سنة يكون لغوا محضا واما قوله ان مواظبة
النبي عليه السلام يفيد تاكد السنة لا الوجوب فقد مر بيان فساده من كلام الانصاري الشافعي
في شرح الينابيع وغيره في غيره واما ما ذكره من ان قوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتموني اصلي
ليس بحجة في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة فمدفوع بان الصلوة وان
كان غير الخطبة لكن الخطبة من شرايط صلوة الجمعة بل من اجزايها وقوله صلعم
صلوا كما رايتموني اصلي يشمل الشرايط والاركان وقد اتى النبي صلى الله عليه وآله في صلوة الجمعة بالخطبة
قايما فيجب علينا الاتيان به قايما واما ما ذكره من ان استقبال القبلة ليس بشرط في
الخطبة وشرط في الصلوة فلا يمكن الحكم بالتساوي بينهما فمدفوع بان مقتضى البدلية
التساوي في جميع الاحكام خرج المساواة في القبلة بالاجماع فيبقى الباقي بحاله كما لا يخفى
على المتدرب في الاصول ثم اقول ومما يزيد في تشنيع الفقهاء الثلثة ويفيد رد بعض
ما ذكره الناصب ههنا ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال فاما ابو حنيفة ومالك

فقالا الخطبة فرض لا تجزى صلوة الجمعة الا بها والوقوف في الخطبة فرض واحتجا بفعل رسول
الله صلعم ثم تناقضا فقالا ان خطب جالسا اجزاه وان خطب خطبة واحدة اجزاه و
ان لم يخطب لم يجزه فقد صح عن جابر انه قال من اخبرك ان رسول الله خطب جالسا فقد كذب
وايضا من الباطل ان يكون بعض فعله عم فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعي ان
خطب خطبة واحدة لم يجزه اصلا ثم تناقض فاجاز الجمعة لمن خطب قاعدا والقول
عليه في ذلك كالقول على ابي حنيفة ومالك في اجازتهما الجمعة بخطبة واحدة ولا فرق.
وقد روينا من طريق عبد الرزاق الاوزاعي عن عمرو بن شعيب ان عمر بن الخطاب
قال الخطبة موضع الركعتين فمن فاتته الخطبة صلى اربعا والحنفيون والمالكيون
يقولون المرسل كالمسند او اقوى فيلزمهم الاخذ بقول عمر ههنا والا فقد تناقضوا
انتهى كلامه **قال المص** رفع الله درجته **مسئلة** ذهبت الامامية الى وجوب اربعة
اشياء في الخطبة حمد الله تع والثناء عليه والصلوة على النبي واله صلعم والوعظ وقراءة شيء
من القران وقال ابو حنيفة يجب في الخطبة كل واحدة من الحمد لله تع والله اكبر
او سبحان الله او لا اله الا الله او غير ذلك وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم
وفعل الصحابة باسرهم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان اركان الخطبة خمسة حمد الله والصلوة على رسول الله والوصية بالطاعة
والدعاء للمسلمين والقراءة في احديهما لاشتمال خطبة النبي صلعم على هذه الامور ومذهب
ابي حنيفة ان اقتصر على ذكر الله جاز وقال ابو يوسف ومحمد كل ذكر طويل يسمى خطبة
ودليل ابي حنيفة قوله تع فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل بين القليل والكثير وفعل
النبي عنده محمول على الندب انتهى **اقول** اولا ان استدلال ابي حنيفة بعموم
الاية انما يعبد لو لم يكن فعل النبي صلعم مخصصا له بالخطبة على الوجه الماثور واكثر عمومات
القران واطلاقاته قد بين بقول الرسول الله وفعله فبعد ظهور تخصيص الاية المذكورة بما نقله
المص من فعل النبي صلعم وفعل اصحابه لا وجه للاستدلال بعمومها كما لا يخفى واما ما ذكره من ان
فعل النبي عند ابي حنيفة محمول على الندب فمردود بما مر مرارا من انه لا اعتبار اعتداد بابي حنيفة
وامثاله مع ما مر ايضا مع من اعتراف اكثر الجمهور بان ما واظب عليه الرسول صلعم
محمول على الوجوب سيما وقد واظب الصحابة ايضا ثم مع من اعتراف اكثر الجمهور بان
ما واظب عليه الرسول صلعم على ذلك كما ذكره المص وسلمه الناصب وثانيا انه لا فائدة
في نقله لمذهب الشافعي وابي يوسف ومحمد في هذا المقام مع انه يتوجه على ما ذهب اليه
الاخيران ما اورده ابن حزم على تعريف مالك للخطبة بكل كلام ذي بال وهو انه ذهبا
الى فريضة الخطبة ومن اوجب فرضا يجب عليه تحديده حتى يعلمه متبعوه علما لا اشتباه
فيه والا فقد جهلوا فرضهم وايضا يرد قولهما ما رواه ابن حزم باسناده الى واصل بن حيان
قال قال ابو وائل خطبنا عمار بن ياسر فاوجز وابلغ فلما نزل قلنا يا ابا اليقظان

لقد اوجز

وجوب اربعة اشياء في الخطب

لقد اوجزت وبلغت فلو كنت تنفست فقال اني سمعت رسول الله صلعم يقول ان طول
صلوة الرجل وقصر خطبته مائنة من فقهه فاطيلوا الصلوة واقصروا الخطبة فان من البيان
سحرا وروى باسناده الى ابن مسعود انه قال احسنوا هذه الصلوة واقصروا هذه الخطبة
ثم قال شاهدت ابن معدان في جامع قرطبة قد اطال الخطبة حتى اخبرني بعض وجوه الناس
انه بال في ثيابه وكان قد نشب في المقصورة انتهى واقول قد قيل انه لاجل تطويل الخطب
ايضا قد ضرط معوية بن ابي سفيان ضرطا طويلة على المنبر فلما راى تنفر الناس عن ذلك ترك
الخطبة واعتذر عنهم باسناد ذنبه الى الله تع فقال الحمد لله الذي خلق ابداننا واسكنها ارواحنا
وجعل فيها رياحا وجعل خروجها للنفس راحة فلربما انفلتت في غير اوانها وانفلتت في غير
وقتها فلا جناح على من جاء منه ذلك فقام من الحاضرين صعصعة بن صوحان العبدي وقال
صدقت يا معوية ان الله خلق ابداننا واسكن فيها ارواحنا وجعل فيها رياحا وجعل
خروجها نفس راحة ولكن جعل ارسالها في الكنيف راحة وفي المنبر بدعة ثم قال يا اهل الشام
قوموا فقد خرا اميركم فلا صلوة له ولا لكم انتهى والظاهر من حال عدو الله انه انما فعل ذلك
استهزاء بالشرع المطهر وسخرية على المحراب والمنبر وقد حمله اولياءه على ما سمعت وهو قد احاله
على الله تع كما عرفت فالله تع خصمهم في الاخرة والاولى **قال المص** رفع الله درجته
مسئلة ذهبت الامامية الى استحباب ان يقرء في الاولى مع الحمد الجمعة وفي الثانية المنافقين
وقال ابو حنيفة ليس في القران شيء معين يقرء ما شاء وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم
فقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال ان النبي صلعم كان يقرء في صلوة الجمعة سورة الجمعة
والمنافقين وكذا في مسند احمد انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان السنة ان يقرء في الاولى الفاتحة وسورة الجمعة وفي الثانية بالفاتحة والمنافقين
وذلك لان الجمعة يناسب الصلوة واما قراءة سورة المنافقين فلحضورهم ذلك
اليوم فكان المناسب استماعهم زجرا عليهم هذا مذهب الشافعي واما عدم مسنونيته عند ابي حنيفة
فلزوال هذا السبب اليوم انتهى **اقول** قوله لان الجمعة يناسب الصلوة اي سورة
الجمعة يناسب صلوة الجمعة يدل على ان الشافعي انما استحب ذلك للمناسبة لا للتاسي
بفعل النبي صلعم فلولا المناسبة لما حكم باستحبابه وهو كما ترى ثم لا يخفى ان الناصب قد هرب
عن توجيه مخالفة ابي حنيفة بفعل النبي صلعم في قراءة سورة الجمعة واقتصر على توجيه مخالفته له في
قراءة سورة المنافقين بانه زال هذا السبب اليوم وفيه ما فيه اذ قد سبق الاثر الصحيح عن بعض
الصحابة بما حاصله انا كنا نعرف المنافقين ببغض علي بن ابي طالب والمنافقون ما زالوا
وما انقضوا بل كانوا لا يزال في الازدياد الى اليوم كما بيناه سابقا بما ذكره القاضي ابن خلكان
في كتابه في ترجمة علي بن جهم القرشي لعنه الله حيث قال ان محبة علي بن ابي طالب لا يجتمع مع
النصب والدليل على ذلك وجود الناصب الشقي الذي ظهر عنه في تاليفه هذا غاية النفاق
ونهاية الشقاق **قال المص** رفع الله درجته **مسئلة** ذهبت الامامية الى ان الجمعة

ضرط معوية على المنبر

يستحب ان يقرا في الاولى مع الحمد الجمعة وفي الثانية المنافقين

يدرك بادراك ركعة لابد فيهما وقال عمر بن الخطاب ان لم يدرك الخطبتين صلى اربع ركعتين
معالم يدرك الجمعة وبه قال عطا وطاوس ومجاهد وقال ابو حنيفة يدركها بادراك اليسير ولو سجود
السهو بعد التسليم وقد خالفوا فى ذلك نص رسول الله صلعم وهو قوله من ادرك ركعة من
الصلوة فقد ادرك الصلوة دل على عدم ادركها بعدم ادراك الركعة وعدم اشتراط الازيد
انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الجمعة
ان يقع الركعتان تمامها فى وقت الظهر حتى لو وقعت تسليمة الامام فى وقت العصر
فاتت الجمعة ووجب الظهر ومذهب ابى حنيفة ان شرط الجمعة الوقت فيصح فى وقت
الظهر ولا يصح بعده وعنده انه لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيها عليها واختلافهما
اختلافهما ودليل المذهبين قول النبى صلعم لمصعب بن عمير حين بعثه الى المدينة اذا مالت
الشمس فصل بالناس الجمعة جعل اول وقت الظهر وقتية فيشمل ساير الوقت لا الخارج
من الوقت فخرج من حكمه عامة الصلوة فى ان ادراك الركعة يكون كافيا فى ادراكها لزيادة
فى السنة فلا حجة على المذهبين بالحديث واما الادراك مع الامام فمذهب الشافعي
ان ادراك الركعة كاف والدليل الحديث ومذهب ابى حنيفة ان من ادرك الامام
يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليه الجمعة بقوله عم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا
وان كان ادركه فى التشهد الى اخره فى سجود السهو بنى عليه الجمعة عندهما وقال محمد ان
ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه
جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرايط فى حقه فيصلي اربعا اعتبارا للظهر
ودليل ابى حنيفة وابى يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة فى هذه الحالة حتى يشترط
نية الجمعة وهى ركعتان انتهى و اقول ما ذكره من ان مذهب ابى حنيفة
ان شرط الجمعة الوقت ان اراد به ان شرط انعقاد صلوة الجمعة بقاء الوقت فمسلم
لكن لا يفيده فيما نحن فيه وان اراد ان شرط ادراك الماموم للامام فى صلوة الجمعة هو
ادراك الوقت دون ادراك شيء من صلوة الامام فهو مفيد لكنه دعوى كاذبة ليس
ما رايناه فى كتب الحنفية عنه عين ولا اثر ولا يدل عليه ايضا ما تمسك به لابى حنيفة من حديث
مصعب وما ذكره فى تقرير الحديث من دلالته على خروج صلوة الجمعة عن عامة الصلوة
فى الحكم المذكور وعلى زيادة فى السنة اشبه بكلام المرورين المبهوتين بل يظهر منه كلام
الطيران اداء صلوة الجمعة عند ميل الشمس لم يكن فى عموم الاحوال حيث قال فى شرح
ما روى عن البخاري عن انس من ان النبى كان يصلي الجمعة حين يميل الشمس الحديث انه
محمول على انه فى فضل دون فضل ولم يرد بقوله كان عموم الاحوال انتهى على ان الحديث
المذكور غير مذكور فى الصحاح المعتبرة عند اهل السنة وعلى تقدير صحته انما يدل على ان اول
وقت صلوة الجمعة وقت ميل الشمس كما ان اول وقت الظهر ايضا كذلك فلا يتفرع
عليه ما ذكره من الخروج عن الحكم والزيادة فى السنة كما ذكرنا واما قوله ودليل ابى حنيفة وابى يو

ابو

انه صادق عليه انه يدرك الجمعة فى هذه الحالة الخ فمع انه تكرار لما سبق من قوله ومذهب ابى حنيفة
ان من ادرك الامام يوم الجمعة الخ مردود بانا لا نسلم انه يصدق على مدرك سجود السهو
بعد التسليم انه مدرك صلوة الجمعة مع الامام كما هو المط نعم ربما يصدق عليه انه مدرك
وقت صلوة الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر قال المص رفع الله درجته
ومن لا يجب عليه الجمعة لا يحرم عليه البيع
سه ذهبت الامامية الى ان من لا يجب عليه الجمعة لا يحرم عليه البيع كالعبد وقال مالك
يحرم وقد خالف بذلك عموم القران وهو قوله تعه واحل الله البيع والمقتضي للتحريم
هو الصلوة لما قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ليس ثابتا فى حقه انتهى و قال
الناصب خفضه الله تعه اقول لا مخالفة للقران لان حرمة البيع بعد النداء ثابت
بالنص وهو معطوف بالواو على السعى وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص
انتهى و اقول قد استمرت المرة على الناصب من تحرير المسئلة السابقة الى ههنا
فاتى ههنا بما هو اسخف من سابقه فان الكلام ان العبد ونحوه خارج عن المكلفين
بصلوة الجمعة فلا يتوجه اليهم الامر بالسعى ولا النهى عن البيع على السعى واى دخل فى
اثبات توجه النهى عن البيع اليه لكون عطف حرم البيع على السعى مفيدا للجمع او للعلية
وهل هذا الا هذر ارام به اصلاح هذر اخر فتدبر قال المص رفع الله درجته
صلوة الخوف
سه ذهبت الامامية الى تسويغ صلوة شدة الخوف بحسب الامكان ماشيا
وراكبا وقال ابو حنيفة لا يجوز ان يصلي ماشيا بل يؤخر الصلوة حتى ينقضي
القتال ويقضيها وقد خالف قوله تعه فان خفتم فرجالا او ركبانا انتهى و قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الخوف اذا كان بحيث
لم يتات لاحد ترك القتال فيصلون ركبانا ومشاة مستقبلا وغير مستقبل و
مذهب ابى حنيفة انه اذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومؤن بالركوع و
السجود الى اى جهة شاؤا اذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة واستدلوا بقوله تعه
فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفى الوقاية انه يفسدها القتال و
المشى والركوب ولا حجة عليه فى النص لان كون المصلي راجلا لا يستلزم كونه ماشيا
وذلك ظاهر انتهى و اقول هذا الاستدلال افتراء على ابى حنيفة اذ كل متحرك
من الناس يعلم ان الحركة لازمة عند الخوف عند العدو سواء كان راكبا او راجلا
عند التحام القتال كما نزل به هذه الاية على ما فى تفسير النيشابوري وغيره فيلزم جواز
الحركة والمشى عن الاية كما لا يخفى نعم قد استدل ابو حنيفة على ما فى تفسير النيشابوري
وغيره بما رواه الدارمي والبيهقي من انه صلعم اخر الصلوة يوم الخندق لانه قد اضطر هناك
الى المشى واجيب بان الاية ناسخة لذلك وهذا الجواب ايضا مذكور فى ذلك
التفسير فليطالع ثمه من لم يحصل له التعين من نقلنا حتى ياتيه اليقين قال المص
صلوة الجمعة فى الصحراء
رفع الله درجته سه ذهبت الامامية الى ان صلوة الجمعة يجوز فعلها فى الصحراء مطلقا

وقال ابو حنيفة لا يجوز الا في نفس المصر او في موضع يصلي فيه العيد وقال الشافعي لا يجوز الا في جوف المصر وقد خالفا عموم القران وقد ظهر من هذه المسايل للعاقل المنصف ان الامامية اكثر ايجابا للجمعة من الجمهور ومع ذلك يشنعون عليهم تركها حيث انهم لم يجوزوا الايتمام بالفاسق ومرتكب الكباير والمخالف في العقيدة الصحيحة وانه لا يجوز الزيادة في الخطبة التي خطبها النبي صلعم واصحابه والتابعون الى زمن المنصور انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجمعة يقع في خطة الساكنين ويشترط ان لا يعتادوا نقل بيوتها فلا تجب الجمعة على اهل الخيام لان الجمعة فرضت على جماعة اجتمعوا في مكان فما نقل عن الشافعي انه اشترط ان يكون في جوف المصر فباطل لانه جوز لاهل الخيام في منازلهم اذا كانوا مجتمعة الدور والمنازل واما الجمعة في الصحراء فغير وارد ولا هو مما عمل به رسول الله صلعم ولا احد من الخلفاء وهو مناف لمضمون التجميع والمخالفة بعموم القران شيء لا يظهر لان الشرايط في صحة الجمعة معلومة من السنة انتهى و **اقول** ما نقله المصنف عن الشافعي هو انه لا يجوز لاهل المصر الا ان يصلون الجمعة في جوف المصر ولا يخرجوا به الى الصحراء كما في العيدين ولم ينسب اليه القول بعدم جواز اتيان اهل القباب في الصحراء بصلوة الجمعة حتى يكون كذبا وباطلا واما ما ذكره من ان الجمعة في الصحراء غير وارد عن الشرع ففيه ان المصنف بين ان النص القراني وارد عليه فلا وجه للانكار بعد ذلك واما ما ذكره من انه لم يعمل به رسول الله صلعم ولا احد من الخلفاء فعلى تقدير تسليمه لا يدل على بطلان ذلك فانا نعلم قطعا ان النبي صلعم ولا احد من اصحابه لم يصلوا شيا من الصلوة اليومية على فرش الاكاسرة والقياصرة ولا على الحجر المرمر والسماق الى غير ذلك مع جواز ذلك اتفاقا واما ما ذكر من ان فعل الجمعة في الصحراء مناف لمضمون التجميع نفي غاية البطلان كيف ولو صح ذلك لزم بطلان صلوتي العيدين جماعة في الصحراء مع ان الشروع فعلهما في الصحراء اتفاقا واما دفعه للزوم مخالفة عموم القران بان الشرايط معلومة من السنة فان اراد به السنة النبوية فدون اثباته خرط القتاد وان اراد سنة الشافعي وشغعاية فلعل الخصم لا يلتفت اليه تدبر **قال المصنف** رفع الله درجته سو ذهبت الامامية الى وجوب صلوة العيدين على من يجب عليه الجمعة وقال الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في ذلك قوله تعا قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى اراد صلوة العيد وهو يدل على عدم الفلاح بتركها وقد خالفوا مداومة النبي صلعم انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول صلوة العيدين عند الشافعي سنة موكدة وليست بواجبة لعدم ورود الاية به ومداومة النبي صلعم تعيد تاكد السنية لا الوجوب والاستدلال بالاية لا يتم لان الحصار ارادة صلوة العيد من الذكر والصلوة الواردة فيها ممنوع لعدم الاجماع عليه وان سلم فلا يدل على الوجوب لامكان حمل الفلاح على زيادة الثواب ولا يلزم عدم الفلاح بتركها لان في سورة المؤمنين قال والذين هم عن اللغو معرضون

والاعراض

صلوة الجمعة في الصحراء

وجوب صلوة العيدين على من عليه الجمعة

والاعراض عن اللغو ليس بواجب بل مندوب انتهى و **اقول** قوله لعدم ورود الامر به مردود بقوله تعا فصل لربك وانحر اما تضمنه للامر فظاهر واما ان المراد به الصلوة فيه صلوة العيد فلاجماع المفسرين على ذلك واما ما ذكره من ان مداومة النبي صلعم تعيد تاكد السنية لا الوجوب مدفوع بما مر سابقا دليل الوجوب باعتراف الشافعي الانصاري في شرح الينابيع والقول بانه لتاكد السنية خلاف الظاهر كما لا يخفى واما ما ذكره من امكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فمدخول بان الفلاح هو الفوز والتبعية فهو اعم من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من مطالب الدنيا والاخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل مخصص صالح لذلك غير جايز **قال المصنف** رفع الله درجته سو ذهبت الامامية الى وجوب صلوة الكسوف وقال الفقهاء الاربعة انها سنة وقد خالفوا في ذلك قول النبي صلعم عليه وسلم لما كسفت الشمس ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله تعا يخوف بهما عباده فاذا رايتم ذلك فصلوا وروى ابو مسعود البدري قال كسفت الشمس يوم مات ابراهيم ولد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال الناس انكسفت الشمس لموت ابراهيم فقال رسول الله صلعم ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والى الصلوة انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة الكسوفين سنة موكدة والامر محمول على الاستحباب لاستمرار الامر على ان تاركه لا يلام ولا يذم وذلك بالاجماع انتهى و **اقول** قد قدمنا البرهان على ان الامر للوجوب وان الحمل على الاستحباب بلا دليل غير جايز وما ذكره من استمرار الامر على ان لا يلام ولا يذم ملوم مذموم وكذا دعوى الاجماع وكيف ينعقد الاجماع على ذلك مع مخالفة علماء اهل البيت عليهم السلم **قال المصنف** رفع الله درجته سو ذهبت الامامية الى استحباب صلوة الاستسقاء وقال ابو حنيفة لا صلوة لها وقد خالف بذلك فعل النبي صلعم وروى ابو هريرة قال خرج رسول الله صلعم يوما يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس انه صلى بنا ركعتين كما صلى في العيدين وفعل ذلك ابو بكر وعمر انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصلوة في الاستسقاء سنة لفعل النبي صلعم والخلفاء بعده ومذهب ابي حنيفة ان ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعا استغفروا ربكم انه كان غفارا ورسول الله صلعم يروى عنه الصلوة وذهب ابو محمد ويوسف الى انه يصلي الامام بالناس ركعتين لما روي انه عم صلى فيه ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس واجاب ابو حنيفة انه فعل مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة انتهى و **اقول** من امارات اختلال راي الناصب انه يعتذر اولا من جانب ابي حنيفة بانه يقول لم يرد عن النبي صلعم صلوة للاستسقاء ثم ينقل عن صاحبيه انهما رويا انه صلعم صلى فيه ركعتين كصلوة العيد وبالجملة اما ان يلزم كذب ابي حنيفة او كذب صاحبيه

صلوة الكسوف

مرار انح

صلوة الاستسقاء

تسطيح القبور

او كذب هذا الناصب الناقل لمذهبهما تدبر قال المص رفع الله درجته سح
ذهبت الامامية الى ان السنة تسطيح القبور وبه قال الشافعي واصحابه الان بعضهم قال
المستحب التسنيم لكن لما صار شعارا للرافضة عدلنا عنه الى التسنيم قال الغزالي وهل يحل
لمن يؤمن بالله وباليوم الآخر ان تغير الشرع لاجل عمل بعض المسلمين به وهلا تركوا
الصلوة لان الرافضة يفعلونها انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي التسطيح سنة في القبور وما ذكره من عمل الروافض فهو غير مسلوم
عندنا لكون مذهبهم مجهولا لايعرف لانهم يخفون الاعمال للتقية فلا يطلع على مذهبهم
وقد جوزوا اظهار الكفر للانبياء للتقية فكيف يكون الدليل الى الاطلاع على مذهبهم
انتهى و اقول قد علم امام الناصب وحجة اسلامه الغزالي ذلك كما صرح به
المص فانكار العلم بذلك مطلقا اما تجاهل منه او تجهيل لامامه وكذا فيه تكذيب
شيخه ابن اثير الجزري حيث قال في جامع الاصول ان مجدد مذهب الامامية في المائة
الثانية علي بن موسى الرضا فان هذا الحكم منه يتوقف على علمه بمذهب الامامية
ولو على الاجمال ومن اوضح الدلايل على عدم مبالات هذا الناصب بالكذب انه قد علم
من اول هذا الكتاب الى ههنا جملة صالحة من مذهب الامامية قطعا وسيصرح عنقريب
في مسئلة الجريدتين بكمال لطلاعه على مذهب الامامية ومع هذا قال ههنا ان مذهبهم
مجهول واما ما ذكره من انهم يخفون الاعمال للتقية فليس على اطلاقه وانما يخفون
اعمال الذي انفردوا به عن الجمهور قاطبة وتسطيح القبور ليس كذلك ولو سلم اخفاءهم
للاعمال كلها فلا يلزم منه اخفاءهم للاقوال ولو سلم اخفاء الاقوال ايضا في بعض
الازمنة والاحوال لكن هذا الكتاب قد صنف في ايام السلطان المويد الذي رفع
التقيه و عدل عن مذهب اهل السنة الى مذهب الامامية فلا مجال فيه لاحتمال التقية
ولو احتمل ذلك فقد خاب الناصب فيما قصده من الرد على هذا الكتاب لاحتمال ان يكون
ما نسب فيه الى الامامية لم يكن مذهبا و قولا لهم بل كان من اقوال بعض المجهولين المتحرين
في الاجتهاد من اهل السنة واما ما ذكره من انهم جوزوا اظهار الكفر للانبياء تقية فمن افتراء
الناصب ورؤسائهم من ذوي الاذناب كما اوضحناه في مسئلة عصمة الانبياء فتذكر
ثم لا يخفى ان عدول المتسمين باهل السنة عن حكم القران وسنة النبي صلى الله عليه وسلم
لاجل عمل الشيعة به غير منحصر فيما ذكره المص ههنا بل قال الزمخشري وهو من ائمة الحنفية
في الفروع في تفسير قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته انه يجوز بمقتضى هذه الآية ان يصلي
على احاد المسلمين لكن لما اتخذ به الرافضة ذلك في ائمتهم منعناه وذكر ابن حجر شارح البخاري
مثل هذا في منع توجيه السلام الى آل النبي عليه الصلوة والسلام وقال بعضهم يجب الفصل
بكلمة على بين النبي واله عند الصلوة عليهم زعما للشيعة وقال مولف الهداية في فقه الحنفية
ان المشروع هو التختم في اليمين لكن لما اتخذته الرافضة عادة جعلنا التختم في اليسار

وقال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع حكى ابو الفضل بن عبدان عن علي بن ابي هريرة
ان المستحب ترك القنوت في صلوة الصبح اذ صار شعار قوم من الشيعة
وقال الغزالي في الوسيط منع اشياء استحبت في زماننا لكونها قد صارت
شعار الرافضة منها الجهر بالبسملة وتسطيح القبر والتختم باليمين وقال بعض
شراح صحيح مسلم انما ترك القول بالتكبيرات الخمس في صلوة الجنازة
لانه صار علما للتشيع ومما ينبغي ان ينبه عليه ان المتسمين باهل السنة والجماعة لما
كانوا من اهل سنة معوية وجماعته كما مر بيانه سابقا وكان من سنة معوية
ان يعمل بقدر الامكان خلاف ما عمل به اهل البيت النبي عليهم السلام لعداوته
الظاهرة اياهم فكلما راوا عملا شرعيا اهتم بها الشيعة اقتداء بالنبي واهل بيته
عليهم السلام عدلوا عنه الى غيره اقتداء بسنة معوية وعللوا ذلك لدفع ملام
العوام عن انفسهم باستحباب مخالفة الشيعة وانما العلة الاصلية والسبب
الحقيقة في ذلك متابعتهم لمعوية ومخالفة الشيعة انما وقع مقصودا بالعرض
ويرشدك الى ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من ترك معوية
الجهر في البسملة في صلوته بالمدينة محوا للآثار علي ع وما قاله الراغب في كتاب
المحاضرات من ان خاتم النبي صلى الله عليه واله وسلم كان حلقه فضة وعليه فص
عقيق وكان يتختم به في يمينه وسبب اتخاذه انه ع لما كتب الى ملك الروم
فقيل انه لا يقبل كتابا الا مختوما فاتخذ حينئذ خاتما وكان علي عليه السلام
واصحابه يتختمون في ايمانهم واول من تختم في يساره معوية ولهذا لما انكر النواصب
على المطرق العبدي في تختمه باليمين قال في ردهم شعر قالوا التختم في اليمين
وانما ✽ مارست ذاك تشبها بالصادق ✽ وتقربا مني لآل محمد ✽ وتباعدا مني
لكل منافق ✽ الماسحين فروجهم بخواتم ✽ اسم النبي بهن واسم الخالق

الصلوة على الشهداء قبل الدفن

قال المص رفع الله درجته سط ذهبت الامامية الى ان الشهيد
يصلى عليه وقال الشافعي ومالك واحمد لا يصلى عليه وهو مخالف لفعل النبي
صلى الله عليه وسلم فانه صلعم صلى على حمزة وعلى شهداء احد انتهى و قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز غسل الشهيد والصلوة
عليه لان الصلوة شفاعة والسيف محاء الذنوب فلا يحتاج الى الشفاعة واما صلوة
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على شهداء احد فلم يثبت عند الشافعي وثبت
من حديث جابر ان رسول الله صلعم لما حضر شهداء احد قال انا شهيد على هولاء
يوم القيمة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا انتهى و اقول
ما ذكره من ان الصلوة شفاعة ممنوعة لابد له من بيان وكذا ما ذكره من ان السيف
محاء الذنوب خاصة من الاخلال في حقوق الله واما في حقوق العباد فلا كما لا يخفى

ثم ان حديث جابر مما رواه البخاري وهو على تقدير تسليم صحته معارض بما رواه هو عن عقبة بن عامر ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج يوما فصلى على اهل احد صلاته على الميت ثم انصرف الى المنبر الحديث والذي يظهر لي انه يمكن الجمع بين الحديثين بانه لم يسع النبي صلعم ان ياتي بما وجب من الصلوة على شهداء احد بعد ثماني او سنين انتهى على ان الترجيح للحديث الثاني لما تقرر في الاصول من تقدم الوجوب على الندب وتقدم المثبت على النافي لان غفلة الانسان عن الفعل كثير ولان المثبت يثبت امرا زائدا على ما اطلع وهو اطلاعه ما اثبته فقول الناصب ان صلوة النبي صلى الله عليه وسلم على شهداء احد لم يثبت عند الشافعي عذر غير مسموع كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ع ذهبت الامامية الى ان المشي خلف الجنازة او عن احد جانبيها افضل وقال الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها افضل وقد خالفوا في ذلك النص فان المستحب هو التشييع وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله صلعم باتباع الجنازة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي المشي امام الجنازة قريبا منها بحيث لو التفت رآها افضل والدليل عليه ما روى الزهري عن سالم عن ابيه قال رايت رسول الله صلعم وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة ورواه بعضهم مرسلا فهذا دليل الشافعي انتهى و اقول يتوجه على ان رواية الزهري على تقدير كونه مستند الا يعادل روايتين رواهما البخاري مشتملتين على النص لوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على المتامل قال المص رفع الله درجته عا ذهبت الامامية الى ان القيام شرط في صلوة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز الصلوة قاعدا مع القدرة وقد خالف فعل النبي صلعم واصحابه والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم يصل قاعدا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اركان صلوة الميت القيام فيها ولا يجزي القعود مع القدرة على القيام ومذهب ابي حنيفة على ما في الهداية انه يجوز الصلوة على الميت راكبا في القياس لانه دعاء وفي الاستحسان لا يجزيهم لانها صلوة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا هذا مذهبه وهو غير ما نقل عنه انتهى و اقول نعم ما نقله الناصب عن ابي حنيفة غير ما نقله المص عنه لكنه اشد قبحا مما نقله المص عنه واقبح من ذلك استدلاله عليه بالقياس وهل اهلك ابليس الا القياس وهو اول من قاس وتبعه بعض الناس وقد سبق بيان بطلان القياس ووقع ما استدلوا به على حجية من الشبهة والوسواس وانكار الناصب لما نقله المص عن ابي حنيفة انما هو لمجرد انه لم يرد ذلك في شرح الوقاية والا فهو مذكور في مطولاتهم كما لا يخفى على المتتبع قال المص رفع الله درجته عب ذهبت الامامية على وجوب التكبير خمسا وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك فعل النبي صلعم

عند شهداء ديهم لشدة ما اصاب النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه في تلك الواقعة تقضت نعد ذلك كما يدل عليه حديث عقبة ويؤيد ذلك قول صاحب الكافي من الحنفية انه روي انه صلعم صلى على شهداء احد

الى ان المشي خلف الجنازه

وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسالته فقال كان رسول الله يكبرها وكبر امير المؤمنين على سهل بن حنيف خمسا وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي ان النبي صلعم كان يصلي على الميت بخمس تكبيرات انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التكبيرات اربع ولو زاد خامسا لم يبطل لكن لا يتابعه المأموم بل يسلم في الحال او ينتظر ليسلم معه ولا مدخل لسجود السهو في هذه الصلوة والدليل على ان التكبيرات اربع ما روى البخاري ومسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي صلعم نعى النجاشي اليوم الذي مات فيه وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الناسخ والمنسوخ ان اخر صلوة صلاها رسول الله صلعم على الميت كبر فيها اربعا فنسخت ما قبلها انتهى و اقول قد مر مرارا ان الحديث المنقول في البخاري ونحوه سيما المروي عن ابي هريرة المرمي بالكذب لا يصلح دليلا وحجة على الخصم وما ذكره من ان اخر صلوة صلاها رسول الله صلعم على الميت كبر فيها اربعا غير مسلم ولو سلم صحته فلا يدل على ما توهمه من نسخ ما فعل قبل ذلك من التكبير فيها خمسا غاية الامر ان يكون دليلا على التخيير بين الخمس والاربع وهذا ظاهر جدا قال المص في تذكرة الفقهاء ذهب الى التكبيرات الخمس علماؤنا اجمع وبه قال زيد بن ارقم وحذيفة بن اليمان لان زيد بن ارقم كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي صلعم يفعل كذا وعن حذيفة ان النبي صلعم فعل ذلك وكبر علي عم على سهل بن حنيف خمسا وكان اصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمسا ومن طريق الخاصة قول الباقر ع كبر رسول الله صلعم خمسا وسئل الصادق عن التكبير على الميت فقال خمس وروى الصدوق ان العلة في ذلك ان الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوة فجعل للميت من كل صلوة تكبيرة وفي اخرى ان الله تعالى فرض على الناس خمس فرائض الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل فريضة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمسا ومن لم يقبل الولاية كبر اربعا وقال الفقهاء الاربعة والثوري والاوزاعي وداود وابو ثور التكبير اربع ورووه عن الحسن بن علي عليهما السلام واخيه محمد بن الحنفية وعمر وابن عمر وزيد وجابر وابي هريرة والبراء بن عازب وعقبة بن عامر وعطاء ابن ابي رباح ولان رسول الله صلعم نعى النجاشي للناس وكبر بهم اربعا والجواب قد بينا انه صلى له بمعنى الدعاء ولو سلمنا انه عم فعل ذلك ببعض الاموات لكن ذلك لانحراف الميت عن الحق فانه قد روي عن اهل البيت عليهم السلام ان الصلوة بالاربع للمتهم في دينه قال الصادق عليه السلام كان رسول الله صلعم يكبر على يوم خمسا وعلى اخرين اربعا اسهم يعني الميت وحكي عن محمد بن سيرين وابي الشعثاء جابر بن زيد انهما قالا يكبر ثلثا وروي عن ابن عباس وعن علي عم انه كان يكبر على اهل بدر خمسا وعلى ساير الناس اربعا وهو يناسب

ما نقلناه من تخصيص الاربع بغير المرضي انتهى ولنعم ما قال شيخنا الشهيد في الذكرى من
ان هذا اجمع حسن بين ما رواه العامه لو كانوا يعقلون ويزيد فساد مقال الناصب
واسلافه وضوحا ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ويكبر الامام والماموم يكبر
الامام على الجنازة خمس تكبيرات لا اكثر فان كبروا اربعا فحسن ولا اقل ولا ترفع الايدي
الا في اول تكبيرة فقط فاذا انقضى التكبير المذكور سلم تسليمتين وسلموا كذلك
فان كبر سبعا كرهناه واتبعناه كذلك ان كبر ثلثا فان كبر اكثر لم نتبعه وان
من ثلث لم نسلم بسلامه بل اكملنا التكبير حدثنا عبد الله بن يوسف نا احمد
فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج نا ابو بكر بن شيبه ومحمد
بن المثنى قالا نا محمد بن جعفر عن شعبه عن عمرو بن مره عن عبد الرحمن بن ابي ليلى
قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنايزنا اربعة وانه كبر على جنازة خمسا فسالته فقال
كان رسول الله صلعم كان يكبرها وصح عن النبي عليه السلام انه كبر ايضا اربعا كما نذكر
بعد هذا ان شاء الله واحتج من منع من اكثر من اربع بخبر رويناه من طريق وكيع عن
سفيان الثوري عن عامر بن سعيق عن ابي وايل قال جمع عمر بن الخطاب الناس
فاستشارهم في التكبير على الجنازة فقالوا كبر النبي صلعم سبعا وخمسا واربعا فجمعهم عمر
على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قالوا فهذا اجماع فلا يجوز خلافه وهذا في غاية
الفساد اول ذلك ان الخبر لا يصلح لانه عن عامر بن شقيق وهو ضعيف ومعاذ الله
ان يستشير عمر في احداث فريضة بخلاف ما فعل فيها رسول الله صلعم او المنع من
بعض ما فعله صلعم ومات وهو مباح فيحرم بعده لا يظن هذا بعمر الا جاهل تحمل عمر
من الدين والاسلام طاعن على السلف انتهى ثم بعد ذكر الروايات الكثيرة عن
جماعة من الصحابة بعضها يدل على فعل الثلث وبعضها على الاربع وبعضها على
الخمس قال اف لكل اجماع يخرج عنه علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود
وانس بن مالك وابن عباس والصحابة بالشام والتابعون بالشام وابن سيرين
وجابر بن زيد وغيرهم باسانيد في غاية الصحة ويدعى الاجماع بخلاف هولاء باسانيده
واهية فمن اجهل ممن هذه سبيله ومن اخسر صفقة ممن يدخل في عقله ان اجماعا عرفه
ابو حنيفة ومالك والشافعي وخفي علمه على علي وابن مسعود وزيد بن ارقم وانس
بن مالك وابن عباس حتى خالفوا الاجماع حاش لله من هذا ولا متعلق لهم
بما رويناه ان عمر كبر اربعا وزيد بن ارقم كبر اربعا وعليا كبر على ابن المكفف
اربعا وعلى سهل بن حنيف ستا ثم التفت وقال انه بدري وزيد بن ثابت
كبر على امه اربعا وانسا كبر اربعا وكل هذا حق وصواب وليس احد من هولاء
صح عنه انكار تكبيرات خمس اصلا وحتى لو وجد لكان معارضا له قول من اجازها
ووجب الرجوع حينئذ الى ما افترض الله الرد اليه عند التنازع من القران والسنة

وقد صح انه عليه السلام كبر خمسا واربعا فلا يجوز ترك احد عمليه للاخر ولم نجد عن احد من الايمة
تكبيرا اكثر من سبع ولا اقل من ثلث فمن زاد على خمس وبلغ ستا او سبعا فقد عمل
عملا لم يصح عن النبي عليه السلام قط فكرهناه لذلك ولم ننهه عنه فلم نقل بتحريمه لذلك و
كذلك القول كبر ثلاثا واما دون الثلث وفوق السبع فلم يفعله النبي عليه السلام ولا
علمنا احدا قال به فهو تكلف قد نهينا ان نكون من المتكلفين الا حديثا ساقطا
تبته عليه وهو ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم صلى على حمزه رضه
يوم احد سبعين صلوة وهذا باطل بلا شك هذا اخر كلام ابن حزم وقد علم مما
رواه عن زيد بن ارقم انه قد عمل بما ذهب اليه الامامية من الاتيان بالتكبيرات
الاربع للمنافقين والمخالفين الذين لم يعتقدوا الركن الخامس من الايمان وهو
امامة علي بن ابي طالب عليه السلام بلا فصل عن النبي صلعم والاتيان بالخمس لمن اعتقده
وايضا علم مما رواه من جمع عمر الناس على تكبيرات اربع من افتى كالشافعي
بعدم جواز اكثر من تكبيرات اربع اقتدى بسنة عمر ودجها على سنة النبي صلعم فلا تغفل

قال المص رفع الله درجته ع ج ذهبت الامامية الى استحباب وضع الجريدتين
في الكفن وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم
روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال مر رسول الله صلعم على قبرين فقال انهما ليعذبان
وما يعذبان في كثير بل اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الاخر فكان لا يستنزه
من البول فدعا بقضيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا واحدا وعلى هذا
واحدا ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث سفيان الثوري قال ان رسول
الله صلعم قال للانصار خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة قالوا وما التخضير
قال جريدتان خضراوان توضعان من اصل اليد الى اصل الترقوة انتهى
و قال الناصب خفضه الله اقول ما اجهله بالسنة وبمعاني الحديث
فان حديث الجريدتين اجمع العلماء ان المراد من الغرس فيه ان يبقيا رطبين نابتين
ليكونا مسبحتين الله تعالى فيخفف عن الميت العذاب لذكرهما وتسبيحهما واذا دفن
الجريدتان مع الميت فاين التسبيح واين النمو والحديث بصريحه يدل على هذا حيث
قال ما لم ييبسا فدل على ان بعد اليبس لا يبقى له فايدة في دفع العذاب عن الميتين
فما فايدة دفنهما مع الميت وهذا غاية الكودنة والتصرف في دين الله بالقياس الفاسد
وبعدم الاهتدا الى وجوه الاحكام وما ذكر من حديث الثوري فاين اسناده ومن
ذكره من ارباب الصحاح وكيف يجوز الاستدلال برواية احد من العلماء ولا هو صحابي
ولا تابعي وهل هذا الا الشرع بما لم ياذن به الله حيث يقول ام لهم شركاء شرعوا لهم
من الدين ما لم ياذن به الله وقد اطلعنا على فقه الامامية وكنا نحسب قبل كمال الاطلاع
ان لهم ادلة من رواية الايمة ثم انا راينا انهم يستدلون بادلتنا المتروكة لاشتمالها

انتهى واقول
على المعايب وتركوا اولاينا الصحيحة نعوذ بالله من مثل هذا المذهب
العجب من الناصب الشقى انه فى غاية الجهل بمعنى الحديث وبما ذكره اصحابه فيه ومع
هذا يشنع على المص بانه لا يعرف معنى الحديث وكانه فى مثل هذا قيل ليت الفحل
يبيض نعف وذلك لان الجريدة على ما ذكره الطيبى فى شرح المشكوة السعفة التى
جردت عنها الخوص ولم يسمع فى الدنيا ان سعفة النخل تنمو عند غرسه فى الارض
فضلا عن نموه بعد تجريد الخوص عنها وشقها نصفين كما وقع التصريح به فى
وانما المذكور فى شروح الحديث كالمشكوة للطيبى انما يستجان ما داما رطبين
لا ماداما ناميين وانما النموش اخذته الناصب لنموه فى هواء الكذب على الله ور
واما ما ذكره من بعد اليبس لا يبقى له فايدة فنقول نعم ولهذا وقع فى متن الحديث
تخفف بذلك العذاب ولم يقل تدفع العذاب فليميز اولياء الناصب ال
الكوذنة والتصرف فى دين الله هل وقع منه ومن ايمته او من المص قدس سره
واما ما ذكره من حديث الثورى فهو تاييد له ويكفى فى التاييد كونه مرسلا وقد عمل الشافعى
بمراسيل سعيد بن المسيب والثورى ليس بادنى منه وقال ابن حزم الحنفيون والمالكيون
يقولون ان المرسل كالمسند او اقوى انتهى فيمكن ان المص اورد الحديث الاول
حجة على جميع الفقهاء الاربعة وحديث الثورى حجة على اثنين منهما هذا مع ما روى
فى البخارى والمشكوة ان بريدة بن الحصيب الصحابى اوصى ان يجعل فى قبره
جريدتان واما ما ذكره من ان كنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية
الائمة الخ ففيه ما اشرنا اليه سابقا ان لهم من رواية الائمة عليهم السلم المنتهية
الى النبى صلعم روايات تزيد على ما فى صحاح اهل السنة مذكورة باسانيدها فى كتب
معتبرة منها جامع الكافى لمحمد بن يعقوب الكلينى الرازى ره والتهذيب والاستبصار
كلاهما للشيخ ابى جعفر الطوسى طيب الله مشهده وكتاب من لا يحضره الفقيه
للشيخ ابن بابويه القمى قدس سره وغير ذلك لكن المص قدس سره انما استدل
فى هذا الكتاب بروايات اهل السنة عليهم لان التمسك بكلام الخصم اوكد
فى الاحتجاج واقوى فى سد باب اللجاج والاعوجاج كما مر مرارا واما ما فعله النا
من تقسيم استدلالات اصحابه ورواياتهم الى الضعيفة والصحيحة وتعميم سقيم
اذا سانيد الكل عندنا غير مستقيمة لكن نحتج بها عليكم لما ذكرنا من التاكيد
والالزام الوكيد وبالله التاييد قال المص رفع الله درجته المقصد
الثالث فى الزكوة وفيه مسايل الاولى ذهبت الامامية الى ان الابل
اذا زادت على مائة وعشرين ففى كل اربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة
وقال ابو حنيفة يستانف الفريضة فى كل خمس شاة الى مائة واربعين ففيها
حقتان واربع شياه الى مائة وخمس واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض

كتب احاديث الامامية

المقصد الثالث في مبحث الزكاة

الى مائة

الى مائة وخمسين ففيها ثلث حقاق وحق ثم تستانف الفريضة بالغنم ثم بنت
مخاض ثم بنت لبون ثم حقة فيكون فى كل خمسين شاة الى مائة وسبعين فيكون
فيها ثلث حقاق واربع شياة واذا بلغت مائة وخمس وسبعين ففيها ثلث
حقق وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين فاذا صارت مائة وستا وثمانين
ففيها ثلث حقاق وبنت لبون الى خمس وتسعين فاذا صارت مائة وستا و
تسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم يعمل فى كل من الخمسين ما عمل فى الخمسين التى بعد المائة
وخمسين الى ان ينتهى الى الحقاق فاذا انتهى اليها انتقل الى الغنم ثم بنت لبون ثم حقة
وعلى هذا ابدا وقد خالف فى ذلك نص رسول الله صلعم وفى الصحاح عن انس فاذا زاد
على عشرين ومائة ففى كل اربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين
واحدة ففيها ثلث بنات لبون حتى يبلغ مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم
يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب فى كل اربعين بنت لبون وفى
كل خمسين حقة ودليله ما روى فى السنة المشهورة فى كتاب الصدقات انه اذا زادت
الابل على مائة وعشرين ففى كل خمسين حقة وفى كل اربعين بنت لبون من غير شرط
واعود ما دونها فهذا دليل الشافعى وذهب ابو حنيفة الى الاستيناف كما ذكره
ودليله انه صلى الله عليه وسلم كتب فى اخر ذلك فى كتاب عمرو بن حزم فما كان
اقل من ذلك ففى كل خمس ذود شاة فيعمل ابو حنيفة بالزيادة لانه العمل بالنصين
فلا مخالفة للنص انتهى واقول كتاب عمرو بن حزم غير متصل الى صاحب
العزم صلعم فلا يكون ما فيه حجة قال ابو محمد على بن حزم الاندلسى صحيفة عمرو بن حزم منقطعة
لا تقوم بها حجة وسليمان بن داود الجزرى الذى رواها متفق على تركه وانه لا يحتج به
انتهى فلا اعتداد باحتجاج الشافعى باولها ولا باحتجاج الشافعى باخرها تدبر وقال
ابن قدامة الحنبلى فى المغنى موافقا لنا طاعنا على دليل ابى حنيفة ان فى حديثى
الصدقات الذى كتبه ابو بكر لانس والذى عند ال عمر مثل مذهبنا وهما
صحيحان وقد رواه ابو بكر عن النبى صلى الله عليه وسلم بقوله هذه فريضة
الصدقة التى فرض رسول الله على المسلمين واما كتاب عمرو بن حزم فقد اختلف
فى صفته فرواه الاثرم فى سننه مثل مذهبنا والاخذ بذلك اولى بموافقته
الاحاديث الصحاح وموافقة القياس فان المال اذا وجب فيه من جنسه
فلم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم وانما وجب فى الابتداء من غير جنسه لانه
ما احتمل المواساة من جنسه فعدلنا الى غير الجنس ضرورة وقد زال ذلك بزيادة
المال وكثرته انتهى قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية
الى تخيير المالك بين اخراج الحقاق وبنات اللبون فى مائتين ونحوها

الخفرم

وقال ابو حنيفه يجب الحقاق لاغير وهو مخالف للنقل لان النبى صلعم خير بينهما فايجاب احدهما عينا مخالفة انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول عبارة الحديث فى كتاب الصدقات هكذا فاذا اصلى عشرين ومائة ففى كل اربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة وهذا يدل على التخيير اذا كان الحساب بالاربعينات والخمسينات فلا يكون الا حقة وابو حنيفة اعتبر الخمسينات فلا يلزم الا الحقاق كما مر فى بيان مذهبه فلما اوجب احدهما عينا بخلاف الحديث لان التخصيص بالحقة فى الخمسينات انتهى و اقول قد مر ان ما فى كتاب الصدقات غير مصدق به وقال الطيبى فى شرح المشكوة احتجوا اى الحنفية بما روى عن عاصم بن ضمرة عن على ع فى حديث الصدقة فاذا زادت الابل على عشرين ومائة يرد الفضائل الى اولها وبما روى انه صلوات الله عليه كتب كتابا الى عمرو بن حزم فى الصدقات والديات وغيرها وذكر فيه ان الابل اذا زادت على عشرين ومائة استونف الفريضة والايجاب وان حديث انس به متفق على صحته انتهى قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى وجوب الاداء مع حولان الحول وقال ابو حنيفة لا يجب الا بالمطالبة ولا مطالبة عنده فى الاموال الباطنة وقد خالف فى ذلك قول الله تعالى واتوا الزكوة انتهى و اقول ان الناصب خفضه الله لم يذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب قال المص رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه لا يجب عن المراض شراء صحيحة وقال مالك يجب وقد خالف فى ذلك قول رسول الله صلعم اياكم وكرائم اموالكم فاذا نهاه عن اخذ الكريمة مع وجودها فالنهى عن اخذ صحيحة مع عدمها اولى انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان المتصدق لا ياخذ مريضة ولا معيبة وان صح ما نقل عن مالك فربما يكون مخصوصا بشراء الصحيحة والمراد ان الامر اذا انجر الى الشراء لا يشترى صاحب المال المريضة فلا مخالفة للنص لان تمام الحديث وخذ من حواشى اموالهم اى من اوساطها انتهى و اقول على تقدير تسليم صحة ما نقل عن مالك لا مجال لحمل العبارة المنقولة على ما تكلفه وقبول الاعتراض اسلم واولى من الجواب بما يدل على قصور النصاب ثم ان تفسير الحواشى بالاوساط لا يصدر عن حشوى حشوى يدور على الحواشى والاطراف فضلا عن الاوساط فافهم قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان الزكوة يجب فى العين وقال الشافعى يجب فى الذمة وقد خالف نص النبى صلعم حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة الى قوله فاذا بلغت ستا وعشرين ففيها بنت مخاض وفى البقر اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع او تبيعة وفى الغنم اذا بلغت اربعين ففيها شاة انتهى و قال

الفرائض

عجز الناصب عن الجواب

الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يجب الزكوة على الفور ويقضى بالتاخير بعد التمكن ويضمن ان تلف بعده فاذا باع مال الزكوة او رهن بعد الوجوب قبل الاخراج بطل فى قدر الزكوة لان المستحق شريك فيه وان جاز الاخراج من موضع اخر فالزكوة وان كانت واجبة فى الذمة ولهذا يصح الاخراج من موضع اخر لكن له تعلق بالعين لثبوت شركة المستحق وانظر فيه المستفادة من الحديث السابق حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة لهذا التعلق لا لكونه متعلقا بالعين مطلقا انتهى و اقول ان ما ذكره الناصب فى تقرير مذهب امامه الشافعى وتطبيق النص عليه تكلف بل تعسف ظاهر مع ان ما فيه من شائبة الجمع بين النقيضين لان شركة المستحق كما ذكره اقتضى كون الزكوة فى العين وجواز الاخراج من موضع اخر اقتضى كونها فى الذمة فيكون امر واحد متعلقا بالعين والذمة معا لا يقال ان اتحاد الجهة المعتبرة فى التناقض منتف ههنا لان كون الزكوة متعلقة بالعين من حيث استحقاق الشركة وكونها متعلقا بالذمة من حيث جواز الاخراج من موضع اخر لانا ننقل الكلام الى الجهتين والحيثيتين ونقول هاتان الحيثيتان متنافيتان لا يجوز اجتماعهما فلا مخلص الا بان يقال ان جواز الاخراج من موضع اخر من حيث ارفاق الشارع بالمالك فكانه قال له الشارع انه يجب الزكوة فى عين مالك لكن جوزنا لك الاخراج عن غيره ارفاقا بك اقول وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم فى هذا المقام من كتابه المحلى حيث قال لا خلاف بين الامة من زمننا الى زمن رسول الله صلعم ان من وجب عليه زكوة برا وشعيرا وتمرا وفضة او ذهب او ابل او بقرا وغنم فاعطى زكوته الواجبة من غير تلك الابل ومن غير تلك الذهب ومن غير تلك البقرة ومن غير تلك الغنم فانه لا يمنع ولا يكره له ذلك بل سواء اعطى من تلك العين او مما عنده من غيرها او مما يشترى او مما يوهب او مما يستقرض فصح يقينا ان الزكوة فى الذمة لا فى العين اذ لو كانت فى العين لم يجز له البتة ان يعطى من غيرها ويوجب منعه من ذلك كما يمنع من له شريك فى شىء من كل ذلك ان يعطى شريكه من غير العين التى هم فيها شركاء الا بتراضيهما وعلى حكم البيع وايضا فلو كانت الزكوة فى عين المال لكانت لا يخلو من احد وجهين لا ثالث لهما اما ان يكون فى كل جزء من اجزاء ذلك المال او يكون فى شىء منه بغير عينه فلو كان فى كل جزء منه يحرم عليه ان مع منه راسا او حبة فما فوقها لان اهل الصدقات فى ذلك الجزء منه شركاء ويحرم عليه ان ياكل منها شيئا لما ذكرنا وهذا باطل بلا خلاف وللزمه ايضا ان لا يخرج الشاة الا بقيمة مصححة بما بقى كما يفعل فى المشتركات ولا بد وان كانت الزكوة فى شىء منه بغير عينه فهذا باطل

وكان يلزم ايضا مثل ذلك سواء بسواء لانه كان لا يدري لعله يبلغ او ياكل الذي
هو حق اهل الصدقة انتهى و قد يستدل على كون الزكوة في الذمة بانتفاء تبعية
النماء لها لعدم استقرار تلك المساكين ولهذا كان للمالك العدول من مستحق
الى اخر وقد يستدل على تعلقها بالعين بالاجماع على جواز تتبع الساعي العين لو باعها
المكلف قبل اداء حق الزكوة فلو تمحض التعلق بالذمة امتنع وقيل يحتمل ان يفرد
تعلق الزكوة في نصب الابل الخمسة بالذمة لان الواجب شاة ليست من
المال ويجاب بان الواجب في عين المال قيمة الشاة وللاصحاب ههنا
تحقيق وتدقيق مذكورة في كتبهم فليطالع ثمة **قال المص** رفع الله درجته
و ذهبت الامامية الى ان من غير ماله او بعضه حتى لا يؤخذ منه الزكوة اخذت منه
الصدقة لا غير وقال مالك واحمد يؤخذ منه الزكوة ويؤخذ نصف ماله وقد خالف
في ذلك قول النبي ص ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى و **قال** الناصب
خفضه الله اقول اخذ نصف المال بناء على تجويز التعزير بالمال حيث احتيل
في رفع الزكوة عن ماله والحديث اشارة الى بيان حق الزكوة في المال فلا مخالفة اه
و **اقول** نقل شمس الدين القهستاني في شرح مختصر الوقاية ان التعزير
بالمال صار منسوخا حيث قال وعن ابي يوسف انه يجوز التعزير باخذ المال الا انه
يرد الى الصاحب اذا تاب والا يصرف الى ما يرى الامام وفي مشكل الآثار ان
اخذ المال صار منسوخا انتهى ثم الظاهر ان من يفعل هذا التغيير انما يفعله قبل حلول
الحلول ولو بايام معدودة فكان تصرفا في خالص ماله فلا يستحق التعزير فبناء
كلام مالك واحمد ههنا على تجويز ذلك كالبناء على الهواء والرقم على الماء
قال المص رفع الله درجته **ز** ذهبت الامامية الى ان الزكوة لا تجب
على الطفل والمجنون وقال الشافعي تجب وقد خالف في ذلك قول النبي ص
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى
يفيق انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه تجب
الزكوة في مال الصبي والمجنون ويجب على الولي الاخراج فان لم يخرج وجب عليهما
الاخراج بعد البلوغ والافاقة والدليل ما روى الترمذي عن ابيه عن جده عن النبي
من ولي يتيما له مال فليتجر منه ولا يتركه حتى ياكله الصدقة وهذا يدل على وجوب
الزكوة في مال الصبي والمجنون من باب الاولى لان الصبي ناقص بالذات والمجنون
ناقص بالعرض فاذا وجب في النقصان الذاتي فلان تجب في النقصان
العرضي يكون من باب الاولى ولان الزكوة غرامة مالية فيعتبر بسائر المؤن
كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج هذا دليل المسئلة واما الاستدلال
بالحديث فلا يتم حجة عليه لانا لا نطالب الطفل بالاداء ولا المجنون فالقلم

مرفوع عنها

مرفوع عنها انتهى و **اقول** لو سلم صحة ما استدل به من رواية الترمذي
فالمراد من الصدقة المذكورة فيها النفقة الواجبة ايضا لها الى الصبي قال الراغب
الصدقة في الاصل يق للمتطوع والزكوة للواجب وقد يسمى الواجب صدقة اذا
تحرى صاحب الصدق في فعلها انتهى ولولا ان المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر
ان يق حتى ياكله الصدقة والنفقة لان نسبة اكل المال وافنائه الى نفقة الصبي
اولى واظهر كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الزكوة غرامة مالية ففيه غرامة وملامة لا يخفى
وكذا الكلام في قياسها بسائر المؤن فتامل واما ما ذكره في رفع استدلال المص
بالحديث بقوله لانا لا نطالب الطفل بالاداء اله فاقول في جوابه ان التكليف
لا يستلزم التلفظ على وجه الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب حتى
يرتفع التكليف بمجرد الطلب على هذا الوجه من الولي دون الصبي ولو صح ذلك
لزم ان لا يكون الطلب من وكيل شخص طلبا من الموكل وبطلانه ظاهر واجاب
ابن حزم بوجه اخر وهو انه ليس في سقوط القلم سقوط حقوق الاموال وانما فيه
سقوط الملامة وسقوط فرائض الابدان انتهى فتامل فيه **قال المص** رفع
الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان الفضة انما يجب فيها الزكوة اذا بلغت
صافية مائتي درهم وقال ابو حنيفة لو كانت مغشوشة باقل من النصف وجبت
ولو كان عليه دين مائتا درهم خالصة فاعطا مائتين من المغشوشة باقل من
النصف ولو بحبة برئت ذمته وقد خالف في ذلك النص وهو قوله ع
على اليد ما اخذت حتى يؤدي وانما اخذ دراهم خالصة فكيف يجزي عنها المغشوش
باذون من النصف وقال ع ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة
والمغشوش ليس ورقا انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
ابي حنيفة انه اذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة واذا كان
الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر قيمته ان يبلغ نصابا لان الدراهم لا تخلو
عن قليل غش لانها لا تنطبع الا به وتخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو
ان تزيد على النصف اعتبارا للحقيقة فالذي عليه الفضة الخالصة اذا ادى عنها المغشوشة
يصدق عليه انه ادى الفضة ولا يكون الفضة الا مغشوشة لامتناع خلوها عن
الغش فالذي يجب عليه الفضة لا يجب عليه الا المغشوشة فالمغشوشة يؤدي
بالمغشوشة فهو ادى ما عليه فلا مخالفة للنص انتهى و **اقول** ما لفقه الناصب
من المقدمات الواهية اشبه بكلام المحرور المبهوت واوهن من نسج العنكبوت
وهل هذا الا مثل ان يق اذا كان الغالب في قدح الماء الذي صب فيه النجاسة الماء
فهو في حكم الماء وان كان الغالب في السفوف المتخذ من السكر والحشيش هو السكر
فهو في حكم السكر وان كان بالعكس فبالعكس والحل ان صدق الفضة على المغشوش

الذي غلب الفضة ممنوع وكذا ما فرع عليه من صدق اداء الفضة على اداء ما فيه غش وكذا
المقدمة القايلة الفضة لا يكون الا مغشوشة وكذا دعوى امتناع خلو الفضة عن الغش
وما فرعه عليها بقوله فالذي يجب عليه الخ وكان هذه المقدمات مما نظمها عبيد
الزاكاني لضحك الناس او هزله مع القايلين بالقياس قال المص
رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان الزيوف لا يجزي عن الخالصة
وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله عم في الورقة ربع العشر انتهى و قال
الناصب خفضه الله اقول قد مر من مذهب ابي حنيفة ان الفضة عنده لا يخلو
عن الغش فالزيف عنده في حكم الخالصة انتهى و اقول قد مر منا
بيان ان مذهب ابحنيفة في ذلك مضيف مغشوش فيجب العدول عنه مزيّف م
الى الحق الخالص قال المص رفع الله درجته ي ذهبت الامامية
الى انه ليس في الزايد على المائتين شيئ حتى يبلغ اربعين ففيها درهم وقال
ابو حنيفة ما زاد على المائتين فيه ربع العشر وان قل و قد خالف في ذلك
قول رسول الله صلعم هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم انتهى و قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نصاب الفضة مائتا درهم
وزنا وفيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابها قل او كثر ومذهب ابي حنيفة ان لا شئ
في الزيادة حتى يبلغ اربعين فيكون فيها درهم ثم في كل اربعين درهم ثم العجب
انه موافق لمذهب ابي حنيفة ثم يعترض عليه واما دليل الشافعي فلقوله صلعم
في حديث علي رضي وزاد على المائتين فبحسابه ولان الزكوة شكر النعمة المال
واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد النصاب في السوايم تحرزا
عن التشقيص انتهى و اقول المذهب الذي نسبه المص الى ابي حنيفة ثم اعترض
عليه لا يوافق المذهب الذي افترى الناصب في نسبته اليه فلا عجب بل العجب
ان الناصب الشقي يزعم كل ما رآه في شيئ من كتب الحنفية انه فتوى ابي حنيفة
ولم يعلم ان اكثر ما ذكر فيها هو المفتى به بين المتاخرين من اصحابه واما ما ذكره
من دليل الشافعي ففيه اولا ان الحديث الموضوع على علي عم قد اختصره
الناصب عن اصلي ما رووه في كتبهم وهو انه روى في جامع الاصول عن
علي عم عن النبي صلعم انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس
عليكم شيئ حتى يتم مائتين واذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد
فبحساب ذلك ولا دلالة فيه على ما قصدوه لان ما زاد على المائتين في كل اربعين
درهم وليس في الناقص عنها شيئ اذ لا يسمى اربعين فهو حجة لنا وثانيا
ان ما ذكره من الوجه الاستحساني معارض مدفوع بان للشارع العفو الى الابتداء
فكان له عفو بعد النصاب والله الموفق للصواب قال المص رفع الله د

يا ذهبت الامامية الى انه لا يجب الزكوة في الخيل وقال ابو حنيفة يجب وخالف
في ذلك قول رسول الله صلعم عفوت عن الخيل والرقيق انتهى و قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الزكوة في الخيل والرقيق وغيرهما الا
اذا اخذ للتجارة بشروطها ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي رضي الله عنه
انه قال قال رسول الله صلعم قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من
كل اربعين درهما درهم ومذهب ابي حنيفة ان الخيل اذا كانت سايمة ذكورا
واناثا فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى
من كل مائتي درهم خمسة دراهم وذهب ابو يوسف ومحمد على ان لا زكوة في
الخيل دليلهما ما ورد في الحديث انه قال صلعم ليس على المسلم في عبده ولا فرسه
صدقة ودليل ابي حنيفة قوله عم في كل فرس سايمة دينارا وعشرة دراهم وتاويل
ما رويناه فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين الدينار والتقويم
ماثور عن عمر فلا مخالفة للنص حيث عمل بالحديث انتهى و اقول ما ذكره
الناصب دليلا لابي حنيفة ليس بحديث ولا اثر ولم نره في شيئ من الكتب المعتبرة
المتداولة بين الجمهور وانما هو كلام مشتمل على مذهب ابي حنيفة جعله الناصب دليلا
عليه وفساده اظهر من ان يخفى ولعله جمع فيما ذكره بين حديث النبي صلى الله عليه وسلم
وما روي من فعل عمر وجعل مضمونها حديثا واحدا كما يشير به اخر كلامه لزعمه استواء
كلام عمر مع كلام النبي صلعم في حجية وتوضيح ذلك ان ما روي في هذا المعنى عن النبي صلعم
هو ما رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني عن جابر انه قال قال عم في الخيل السايمة
في كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والذي فيه ذكر هذا انما هو
حديث عمر كما ذكره ابن القدامة ايضا حيث قال وروي ان عمر انه كان ياخذ من الراس
عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة ثم اجابه عن الاول بانه يرويه غورك
السعدي وهو ضعيف وعن الثاني بان عمر انما اخذ منهم شيئا تبرعوا به وسالوه
اخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم فروى احمد باسناده عن حارثة قال جاء
ناس من اهل الشام الى عمر فقالوا انا اصبنا مالا وخيلا ورقيقا يجب ان يكون لنا
فيها زكوة وطهور قال ما فعل صاحباي قبل فافعله فاستشار اصحاب النبي صلعم
وفيهم علي فقال علي هو حسن ان لم يكن جزية يوخذون بها من بعدك قال احمد
فكان عمر ياخذها منهم ثم يرزق عبيدهم فصار حديث عمر حجة عليهم من وجوه
احدها قوله ما فعله صاحباي من قبل يعني النبي صلعم وابا بكر ولو كان واجبا لما تركا
فعله الثاني ان عمر امتنع من اخذها ولا يجوز له ان يمنع من الواجبات الثالث
قول علي هو حسن ان لم يكن جزية يوخذون بها من بعدك فسماه جزية ان اخذوا بها
وجعل حسنه مشروطا بعدم اخذهم فدل على ان اخذهم بذلك غير جايز الرابع

استشارة عمر اصحابه في اخذه ولو كان واجبا لما احتاج الى استشارة الخامس
انه لم يشر عليه باخذه سوى علي رضي الله عنه بهذا الشرط الذي ذكر ولو كان واجبا
لاشار دابة السادس ان عمر عوضهم عنه ورزق عبيدهم والزكوة لا يوخذ عنها
عوض ولا يصح قياسها على النعم لانها تكمل نماءها وينفع بدرها ولحمها وتضحى بجنسها
ويكون هديا وفدية عن محظورات وتجب الزكوة في عينها ويعتبر كمال نصابها
ولا يعتبر قيمتها والخيل بخلاف ذلك انتهى وقال ابن حزم قد يستدل على
ما ذهب اليه ابو حنيفة بقول الله تع خذ من اموالهم صدقة والخيل اموال وبما
رواه ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه واله وسلم من ان الخيل لرجل اجر ولرجل
ستر فذكر الحديث وفيه ورجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها
فهي له ستر ثم قال ابن حزم في ردهما ان هذا ما موه به الحنفيون من الاحتجاج بالقران
والسنة وفعل الصحابة وهم مخالفون لكل ذلك اما الاية فليس فيها ان
في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وانما فيها خذ من اموالهم صدقة فلو لم
يرد الا هذا النص وحده لكفى في الدلالة على نفي الاخذ من الجميع ثم لو كان في الاية
ان في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وليس ذلك فيها لا بنص ولا دليل
لما كانت لهم فيها حجة لانها ليس فيها مقدار المال الماخوذ ومنه ولا متى توخذ
تلك الصدقة ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بقول احد دون رسول الله صلعم المامور
بالبيان قال تع لتبين للناس ما نزل اليهم واما الحديث فليس منه الا ان
لله تع حقا في رقابها وظهورها غير معين ولا مبين المقدار ولا يدخل للزكوة في
ظهور الخيل باجماع منا ومنهم فصح ان هذا الحق انما هو على ظاهر الحديث وهو
حمل على ما طابت نفسه منها في سبيل الله تع وعارية ظهورها للمضطر واما فعل
عمر وعثمان فقد خالفهما وذلك ان قول ابي حنيفة انه لا زكوة في الخيل الذكور
وان كثرت وبلغت الف فرس فان كانت اناثا واناثا وذكورا سائمة غير
معلوفة فحينئذ يجب فيها الزكوة وصفة تلك الزكوة ان صاحب الخيل مخير
ان شاء اعطى عن كل فرس منها دينارا او عشرة دراهم وان شاء قومها فاعطى
من كل مايتي درهم عشرة دراهم وهذا خلاف فعل عمر وايضا فقد خالفوا عمر
في اخذ الزكوة من الرقيق عشرة دراهم من كل راس فكيف يجوز لذي عقل ودين
ان يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه ليس حجة انتهى قال المص
رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى انه لا يضم الذهب الى الفضة
ولو نقص كل منهما عن النصاب وقال ابو حنيفة ومالك يضم وقد خالفا في ذلك
قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق
صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة انتهى وقال

الناصب خفضه الله مذهب الشافعي انه لا يكمل الورق بالذهب وبالعكس لان
صدقة كل نوع فرضت على حدة فلا يكمل الناقص من النوعين بالاخر ومذهب ابي حنيفة
انه ليس في الفضة فيما دون مايتي درهم صدقة لقوله عم ليس فيما دون خمس اواق
صدقة والاوقية اربعون درهما وكذا في الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا
من ذهب صدقة فاذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال للحديث وما ذكره عن
ابي حنيفة ومالك ما رايناه في كتبهم انتهى واقول نسبة القول المذكور الى
ابي حنيفة ومالك قد وقع عن ابن حزم ايضا في كتابه المحلى غاية الامر انه قال انه قول
ابي حنيفة الاول ثم رجع ولنذكر عبارته في تقرير مذهبهما مع ما اورده عليهما وتنبيه
اولياء الناصب بان اسلافهم قد خربوا بيوتهم بايديهم فانه اقوى في الزامهم
واشد في ارغامهم قال ابن حزم واما الجمع بين الفضة والذهب فان مالكا وابا
يوسف ومحمد بن الحسن قالوا من كان معه من الدنانير والدراهم ما اذا جمعها
على ان كل دينار بازاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا او مايتا درهم
زكى الجميع زكوة واحدة مثل ان يكون له دينار ومائة وتسعون درهما او عشرة دراهم
وتسعة عشر دينارا او عشرة دنانير او الدراهم او رخصها وهو قول ابي حنيفة
الاول ثم رجع فقال يجمع بينهما بالقيمة فاذا بلغ قيمة ما عنده منهما جميعا عشرين
دينارا او مايتي درهم فعليه فيه الزكوة والا فلا فيتيسر على من له عشر دينار واحد يساوي
لغلاء الذهب مايتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد ان الزكوة واجبة
عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا او مايتا درهم غير درهم لا يساوي
لرخصها وغلاء الذهب دينارا زكوة وقال ابن ابي ليلى وشريك والحسن
بن حي والشافعي وابو سليمان لا يضم ذهب الى ورق اصلا لا بالقيمة ولا على
الاجزاء فمن عنده مايتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكوة عليه فيهما
فان كمل احدهما نصابا زكوة ولم يزك الاخر واحتج من راى الجمع بينهما بانهما اثمان
الاشياء فيق في جوابه ان الفلوس قد يكون اثمانا ايضا في كلها على هذا الراي الفاسد
والاشياء كلها قد تباع بعضها ببعض فيكون اثمانا فزكوا العروض لهذه العلة
وايضا فمن لكم بانهما لما كانا اثمانا للاشياء وجب ضمها في بعض الزكوة فهذه
علة لم يصححها قران ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا اجماع ولا قول صاحب
ولا قياس يعقل ولا راي سديد وانما هي دعوى في غاية الفساد وايضا فاذا صححوها
فاجمعوا بين الابل والبقر في الزكوة لانهما يوكلان ويشرب البانهما ويجزي كل منهما
عن سبعة في الهدي بل نعم واجمعوا بينهما وبين الغنم في الزكوة لانها كلها يجوز
في الاضاحي ويجب فيها الزكوة فان قيل النص فرق بينهما قلت او النص
فرق بين الفضة والذهب في الزكوة ولا يخلوا الفضة والذهب بان يكونا

جنا واحدا او جنين فان كانا جنا واحدا فحرموا بيع احدهما بالآخر متفاضلا او
ان كان جنين فالجمع بين الجنسين لا يجوز الا بنص وارد في ذلك ويلزمهم
الجمع بين التمر والزبيب في الزكوة وهم لا يقولون به مع انهما قوتان حلوان
فظهر فساد هذا القول بيقين وايضا فيلزم من راى الجمع بينهما بالقيمة ان يزكى
في بعض الاوقات دينارا او درهما فقد شاهدنا الدينار يبيع بالاندلس ازيد
من مائتى درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم من راى الجمع بينهما بتكامل الاجزاء
انه اذا كان الذهب رخيصا او غاليا فانه يخرج الذهب عن الذهب والفضة
بالقيمة ويخرج الفضة عن الذهب والفضة بالقيمة هذا ضد ما جمع به بينهما مرة راعى
الاجزاء لا القيمة في زكوة واحد وهذا خطاء بيقين ولا فرق بين هذا القول وبين
من قال بل اجمع الذهب مع الفضة بالقيمة واخرج عنهما احدهما بمراعات
الاجزاء وكلاهما تحكم بالباطل فيلزمه اذا اجتمع له ذهب وفضة يجب فيها
عند الزكات وكان الدينار قيمة اكثر من عشرة دراهم فانه ان اخرج ذهبا عن
كليهما وكان الدينار لا يساوى الا اقل من عشرة دراهم وجب ان يخرج اكثر من
عشرة دراهم على ما هي فانه يخرج ربع دينار واقل عن زكوة عشرين دينار او هذا
باطل عندهم وان اخرج باجماع فان قالوا انكم تجمعون بين الضان والماعز في
الزكوة وهما نوعان مختلفان قلنا نعم لان الزكوة فيهما جاءت باسم يجمعها
وهو لفظ الغنم والشاة ولم يات الزكوة في الذهب والفضة بلفظ يجمعهما ولو لم
يات الزكوة في الضان الا باسم الضان ولا في الماعز الا باسم الماعز لما جمعنا
بينهما وهم مجمعون على ان الذهب غير الفضة وانه يجوز بيع درهم من احدهما
بمائة من الآخر وان احدهما حلال للنساء والرجال والآخر حلال للنساء حرام
على الرجال وهم مقرون ان الزكوة لا تجب في اقل من مائتى درهم ولا في
اقل من عشرين دينارا ثم يوجبون في عشرة دنانير ومائة درهم وهذا تناقض
لا خفاء به هذا وحجتنا في انه لا يحل الجمع بينهما في الزكوة هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة فكان من جمع بين الذهب
والفضة قد اوجب الزكوة في اقل من خمس اواق وهذا خلاف مجرد لامر رسول
الله صلى الله عليه وسلم وشرع لم ياذن الله تعالى وهم يصححون الخبر في اسقاط
الزكوة في اقل من عشرين دينارا ثم يوجبونها في اقل وهذا عظيم جدا وقد صح
عن علي وعمر وابن عمر اسقاط الزكوة في اقل من مائتى درهم ولا مخالف
لهم من الصحابة رضي الله عنهم واما اخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب فان مالكا
وابا حنيفة اجازاه ومنع منه الشافعي وابو سليمان وبه ناخذ لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال في الرقة ربع العشر وفي مائة دراهم خمسة دراهم فمن اخرج غير ما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم

ان اخرج م

باخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن يتعد حدود الله فقد
ظلم نفسه ولم يات بما امر ومن لم يات بما امر فلم يزكوا اما الذهب فالامة كلها مجمعة على انه
ان خرج في زكوة الذهب فقد ادى ما عليه ووافق ما امر به رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلفوا
فمن اخرج فضة على ذهب او عرضا عن احدهما او غير ما جاء به النص فيما عداهما
فلا يجوز ان ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حكما بغير نص ولا اجماع وبالله تعالى التوفيق
انتهى **قال المصـ** رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى اعتبار الحول
في جميع النصب وقال ابو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك اربعين شاة
ساعة هلكت الا واحدة ثم مضى عليها احد عشر شهرا الا لحظة ثم ملك تمام
النصاب اخرج زكوة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكوة في مال
حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى و**قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي شرط وجوب الزكوة استمرار الملك جميع الحول
فلو زال ولو لحظة انقطع الحول واستانف ان عاد ولو بالرد بالعيب او الاقالة
او نحوهما ودليله الحديث ومذهب ابي حنيفة انه لا بد من الحول لانه لا بد من مدة
يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه
الحول ولانه المكمن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت
الاسعار فيها فادير الحكم عليه هكذا في الهداية ويفهم من الدليل ان ما نسب
الى ابي حنيفة افتراء انتهى و**اقول** لو سلم دلالة ما في الهداية على ما فهمه
لكن صريح عبارة الوقاية ومنطوقه يدل على ان ما نسبه المصـ الى ابي حنيفة حق و
صدق حيث قال مصنف الوقايه ونقصان النصاب في الحول هدر هذا عند
ابي حنيفة وقال شارحه اي لو كان في اول الحول عشرون دينارا ثم نقص في اثناء
الحول ثم تم في آخر الحول تجب الزكوة انتهى فعلم ان ما في الهداية مسوق على طبق
المفتى به فيما بينهم من مذهب صاحبيه او مبنى على المسامحة في كون النصاب
في الحول بان اخذ اعم من ان يكون عينه او بدله فتدبر **قال المصـ** رفع الله
درجته **يه** ذهبت الامامية الى انه لا زكوة في الحلي محرما كان او محللا وقال
ابو حنيفة والشافعي فيه الزكوة وقد خالفا بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم
لا زكوة في الحلي انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لا زكوة في الحلي المباح وتجب في المحظور والمكنوز ولو اتخذ سوارا ولم يقصد استعمالا
مباحا ولا محظورا ولا كنزا فلا زكوة هذا مذهب الشافعي ومن العجب افتراءه
على الشافعي ثم الحكم بمخالفة الحديث الذي هو دليل الشافعي في عين تلك
المسئلة وهذا داخل في وعيد قوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومذهب
ابي حنيفة انه في تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما الزكوة ودليله ان

بمتابعة

السبب مال نام والنماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة وكانه لم يصح عنده الحديث
فلا مخالفة حيث لم يصح انتهى و **واقول** تثنية الضمير في قوله فيهما تحريف
من الناصب الخاين الذي قد ثبت خيانته وتحريفه مرارا او سهو من قلم الناسخ
وينبغي ان يكون بدله فيه فيكون المعنى انهما خالفا في الحلي في الجملة واما ابو حنيفة
ففي القسمين واما الشافعي ففي المحظور ومما يناسب ذكره في هذا المقام ان
مالك قد وافق ابا حنيفة في بعض جزئيات هذه المسئلة وقال الحلي ان كان
لامراة تلبسه او تكريه او كان لرجل يعده لنسائه فلا زكوة في شيء منه وان
كان لرجل يعده لنفسه عدة ففيه الزكوة ولا زكوة على الرجل في حلية السيف
والمنطقة والمصحف والخاتم كذا نقله عنه ابن حزم ثم اورد عليه بان ما ذكره
تقسيم غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن احد قبله ولا يقوم على صحته حجة من
قران ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا راي له وجه والعجب
انهم احتجوا في ذلك بان الزكوة انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء
لانه مباح لهن وكذلك عن المنطقة والسيف وحلية المصحف والخاتم للرجال
فكان هذا الاحتجاج عجبا ولقد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم ونقار
الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فينبغي على هذا ان
يسقط الزكوة عن كل ذلك ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة
ان من اتخذ ما لا زكوة فيه مما لم يبح له اتخاذه ان يكون فيه الزكوة عقوبة
له كما اسقط الزكوة من الذهب والفضة واذا اتخذ منه حلي مباح اتخاذه
فان قالوا انه يشبه متاع البيت الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها قلنا
لهم فاسقطوا لهذه العلة نفسها ان صححتموها الزكوة عن الابل المتخذة للركوب
والسير والحمل والطحن وعن البقر المتخذة للحرث وقبل كل شيء وبعد فمع فساد
هذه العلة وتناقضها من اين قلتم بها ومن اين صح لكم ان ما ابيح اتخاذه من
الحلي يسقط عنه الزكوة وما هو الا قولكم جعلتموه حجة لقولكم ولا مزيد ثم اين وجدتم
اباحة الاتخاذ المنطقة المحلات بالفضة والمصحف المحلى بالفضة للرجال دون
السرج واللجام والمهامين المحلات بالفضة فان ادعوا في ذلك رواية عن
السلف باصح طريق من طريق البخاري محمد بن اسمعيل في تاريخه عن عبد الله بن محمد
المسندي عن سفين عن اسمعيل بن محمد بن سعد بن ابي وقاص عن عمه مصعب
بن سعد قال رايت على سعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله خواتيم
ذهب وصح ايضا عن البراء بن عازب فاسقطوا بهذه الزكوة عن خواتيم الذهب
للرجال او قيسوا حلية السرج واللجام والدرع والبيضة على المنطقة والسيف
والا فلا النصوص اتبعتم ولا القياس استعملتم فسقط هذا القول بيقين واما

الشافعي

الشافعي فانه علل ذلك بالنماء فاسقط الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر والغنم
غير السايمة وهذا تعليل فاسد لانه لم يات به قران ولا سنة ولا اجماع ولا نظر
صحيح وقد علمنا الثمار والخضر تنمو وهو لا يرى الزكوة فيه وكذا الابل وعمل البقر
تسمن وهو لا يرى الزكوة فيها والحلي ينمي كراه ثمنه وهولاء الزكوة فيه واما ابو حنيفة
فاوجب الزكوة في الحلي واسقط الزكوة عن المستعملة من الابل والبقر والغنم
وهذا تناقض واحتج له بعض مقلديه بان الذهب والفضة قبل ان يتخذ حليا كانت
فيه الزكوة ثم قالت طايفة قد سقط عنها حق الزكوة وقال اخرون لم يسقط فوجب
ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف فقلنا هذه حجة صحيحة الا انها لازمة لكم في غير
السوايم لاتفاق الكل على وجوب الزكوة فيها قبل ان تعلف فلما علفت اختلفوا
في سقوط الزكوة او تماديها فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف وقال
هذا القايل وجدنا المعلوفة ينفق عليها وياخذ منها ووجدنا السوايم منه بالمعلوفة
ينفق عليها وياخذ منها ولا ينفق عليها والحلي ياخذ منه كراه وينتفع به ولا ينفق
عليه وكان اشبه بالسوايم منه بالمعلوفة فقيل له والسايمة ايضا ينفق عليها
اجر الراعي وهذه كلها اهواس وتحكم في الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم منه ايضا
ضعف ما استدل به الناصب لابي حنيفة واما ما ذكره بقوله وكانه لم يصح عنده
الحديث فقد مر ما فيه مرارا فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى وجوب الزكوة على المديون وقال ابو حنيفة لا يجب
وقد خالف عموم القران قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله عم
في خمس من الابل شاة انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة لانها متعلقة بالعين الموجود او
بالذمة فان تعلق بالعين فظاهر وان تعلق بالذمة فالذمة لا يشتغل بدين
اخر وعموم حكم الزكوة يشمل المديون وغيره ومذهب ابي حنيفة انه من كان عليه
دين يحيط بماله فلا زكوة عليه لانه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر معدوما كالماء
المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل
اذا بلغ نصابا بالفراغة عن الحاجة والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع
دين النذر والكفارة هذا دليل ابي حنيفة ولا مخالفة للنص حيث ان المديون
المستغرق ماله في الدين لا مال له فلا يدخل في عموم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
انتهى و **اقول** لا نسلم ان المستغرق ماله في الدين لا مال له بل ما اخذه
قرضا مال له شرعا وله التصرف فيه كساير ملكه ولهذا لو سرقه المعرض او غيره قطعت
يده لانه في ملكه ثم الظاهر ان الناصب خلط ما ذكروه دليلا لنفي الزكوة عن المديون
الذي اخذ القرض فانه عللوا الاول بانه اذا خرج الدين عن مالكه الذي استقرضه

و وجدنا السوايم ياخذ منها ما

فهو معدوم عنده فلا يكون مالا فلا زكوة عليه تامل وايضا المذكور في الينابيع قياس
نفي الزكوة عن المشغول بحاجة اصلية عن الحج وفرق بان وجوب الحج غير دائر مع
المال لوجوبه على الفقير بمكة وعدم وجوبه على الصبي بخلاف الزكوة فلما راى الناصب
ضعف هذا القياس عدل الى قياسه على الماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن
من قلة الادراك انه اضعف من ذلك فان فرض المسئلة ان في يد المديون
مال يزيد عن قدر ضرورة نفقة في الحال بخلاف الماء المستحق للعطش و
بخلاف ثياب البذلة والمهنة التي لا تزيد عن قدر ضرورة ستر العورة ورفع
الحر والبرد وبالجملة عموم الاية والحديث المذكورين محقق في الدنيا والاخرة
لانه لم يات بتخصيص شيء منهما قران ولا سنة فمن ادعى في ذلك تخصيصا
فقد قال على الله تعالى ما لم يعلم واما نحن فقد قلنا ما نعلم لان الله تعالى لو اراد
تخصيص شيء من ذلك لما اهمله ليضلنا وليبينه رسول الله ص المامور ببيان
ما انزل الينا فاذا لم يخبر الله تعالى ورسوله ص بتخصيص شيء من ذلك فنحن على يقين
قاطع على عموم كل ما اقتضاه كل منهما والحمد لله تعالى قال المص رفع
الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه يكره للانسان ان يملك ما تصدق
به اختيارا ويصح البيع لو وقع وقال مالك لا يصح وخالف في ذلك
عموم قوله تعالى واحل الله البيع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
قد ورد في بعض الاحاديث النهي وحمله مالك على عدم صحة البيع فلا يقع
كساير البيوع المنهية عنها فلا مخالفة للنص انتهى واقول لو سلم
ورود بعض احاديث النهي وصحته فالتحقيق عند محققي علماء الاصول ان النهي
في المعاملات سيما اذا كان النهي عن الشيء بوصفه لا يدل على الفساد فيكون
الحمل على عدم صحة البيع فيما نحن فيه فاسدا قال المص رفع الله درجته
يز ذهبت الامامية الى وجوب الخمس في كل ما يغنم بالحرب وغيره وقال
الفقهاء الاربعة لا يجب الا في غنايم دار الحرب وخالفوا في ذلك قوله تعالى
واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اخراج الخمس من مال الفيء والخراج
وعشور تجارات اهل الذمة للنصوص الواردة في هذا واما الاستدلال بالاية
فمن عجايب الاستدلالات فان الاية دليل اخراج الخمس من الغنيمة
فكيف يجعل حجة على المخالف انتهى واقول حاصل تعجب الناصب
ان معنى الغنيمة عند الفقهاء الاربعة هو ما يغنم في دار الحرب بالقتال فقط
ويفرقون بين الغنيمة والفيء الحاصل صلحا بغير قتال فلا يدل الاية عندهم
على الاعم والجواب ان الحق الظاهر هو التعميم لان ظاهر الاية يدل عليه كما مر

الموصول ايضا

الموصول وبيانه بقوله من شيء ويؤيده روايات العامة والخاصة والمصرحة
بذلك ويدفع ما ذهبت اليه الفقهاء من الاصطلاح ان الغنيمة موضوعة لغة
للفائدة المكتسبة ولو برأس مال وشبهه والاصل عدم النقل فظهر ان الحجة ناهضة
على المخالف والحمد لله تعالى قال المص رفع الله درجته يح ذهبت
الامامية الى انه اذا كان العبد بين شريكين وجب عليهما فطرته بالحصص ولو
كان بين الف نفس عبد بالشركة او كان بين اثنين الف عبد بالشركة وجبت
الفطرة على الجميع وقال ابو حنيفة يسقط عن المشترك وكذا لو كان بعض العبد
حرا وجب على مولاه بقدر نصيبه وقال ابو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف
عموم الامر بالاخراج عن العبد من غير حجة انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه يجب فطرة العبد وفي المشترك يجب بالحصة
لدخوله في الملكين فيجب عليهما ومذهب ابي حنيفة ان العبد بين الشريكين
لا فطرة على واحد منهما لقصور الولاية والمونة في حق كل واحد منهما وكذا العبد
ولا مخالفة للنص لان عموم امر الاخراج لا يشمله على مذهبه لفقدان المخرج المستقل
انتهى واقول ان اراد بعدم استقلال المخرج عدم استقلاله في الاخراج
فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلاله في مالكية العبد فهذا لا يدفع شمول
الامر بالاخراج له فيلزم مخالفة عموم الامر كما ذكر المص رفع الله درجته ثم ان حاصل
ما استدل به ابو حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة يرجع الى قياس فاسد
وهو انه ليس لاحد من الشركاء عليه ولاية تامة فاشبه المكاتب واجيب
عنه بانه قياس مع الفارق لانه لا يلزم سيد المكاتب مونته ولان المكاتب
يخرج عن نفسه زكوة الفطر بخلاف القن والولاية غير معتبرة في وجوب الفطرة
بدليل عبد الصبي ثم ان ولاية للجميع فيكون فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم لمن اسقط
عن العبد المشترك صدقة الفطر وعن سيديه حجة اصلا الا انهم قالوا ليس احد
من سيديه يملك عبدا ولا امة وقال بعضهم من ملك بعض الصاع لم يكن
عليه اداؤه فكذلك من ملك بعض عبد او بعض كل عبد وامة من رقيق كثيرا
قلنا اما قولهم لا يملك عبدا ولا امة فصدقوا ولا حجة لهم فيه لان رسول
الله صلعم لم يقل يخرجها كل واحد عن عبده وامته وانما قال ليس على المسلم في عبده
ولا فرسه صدقة الفطر في الرقيق فهولاء رقيق والعبد المشترك رقيق والصدقة
فيه واجبة بنص الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم نعم النوع كله وبعضه
ويقع على الواحد والجميع وهذا النص لم يجز في الرقبة الواجبة نصفا رقبتين
لانه لا يقع عليهما اسم رقبة والنص جاء بعتق رقبة وقال الحنفيون من اعطى
نصف شاتين في الزكوة اجزأه ولو اعتق نصف رقبتين في رقبة واحدة

لم يجزه وقال محمد بن الحسن مملكان من مملوك بين اثنين فصاعدا فعلى ساداته
فيه زكوة الفطر فان كان عبدان فصاعدا بين اثنين فلا صدقة فطر على الرقيق
ولا على من يملكهم واما قولهم انه قياس على من لا يجزء الا بعض الصاع فالقياس
كله باطل ثم لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه قياس
للخطاء على الخطاء بل من قدر على بعض صاع لزمه اداءه على ما بيّن بعد هذا ان شاء الله تعالى
وقد روينا من طريق وكيع عن سفيان عن ابي الحويرث عن محمد بن عماد عن ابي هريرة
قال ليس زكوة الفطر عن مملوكه بملكه قال وكيع يعني في المملوك بين الرجلين وهذا
مما خالف فيه المالكيون صاحبا لا يعرف له من الصحابة رضي الله عنهم مخالف
هذا مما خالف فيه الحنفيون حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ايجابه صدقة
الفطر على كل احد عن صغير او كبير ذكر او انثى وخالفوا فيه القياس فانهم
اوجبوا الزكوة في الغنم المشتركة واسقطوا زكوة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى

قال المص رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان الزكوة المالية
والبدنية لا يسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها مع تمكنه وقال ابو حنيفة
تسقط وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
وتزكيهم بها وهو عام وقال رسول الله صلعم فدين الله احق ان يقضى ولانه دين وجب
في ذمته فلا يسقط بالموت كما لا جزء انتهى و قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي عدم السقوط وبنى ابو حنيفة امر الديون الالهية على المسامحة
فيه ولعدم صحة الحديث عنده انتهى و اقول بناء ذلك على المسامحة
من غير مساعدة دليل مساهلة في الدين وانما المبني على مثل هذه المسامحة الفاحشة
هو دين الحنفية لا الديون الالهية فان بعضها قد بلغ في الشدة الى غاية لم يقرر
لها كفارة في الدنيا واحيل الى عذاب الاخرة وقد استدل صاحب الينابيع
من الكبارات فعية بالحديث الذي ذكره المص فمنع الصحة سقيم غير مستقيم كما لا يخفى

قال المص رفع الله درجته الفصل الرابع في الصوم وفيه مسايل آ ذهبت
الامامية الى انه اذا خرج من بين اسنانه ما يمكنه التحرز منه ويمكنه ان يرميه
فابتلعه عامدا كان عليه القضاء والكفارة وقال ابو حنيفة لا شيء عليه وقد
خالف في ذلك النص الدال على وجوب القضاء والكفارة على الاكل وهذا
منه انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو بقي طعام في خلال الاسنان فان ابتلع افطر وان جرى به الريق غافلا فان
قدر على التميز والمج ولم يفعل بطل وان لم يقدر فلا واذا بطل الصوم به فالقضاء
واجب دون الكفارة لعدم وجوبها عنده الا في الجماع ومذهب ابي حنيفة
انه لو اكل لما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا يفطر والدليل ان القليل

الفصل الرابع في الصوم

تابع

تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه لا يبقى بين الاسنان والفاصل
مقدار الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه واخذ بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد
صومه كما روى عن محمد ان الصايم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها
ابتداء يفسد ولو مضغها لا يفسد لانه يتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون
الكفارة عند ابي يوسف وعند زفر الكفارة ايضا لانه طعام متغير فعلم ان الحنفية
تعرفون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولا يسمونه
طعاما فلا يكون اكلا انتهى و اقول الاستدلال بمثل ما ذكره الناصب
على مذهب ابي حنيفة سبيل من ضل عن السبيل وبالجملة هذا الكلام يغني ذكره
عن تكلف ابطاله ولكن نذكر ما اورده ابن حزم على ابي حنيفة في هذا المقام تشحيذا
للاذهان قال قال الحنفيون والمالكيون من خرج وهو صايم من بين اسنانه شيء
من بقية سحوره كالجديدة وشيء من اللحم ونحو ذلك فبلعه عامدا لعلة ذاكر الصومه فصومه
تام وما نعلم هذا القول لاحد قبلهما واحتج بعضهم لهذا القول بانه شيء قد اكل بعد
وانما حرم اكل ما لم يوكل فكان الاحتجاج اسقط واوحش من القول المحتج له وما علمنا
شيا اكل فيمكن وجوده بعد الاكل الا قيئا او عذرة نعوذ بالله من البلاء واخذ
بعض الحنفيين المقدار الذي لا يضر تعمد الاكل في الصوم من ذلك بان يكون دون مقدار
الحمصة فكان هذا التحديد ظريفا جدا ثم بعد ذلك فاي الحمص هو الاملسي الفاخر
ام الصغير فان قالوا قسنا على الريق قلنا لهم من اين فرقتم بين قليل ذلك وكثيره
بخلاف الريق ونسئلهم عمن له منظخة كثيرة متقوبة قد خلت من سحوره زبيبة
او تاولاة فاخرجها يوما الظهر بلبانه او اقتنيا او حمصا او خبزا فان اباحوا تعمدا
كل ذلك كله حصلوا الاعجوبة وان منعوا منه تناقضوا وتحكموا في الدين بالباطل
وانما الحق الواضح ان كل ما سمي اكلا اي شيء كان متعمدة يبطل الصوم اما الريق
فعلى او اكثر ذلك خلاف في ان من تعمد ابتلاءه لا ينقض الصوم والعجب كله
ممن قلد ابا حنيفة ومالكا في هذا ولم يقلد من ساعة من ساعاته خير من دهرهما
كله وهو ابو طلحة الذي دينا باصح طريق عن شعبة وعمران القطان كلاهما عن قتادة
عن انس عن ابا طلحة كان ياكل البرد وهو صايم قال عمران في حديثه ويقول
في حديثه ليس طعاما ولا شرابا وقد سمعه شعبة من قتادة وسمعه قتادة من انس
لكنهم قوم لا يحصلون انتهى وما ذكره الناصب بقوله فعلم ان الحنفية يفرقون
بين القليل والكثير ويجعلون الكثير القليل في حكم الريق الخ ففيه ان الكلام في فساد
هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى قال المص رفع الله
درجته ب ذهبت الامامية الى ان الغبار الغليظ من الدقيق والنقض و
غيرهما اذا وصل الى الحلق متعمدا وجب عليه القضاء والكفارة وخالف الفقهاء فيه

و خالفوا في ذلك النص الدال على ايجاب الكفارة بالافطار انتهى و قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافطار في الصوم يحصل بوصول
عين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن قصد مع تذكر الصوم وفي الضبط قيود
مشروطة منها القصد فلو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق او غربلة الحنطة
او الدقيق الى جوفه لم يفطر لان في هذا الصورة لم يتحقق القصد الى الافطار فهو كحكم
الناسي فلا يفطر والقضاء انما يجب على الاكل المعامد للاكل والا يتحقق فلا مخالفة انتهى
و اقول ان المصنف نقل ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول الغبار
الغليظ ونحوه الى الحلق عمدا حتى يجيب الناصب عنه بما ذكره من ان الشافعي
حكم بالافطار بها بل قال انهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك كذلك فانهم
قالوا بلزوم القضاء في ذلك دون الكفارة كما يشعر به كلام الناصب ههنا وصرح به
اصحابهم في كتبهم قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه
اذا شك في الفجر فاكل وبقي على شكه لم يلزمه القضاء وقال مالك يلزمه القضاء
وقد خالف في ذلك قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر وهذا لم يتبين انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه لو ظن ان الصبح لم يطلع او ان الشمس قد غربت فاكل
وبان الغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني
وصاحب التهذيب كره الاكل والشرب وقال المتولي حرم و الظاهر الكراهة
لعدم التبين وان صح ما رواه عن مالك فللاحتياط انتهى و اقول
تعليله لما ذهب اليه مالك من لزوم القضاء بالاحتياط دليل على ما استغناه
من انه خفضه الله من يعرف من الاحتياط اذ الاحتياط لا يقتضي الحكم باللزوم
كما لا يخفى وقد علل في هداية الحنفية وجوب القضاء بانه حق مضمون بالمثل
كما في المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته
د ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعي يسقط [illegible]
قد اوجبه من العذر المباح فكيف مع السبب الفاسد انتهى و قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القضاء على الفور على المفطر
متعمدا وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان وهذا هو المفطر
المتعدي فكيف ينسب اليه ان الكفارة تسقط القضاء ولكن لا باس عليه من
الافتراء والكذب انتهى و اقول كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب
المغني صريح في موافقة نسبة المصنف الى الشافعي حيث قال وقال الشافعي
من لزمه الكفارة لا قضاء عليه لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يامر الاعرابي
بالقضاء ثم اجاب عنه بان النبي صلعم قال للمجامع وصم يوما مكانه رواه ابو داود

باسناده

ولو فتح فاه عمدا حتى دخل جوفه او اذخر
طعاما بكرها او الشراب وهو لغير عليه
لم يفطر م

باسناده وابن ماجه والاثرم ولانه افسد يوما من رمضان فلزمه قضاؤه كما
لو افسد صومه الواجب بالجماع فلزمه قضاؤه كغير رمضان انتهى على ان ما ذكره
الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي من القول بسقوط القضاء لان
انحصار الكفارة عنده في صورة واحدة لا ينافي قوله فيها باسقاط القضاء في تلك
الصورة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى ان
من اكل او شرب ناسيا لم يفطر وقال مالك يفطر ويجب عليه القضاء وقد خالف
في ذلك قوله صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله صلعم
من صام ثم نسي فاكل او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه اطعمه الله واسقاه
انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي من اكل وشرب
ناسيا لم يفطر للحديث والقياس ان يفطر وهو قول مالك لوجود منافي الصوم
فصار كالكلام ناسيا في الصلوة ووجه الاستحسان قوله عم للذي اكل وشرب
ناسيا تم صومك فانما اطعمك الله واسقاك فعمل مالك بالقياس ولعله
لعدم صحة الحديث انتهى و اقول كيف يصح عمل مالك ههنا بالقياس
على الكلام ناسيا في الصلوة مع ان مذهبه المصرح به في كتب اصحابه هو ان التكلم
ناسيا لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب تخلط او مغالطة نعم قد بين ذلك
كما ذكره صاحب الينابيع على ترك النية وهو كما ذكره ايضا قياس مع الفارق
لان النية من المامورات والاكل من المنهيات كالكلام في الصلوة ثم قوله ووجه
الاستحسان قوله عم للذي اكل الخ قباحة ظاهرة لظهور ان نص الحديث بانفراده
دليل شرعي فوق القياس والاستحسان فلا يحسن ان يجعل ذلك وجها
للاستحسان على انا قد اشبعنا القول في ابطال القياس وتقبيح الاستحسان
في قسم الاصول من هذا الكتاب فلا علينا ان نثني عنان البيان ههنا وانكار
ثبوت حديث رفع عن امتي الخطاء والنسيان مكابرة على المشهورات و
المتواترات كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه
اذا وطي في كل يوم من رمضان وجب عليه عن كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم
السابق ام لا وقال ابو حنيفة لا يجب الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله
وقد خالف في ذلك العقل والنقل واما العقل فلان اليوم السابق واللاحق
متساويان في وجوب صومهما وتحريم الجماع والاحترام عن كل الوجوه فاي فارق
بينهما في ايجاب الكفارة بل قد كان الاولى زيادة التنكيل والعقوبة بالمعاودة
الى العقوبت وهتك الصوم واما النقل فعموم قوله عم من جامع في نهار رمضان
فعليه الكفارة انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو جامع في يومين او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم او رمضانين

فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل في حكمه في الصوم وما نقل عن مذهب ابي حنيفة
فلم نطلع عليه وعبارة الهداية يدل على خلافه حيث اطلق قوله ومن جامع عمدا
في احد السبيلين فعليه القضاء استدراكا للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل
الجناية عنده هو الافطار ففي كل يوم افطر وجامع فعليه القضاء والكفارة فيما نقله وهذا يدل على ان الجناية م
عن ابي حنيفة لم يثبت انتهى و **اقول** لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على
ان ما ذكره مذهب ابي حنيفة لما مر من انهم ربما يسكتون عما هو مذهب ابي حنيفة
ويذكرون المفتى به من مذهب اصحابه والدليل على صحة ما نسبه المص الى ابي حنيفة
كلام صاحب الينابيع حيث قال واذا افسد ايام ايامه فلكل كفارة خلافا له اي
لابي حنيفة لنا ان كل يوم عبادة فلا تداخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم
في تقرير هذه المسألة والتشنيع فيها على ابي حنيفة ايضا حيث قال ومن وطى مرارا
في اليوم فكفارة واحدة فقط ومن وطى في يومين عامدا فصاعدا فعليه لكل يوم كفارة
سواء كفر قبل ان يطأ الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه لكل ذلك كفارة
واحدة وله انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا كفارة واحدة فقط الا ان يكون
قد كفر ثم افطر نهارا اخر فعليه كفارة اخرى وقد روى عنه انه سواء كفر او لم يكفر ليس
عليه الا كفارة واحدة اذا كانت الايام من شهر واحد فان كان اليومان اللذان
افطر فيهما من شهري رمضان اثنين فلكل يوم منهما كفارة غير كفارة اليوم الاخر فلم
يختلف قوله فيمن تعمد الفطر ايام رمضان كلها او بعضها او يوما واحدا منها في انه
ليس عليه الا كفارة واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك ولم يختلف قوله فيمن
افطر ايام رمضان كلها او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه الا كفارة
واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك في يومين من رمضانين انه عليه كفارتين
كفر بينهما او لم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا من رمضان واحد
وكفر في خلال ذلك فمرة قال عليه كفارة اخرى ومرة قال ليس عليه الا الكفارة التي
كفر وبعد هذا تناقص منه ابو حنيفة وخالفه فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا
امر رسول الله صلعم الذي وطى امرأته في رمضان بالكفارة فصح ان لذلك اليوم
الكفارة المأمور بها وكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب عم بالكفارة
واقع عليه كما وقع في اليوم الاول ولا فرق انتهى ما اردنا نقله من كلامه وله ههنا
زيادة النقص وابرام طوينا ها على غيرها لضيق المقام **قال** **المص** رفع الله
درجته ز ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن وجب
عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء والكفارة وقال الشافعي لا يوجب الكفارة
وقد خالف في ذلك العقل والنقل واما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق
من ادائه مع الاكل والشرب والتنعم والتلذذ فكان ايجاب الكفارة بهما اولى

لان

لان الكل مفطر وهاتك للصوم ومناف له فلا فرق بينهما واما النقل فامره صلعم
لمن افطر في رمضان بالعتق او الصوم او الاطعام مع عدم السؤال عن التفصيل
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه تجب
الكفارة على ذكر بالغ افسد صوم يوم من رمضان بجماع اثم به للصوم فقوله افسد
بجماع افاد ان لا كفارة على المفسد بالاكل والشرب والاستمناء والمباشرة الى
الانزال والدليل ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال
جاء رجل الى النبي صلعم قال هلكت قال ما شانك قال وقعت على امرأتي في نهار رمضان
قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع
قال فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس فجلس فاتى النبي صلعم بعرق فيه
تمر والعرق المكيل الضخم قال خذها فتصدق به قال اعلى افقر منا فضحك النبي صلعم
حتى بدت نواجذه وقال اطعمه عيالك وفي رواية يجزيك ولا يجزي احدا بعدك
وهذا يدل بصريحه على ورود الكفارة في افساد الصوم وهذا بخلاف القياس
لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره على ما ثبت في الاصول ان الامر الوارد
على خلاف القياس يكتفى عليه مورد النص واما ما ذكر انه مخالف للعقل لان
اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل والشرب فالجواب ان وروده
في الجماع خلاف القياس لان القياس ان يكفي فيه القضاء او التوبة فهذا يرجع
الى التعبد لا الى سهولة الاداء وعدمه والعقل لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم
راسا لانه كلفة ومشقة واي نسبة للعقل في تعيين الشرايع واحكامها واما ما ذكر
من النقل فقد علمت وروده في الجماع ولم يصح في هذا الباب انتهى و **اقول**
قد بينا سابقا في قسم الاصول ان القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فتخصيص
النص به او التزام رعاية موافقة النص له باطل وايضا قد نقل ابن حجر المتاخر في
رسالته المسماة بخيرات الحسان ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف الحديث
عنده اولى من القياس مع اشتهاره بانه من اهل الراي والقياس فكيف يليق
من الشافعي ان يجعل القياس حاكما على الحديث مع اشتهاره بانه من اهل الحديث
واما ما ذكره في جواب ما الزمه المص من مخالفة العقل فمردود بان المص لم يستدل
بالحسن العقلي المتنازع فيه كما زعمه الناصب بل احتج الزاما للشافعي القايل بحجة
القياس بقياس لو كان القياس صحيحا لكان هذا اصح قياس في الدنيا لتضمنه
الاولوية بالنسبة الى المقيس عليه وانما سماه دليلا عقليا لان العلة فيه كساير اكثر
اقسام القياس مستنبط بالعقل فتامل هذا مع ان ما ذكره من ارتفاع الذنب
بالتوبة في محل المنع لان ارتفاع الذنب قد لا يحصل بمجرد التوبة بل يتوقف على
شرط كاداء ما وجب عليه في الاخلال بالواجب وكالخروج عن حقوق الناس

المفضية م

المفضية م

فی الاخلال بحقهم علی ماصح به المحقق فی التجرید وغیره فی غیره انتهی قال المص
رفع الله درجته ذهبت الامامیة الی انه اذا نذر صوم یوم بعینه وجب علیه ولم تجز
له تقدیمه وقال ابو حنیفة یجوز وقد خالف فی ذلک العقل والنقل اما العقل فلان ذمته
مشغولة بما نذر فلا یخرج عن العهدة الا به واما النقل فلان النصوص الدالة علی وجوب
الایفاء بالنذر ولا یصدق علی من قدم الصوم انه قد وفی بما نذر انتهی و قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعی انه لو نذر صوم یوم ولم یعین صام شاء مما یقبل
الصوم ولو نذر صوم یوم معین بما یقبل الصوم تعین وعند ابی حنیفة ان الایام التی
یجوز فیها الصوم متساویة ولا غرض شرعی تخصیص به الیوم المعین فیصوم متی شاء
من الایام ولا یلزمه مخالفة العقل والنقل لانهما مقتضیان الوفاء بالمنذور مما یعد قربة
والقربة لا یتصور فی الفرق بین الایام انتهی و اقول قد مر ان عندیات
ابی حنیفة وامثاله ساقط عن درجة الاعتبار وما استند به من مساواة الایام التی یجوز
فیها الصوم غیر مسلم کیف وللجمعة ولیلتها وایام البیض ونحوها رجحان من الشارع
بالنسبة الی باقی ایام الاسبوع والشهر کما لا یخفی قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامیة الی انه اذا شاهد هلال شوال وجب علیه الافطار وقال مالک
واحمد لا یجوز له الافطار وقد خالفا فی ذلک النصوص الدالة علی تحریم صوم یوم العید
او بالهلال وانما یکون العید عیدا بالهلال وقد ثبت عنده مشاهدة وقال ع صوموا
لرؤیته وافطروا لرؤیته ومن العجب ایجاب فطره عندهما لو ثبت عند حاکم فاسق
لشهادة مستورین یعرف هو فسقهما وانه یحرم صومه ویحرم افطاره ویجب
صومه لو شاهده عیانا وعلم الهلال بالضرورة انتهی و قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعی انه اذا رای الهلال بالنهار یوم الثلثین فهو
للیلة المستقبلة رای قبل الزوال او بعده فان کان لرمضان لم یلزم الامساک
وان کان لشوال لم یجز الافطار للاثار الواردة فی ذلک وعمل الصحابة و اما انه
للیلة المستقبلة فلان النهار بالنسبة الی الفطر والصوم لا یتجزی حتی یجوز فی بعضه
الفطر وفی بعضه الصوم فالذی رای الهلال فی النهار وقد اصبح مفطرا او صائما لم یتحقق
فی حقه ان هذا الهلال بدا فی الافق بعد طلوع النهار او قبله لانه لو بدا بعد طلوع النهار
کان السابق فی حکم الشهر السابق فلا اصل الاستصحاب والعمل بما هو
مقتضی الشهر السابق من الصوم او الافطار والهلال للیلة المستقبلة هذا هو الذی
وهو صحیح بمقدماته وما ذکر انه یوم العید والنصوص دالة علی تحریم الصوم یوم
العید فالجواب انه لم یلزم یکون یوم العید لامکان ظهور الهلال فی الافق بعد
طلوع النهار فلا یکون کل النهار عیدا بخلاف ما رای فی المغرب فانه یجزم الحکم
معه علی ان الغد منه عید والنص یدل علی الافطار عند رؤیته اعم من ان یکون

فی ذلک

فی ذلک الیوم او فی غده والمراد من الرؤیة رؤیة یوجب تحقق العید معه وههنا
لیس کذلک انتهی و اقول دلیله غیر صحیح بمقدماته لان المقدمة الماخوذة
فیه القایلة بانه اذا رای الهلال بالنهار یوم الثلثین فهو للیلة المستقبلة غیر
مسلمة لا بد لبیانه من دلیل و انی له من ذلک مع ما ذکره ابن قدامة من اختلاف
اهل نحلته فیه فذهب ابو یوسف والثوری واحمد فی روایة الی انه ان رای قبل
الزوال فهو للیلة الماضیة وان رای بعده فهو للیلة المستقبلة لان ما قبل الزوال
اقرب الی الماضیة وذهب احمد فی روایة اخری الی انه للیلة الماضیة مطلقا وانه
یلزم قضاء ذلک الیوم وامساک بقیته احتیاطا و اما ما استدل به علیه من
ان النهار بالنسبة الی الصوم والفطر لا یتجزی ففیه ان المص لم یفرض المسئلة فیما اذا رای
الهلال فی نهار الثلثین بعد الافطار حتی یلزم تجزیه ولو سلم ان المسئلة ما یعم
ذلک فنقول ان اراد انه لا یتجزی اختیارا فهو مسلم ولکن لا اختیار فیما نحن فیه
وان اراد انه لا یتجزی اختیارا فهو مسلم ولکن لا اختیار مطلقا فهو غیر مسلم بل لا یتجزی
اضطرارا فیلزم قضاء ذلک الیوم وامساک بقیته احتیاطا کما مر ویتوجه علی ما ذکره
من الجواب ان المص قد فرض المسئلة فیما اذا علم ان ما رای من الهلال هلال شوال
بان رای فی یوم الثلثین تماما قبل الزوال فان ما قبله اقرب الیه اللیلة الماضیة فما ذکره
الناصب من انه لا یلزم ان یکون یوم العید انه ساقط وما فرعه علیه بقوله فلا یکون
کل النهار عیدا اشد سقوطا واسقط من الکل قوله والنص یدل علی الافطار عند
رؤیته اعم من ان یکون فی ذلک الیوم او فی غده کیف ولو دل قوله ع صوموا لرؤیته
وافطروا لرؤیته علی ما ذکره الناصب من العموم لدل قوله تع اقم الصلوة لدلوک الشمس
علی نحوه من العموم وخلافه ظاهر عرفا وشرعا قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامیة الی انه اذا وطی فی النهار شاهد هلال رمضان لیلة وحده وجبت
علیه الکفارة وقال ابو حنیفة لا یجب وقد خالف فی ذلک النصوص الدالة علی
ایجاب الکفارة بافطار رمضان وهذا رمضان عنده بالضرورة ویلزمه ما لزم مالکا
واحمد فی الصورة الاولی من ترجیح حکم الفاسق لشهادة فاسقین علی الاحساس
و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی انه لو رای الفاسق
هلال رمضان لزمه الصوم شهد او لم یشهد لانه صادق علیه انه رای الهلال فیجب علیه
الصوم فان جامع فعلیه الکفارة لانه افطر فی رمضان حقیقة لیقینه وحکما لوجوب
الصوم علیه ومذهب ابی حنیفة ان من رای هلال رمضان وحده صام وان لم یقبل
الامام شهادته لقوله ع صوموا لرؤیته وقد رای ظاهرا وان افطر فعلیه القضاء دون
الکفارة ودلیله ان القاضی رد شهادته بدلیل ظاهر وان افطر فعلیه القضاء
دون الکفارة ودلیله ان القاضی رد شهادته بدلیل شرعی وهو تهمة الغلط

فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرى بالشبهات ولو افطر قبل ان يرد الامام شهادته
اختلف المشايخ فيه ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوم لا يفطر الا مع الامام لان الوجوب
عليه للاحتياط والاحتياط بعد ذلك فى تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا
للحقيقة التى عنده هذا مذهب ابى حنيفة ودليله انتهى و **اقول** الشرع والعقل
بريان مثل هذا الدليل العليل الذى تكلمه لابى حنيفة لان الرد والتهمة انما يصير حجة فى
حق غيره المتفرد بهلال رمضان لا فى حق نفسه وكيف يورث شبهة واشتباها
فى حق نفسه مع كونه جازما برؤية الهلال ونظير ذلك ما قال الناصب سابقا من ان
ما تفرد ابو بكر بروايته من حديث نحن معاشر الانبياء لا نورث انما يكون خبرا واحدا
ظنيا فى حق غيره واما فى حق نفسه فلا لانه سمعه مشافهة عن رسول الله صلعم فافهم و
ايضا الماثور بين الفقهاء ان الحدود تندرئ بالشبهات لا ان الكفارات تندرى
بالشبهات واغرب من ذلك ما وقع فى بعض حواشى الهداية للحنفية من تعليل
تهمة الغلط فى غيره بانه تفرد بدعوى الروية من بين ساير الناس مع استوايهم
فى حاسة البصر والنظر الى مطلع القمر انتهى وفيه انه ان اراد استوايهم فى اصل الة
الحس فمسلم ولكن لا يلزم منه الاستواء فى الكيفية ايضا لظهور اختلاف الناس
فى حدة النظر وضعفها وان اراد الاستواء فى الكيفية ايضا فيتوجه المنع عليه اظهر
من ان يخفى **قال المص** رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لو نذر
صوم يوم العيد لم ينعقد نذره ولا يجب قضاؤه وقال ابو حنيفة ينعقد فان صامه اجزاه
والا قضاه وقد خالف فى ذلك العقل والنقل اما العقل فان صومهما محرم باجماع
اهل الاسلام والمحرم لا يصح قربة الى الله تعالى ولا ينعقد النذر الا فى طاعة لان المطلوبية
التقرب اليه فكيف يعقل التقرب اليه بما يكرهه ويحرمه واما النقل فلان النبى صلعم
نهى عن صوم هذين اليومين انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعى انه لو نذر صوم سنة معينة كهذه السنة او سنة من الان والغد من
شهر كذا صامها متتابعا لحق الوقت ويقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين
والتشريق بلا قضاء لان العيدين وايام التشريق حرم فيها الصوم فلا يتعلق بالنذر
لان النذر يكون فى القربات فكيف يقع فى الحرام هذا مذهب الشافعى ودليله و
مذهب ابى حنيفة انه اذا قال لله على صوم يوم النحر افطر وقضى فهذا القدر صحيح عنده
والدليل عليه انه نذر لصوم مشروع والنهى لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله
فيصح نذره ولكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضى اسقاطا للواجب
وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه هذا مذهب ابى حنيفة ودليله وما ذكر
انه خالف العقل والنقل فهو غير وارد عليه لانه لم يعقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو
قايل بها لكنه يقول بالزامه ويواخذه ويلزمه القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورود الخبر

في نهي

فى نهى الصوم فيه لا ينافيه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه حتى لا يكون عاملا بالنهى
انتهى و **اقول** انما امر الله تعالى بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة لا اذا كان معصية
وان صح نهى النبى صلعم عن صوم يومى العيدين واى يوم نهى عنه فصوم ذلك اليوم معصية
ولم يامر الله قط بالوفاء بنذر معصية فكيف يقول عاقل ان هذا النذر صحيح وكيف
يق انه نذر لصوم مشروع ومن اين علم ابو حنيفة واولياؤه ان النهى عن نذر ذلك
لاجل ترك اجابة دعوة الله تعالى بالاكل والافطار اللازم للصوم لا لنفس حرمة
الصوم وهل هذا الا مثل ان يق ان المنع من نكاح الامهات والاخوات والبنات
مثلا انما هو لاستلزامه ما كرهه الله تعالى من خلط النسب فيما اذا اجتمع اخوان على ام
واحدا وعلى اخت واحد لا لاجل حرمة نفس النكاح والوطء وهل هذا الا هزوا وتلاعبا
بالدين والدخول فى زمرة الملحدين **قال المص** رفع الله درجته **يب** ذهبت
الامامية الى انه لا يجوز لفاقد الهدى صيام ايام التشريق بمنى وقال الشافعى
يجوز وبه قال مالك وقد خالفا فى ذلك النهى من النبى صلعم فانه نهى رسول الله صلعم
عن صيام ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذى يشك
فيه وروى انس ان النبى صلعم نهى عن صيام خمسة ايام فى السنة يوم الفطر ويوم النحر
وايام التشريق انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى
انه لا يصح صوم يومى العيد وايام التشريق لا للمتمتع والعادم للهدى ولا لغيره للنهى
الوارد عن صوم هذه الايام فما اكذب هذا الرجل فى نقل المذهب انتهى و **اقول**
نسبه المص الى الكذب انما نشا من جهله بمذهب امامه فان ما نقله المص عن الشافعى
ههنا هو قوله القديم كما صرح به النووى فى الروضة فى فصل شروط الصوم حيث قال
الشرط الرابع الوقت القابل للصوم وايام السنة كلها غير يومى العيدين وايام
التشريق ويوم الشك قابلة للصوم مطلقا واما يوما العيد فلا يقبلانه واما ايام
التشريق فلا يقبله فى الجديد وقال فى القديم يجوز للمتمتع العادم للهدى صومها عن
الثلثة الواجبة فى الحج انتهى **قال المص** رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية
الى ان المجنون اذا افاق بعد فوات شىء من ايام رمضان لم يجب عليه قضاؤه وقال
ابو حنيفة اذا بقى من الشهر جزء واحد وافاق فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر
وقد خالف فى ذلك العقل والنقل اما العقل فان التكليف منوط بالعقل
وهو غير ثابت والقضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فقوله عم رفع القلم عن
ثلث عن الصبى وعن المغمى عليه وعن المجنون حتى يفيق انتهى و **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعى وجوب قضاء كل يوم استمر جنونه فيه الاقضاء
كل الشهر لانه لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مرتب عليه فصار
كالمستوعب ومذهب ابى حنيفة انه من جن فى رمضان كله لم يقضه وان افاق المجنون

فی بعضه قضی مامضی والدلیل علیه ان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلیة
بالذمه لان الاهلیة معنی یصیر الشخص بها اهلا للوجوب له وعلیه وبه فارق البهایم
وهو قایم بعد الجنون الا یری انه یلزمه ضمان الاتلاف وصدقة الفطرة ونفقة
المحارم ویحل هذه الحقوق الذمه فان قیل فعلی هذا السبب والاهلیة واجدا فی
المستوعب مع انه لم یومر بقضایه فای فایدة فی تخصیصه قال صاحب الهدایة
الجواب ان فی الوجوب فایدة وهو صیرورة الصوم مطلوبا علی وجه لا یخرج فی ادایه
بخلاف المستوعب لانه یحرج فی الاداء فظهر من هذا ان اباحنیفه لم یحکم بجنون من لم
یستوعب الشهر بالنسبة الی صوم ذلک الشهر فلا مخالفة للحدیث انتهی و اقول
الجنون فنون منها تکلف اصلاح کلام ابی حنیفه المشتمل علی فنون من الجنون
ولنعم ماقال ابن حزم من ان اقول ابی حنیفه هذا فی غایة الفساد لانه دعوی بلا برهان
ولم یتبع نصا ولا قیاسا لانه رای علی من افاق فی شیء من رمضان من جنونه قضاء
الشهر کله وهو لا یراه علی من بلغ او اسلم حینیذ وقال بعض المالکین المجنون بمنزلة
الحایض وهذا الکلام یغنی ذکره عن تکلف ابطاله وماندری فیما یشبه المجنون الحایض
انتهی واما ماذکره الناصب من الدلیل فتوجه علیه السوال الذی ذکره ولا یندفع بالجواب
المذکور فی الهدایة بان الفرق بین قضاء کل الشهر وبعضه بلزوم الحرج فی الاول دون
الثانی انما یتم اذا کان ذلک البعض الذی وقع فیه الجنون والافاقة مثل یوم او یومین
واما اذا کان اکثر الشهر کتسعه وعشرین یوما منه مثلا فالفرق بین الکل وهذا
البعض فی ذلک تکلف بل تحکم کما لا یخفی قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامیة الی انه لا یصح الاعتکاف الا بصوم وقال الشافعی یصح بدونه
وقد خالف فی ذلک قوله ص لا اعتکاف الا بصوم انتهی و قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعی ان الصوم لیس شرطا للاعتکاف فان
اعتکف ولبث فی المسجد قدرا یسمی عکوفا صح وان لم یکن صایما والدلیل علی صحة
الاعتکاف بدون الصوم ماروی البخاری ومسلم والنسائی والترمذی فی صحاحهم
عن عمر بن الخطاب انه سال رسول الله ص قال کنت نذرت فی الجاهلیة ان
اعتکف لیلة فی المسجد الحرام قال فاوف بنذرک وهذا یدل علی صحة الاعتکاف
باللیل ولا یکون الصوم باللیل وما رواه من الحدیث فهو من کلام عایشة وهو موقوف
ولا یعارض المتصل انتهی و اقول یجوز ان یکون المراد من الاعتکاف
باللیل فی حدیث البخاری واقرانه اعتکافها تبعا للنهار لان اللیلة قد یطلق ارادة
النهار معها کما یقال اقمنا للیلتین او ثلثا ویراد اللیل والنهار ویکون وجه تخصیص
اللیل بالذکر کون العبادة فیها ابعد عن الریا واجمع للخاطر عن الوساوس الی غیر ذلک
واما ماذکره من ان رواه المص من حدیث عایشة موقوف فهو دلیل علی عدم وقوفه

کان ابن

کان ابن قدامه قد رواها متصلا الی عایشة وروی من طریق عبد الرزاق عن سفین
الثوری عن حبیب ابن ابی ثابت عن عطا عن عایشة قالت من اعتکف فعلیه
الصوم وکذا روی باسناده الی عطا عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا جمیعا
لا اعتکاف الا بصوم الحدیث ثم اقول یدل علی فساد روایة البخاری اشتمالها
علی صحة نذر الکافر وعلی اضطرابها اختلافها ومخالفتها لعدة احادیث مرویة فی
جامع الاصول معناها ان عمر نذر فی الجاهلیة اعتکاف یوم فی المسجد الحرام لما رواه
ابن حزم فی معناه عن ابن عمر حیث قال روینا من طریق ابی داود نا احمد بن ابراهیم
نا ابو داود الطیالسی نا عبد الله بن بدیل عن عمرو بن دینار عن ابن عمر قال ان عمر
جعل علیه ان یعتکف فی الجاهلیة لیلة او یوما عند الکعبة فسال النبی ص فقال النبی
اعتکف فصم انتهی فان فی هذه الروایة قد وقع التردید بین الیوم واللیلة کما لا یخفی
نعم قال ابن حزم بعد نقله ذلک ان هذا خبر لا یصح لان عبد الله بن بدیل مجهول
انتهی واقول حکمه بعدم صحة الخبر سقیم وتعلیله لذلک بجهالة عبد الله بن بدیل تجاهل
ظاهر وتجاهل ونصب باهر وانما دعاه الی ذلک کون عبد الله من خلص اصحاب
امیر المومنین ع والذین جاهدوا معه فی حرب معویة الباغی امام ابن حزم والاظاهر
ان المراد عبد الله بن بدیل بن ورقاء الخزاعی الذی ذکر فی کتاب الاستیعاب
وکتاب الاصابه وکتاب اسد الغابة فی معرفة الصحابة فی عداد اکابر الصحابة
ولم نسمع فی الصحابة والتابعین عبد الله بن بدیل سواه ولهذا لا ینصرف ذهن من
له اطلاع علی احوال السلف عند سماع ذلک الا الیه قال صاحب الاستیعاب
قد اسلم عبد الله مع ابیه بدیل قبل فتح مکه وکان سید خزاعه وهم عیبة رسول الله ص
وصاحب سره وقد شهد عبد الله مع النبی ص غزاة حنین وطایف وتبوک
وکان له قدر وسیادة تامة ثم استشهد فی حرب صفین مع اخیه عبد الرحمن وکان
فی ذلک الیوم امیرا علی رجالة عسکر امیر المومنین ع وکان من اکابر اصحابه وروی عن الشعبی
انه کان علی عبد الله فی حرب صفین درعان وسیفان یضرب اهل الشام بالسیف
ویقول شعرا لم شعر لم یبق الا النصر والتوکل ؛ ثم التمشی فی الرعیل الاول
مشی الجمال فی الحیاض المنهل ؛ والله یقضی مایشاء ویفعل ؛ وهکذا کان یثخن من
قبل الاعداء ویشق الصفوف حتی وصل الی معویة فدخل علیه وابعده عن موضعه
وفرق اصحابه الذین کانوا حوله فهجموا علی دفعه بالسیف والنصل والحجارة حتی
صار شهیدا ولما نظر معویة الی شمایله اللایحة منها اثار السیادة والنجابة قال
کان هذا فحل القوم اللهم اظفرنی علی اشتر واشعث بن قیس فانه لیس
فی عسکر علی مثل هذا الرجل غیرهما وروی عن زید بن وهب الجهنی ان عبد الله
بن بدیل قام یوما بصفین فی اصحابه فخطب فحمد الله واثنی علیه وصلی علی النبی ع

ثم قال الان معوية ادعى ماليس له ونازع الامر اهله ومن ليس مثله وجادل بالباطل
ليدحض به الحق وصال عليكم بالاعراب والاحزاب وزين لهم الضلالة وزرع في
قلوبهم حب الفتنة وليس عليهم الامر وانتم والله على الحق على نور من ربكم وبرهان
مبين فقاتلوا الطغاة الجفاة قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم
عليهم ويشف صدور قوم مومنين قاتلوا الفئة الباغية الذين نازعوا الامر اهله
وقد قاتلوا هم مع رسول الله ص فوالله ماهم في هذه بازكى ولا اتقى ولا ابر قوموا
الى عدو الله وعدوكم يرحمكم الله انتهى اقول ولم يزل هذا صنيع القوم في انهم اذا وجدوا
في سند حديث رواه شيوخهم احدا من شيعة علي ع جهلوه او نسبوه الى الكذب
ولو كان من اكابر اصحاب النبي ص واما من نسب الى النصب كعبد الله بن عمرو العاص
وابيه وغيرهما من العصاة البغاة فهو عندهم من اوثق الناس واصدقهم فالله
المستعان من شدة تحاملهم وانحرافهم ونصبهم قال المص رفع الله درجته
يه ذهبت الامامية الى انه اذا اذن لزوجته او امته في نذر الاعتكاف فنذرتا
انعقد ولم يجز له منعهما وقال ابو حنيفة له منع الامة دون الزوجة وقال الشافعي له
منعهما معا وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلانه دال على تحريم المنع
من الاتيان بالواجب واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر
الصحيح وقد انعقد نذرهما باذنه اجماعا انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز لامرأة ان تصوم تطوعا بحضر الزوج الا باذنه
ولا يجوز لها الاعتكاف الا باذنه والشرع في النافلة لا يوجب الاتمام فللزوج
ان يرجع عن الاذن اذا لم يكن منذورا واذا كان منذورا فليس له الرجوع
فلا مخالفة للعقل والنقل انتهى واقول ان المص فرض المسئلة في
الاعتكاف المنذور دون المندوب فلا طائل في نقل فتوى الشافعي في
المندوب وما ذكره من ان الشافعي لا يقول في المنذور بجواز الرجوع والمنع
ممنوع كما يرشد اليه النظر في كتاب تتمة الابانة للمتولي الشافعي النيشابوري
حيث قال قبل الفصل الرابع في الاعتكاف المنذور فرع ان احدهما اذا اذن
لعبده او الزوجة في الاعتكاف وشرع في الاعتكاف وكان الاعتكاف
متطوعا به او كان منذورا ولم يشرط فيه التتابع فله ان يرجع ويمنعهما من المضي
في الاعتكاف ويكره له ذلك فاما اذا كانا قد شرطا التتابع في النذر لم يكن له
اخراجهما لان الزمان قد تعين له بالشروع فيه وصار كما لو اذن في صوم النذر
ليس له ان يكلفه الفطر فان اخرجهما عن المعتكف فالحكم في بطلان تتابعهما
كالحكم في المعتكف اذا كره على الخروج عن المسجد وسيذكر وقال ابو حنيفة
له ان يمنع العبد عن اكمال الاعتكاف وليس له منع الزوجة وفرق بان المرأة

يملك

يملك بالتمليك فيصير كانه ملكها منافعها بالاذن والعبد لا يملك بالتمليك فيكون
السيد بالاذن كالمعير نفسه منه وقال مالك ليس له منعهما وشبه بالواذن لهما
في صلوة الجمعة وشرعا فيه لم يكن له اخراجهما منها ودليلنا ان السيد متبرع والتبرع
لا يلزم قبل تمامه ويفارق الجمعة يوذن ان فرضا وههنا لا وجوب انتهى ولا يخفى
ان الدليل عليل من وجوه منها مخالفة مدلوله لعموم قوله تع لا تبطلوا اعمالكم واما
قوله وههنا لا وجوب فهو ظاهر البطلان لان الكلام في الاعتكاف المنذور
والاتيان بالنذر الصحيح واجب كما مر ثم ان الناصب المدبر قطع الله دابره
قد ولى الدبر عن تدبير ما وقع عن ابي حنيفة فهو لم يقطع دابر الايراد كما لا يخفى قال المص
رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ففاته
قضاه فان اخره الى رمضان اخر فاعتكف فيه اجزءه وقال ابو حنيفة يجب
عليه قضاؤه ولا يجوز في الرمضان الثاني وهو خلاف المعقول لتساوي الشهرين
وباقي الشهور المشهور ايضا مع ان مذهبه القياس ووجوب العمل به واي تماثل
اشد من التماثل ههنا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه اذا انتذر اعتكاف مدة مقدرة كشهر مثلا وجب الوفاء به وان عين
المدة المقدرة كهذا الاسبوع او هذه العشرة او عشرة من الآن او شهر رمضان
او هذا الشهر لزم الوفاء متتابعا ولو فرق او اخر عصى وبنى ولا يجب الاستيناف
ولا التتابع في القضاء ومذهب ابي حنيفة من اوجب على نفسه اعتكاف ايام
لزمه اعتكافها بلياليها فان فاته قضاه واما ما ذكر ان الاعتكاف في رمضان
اخر يجزيه فهذا يصح اذا نذر ان يصوم في رمضان مطلقا ولا يخصصه بهذا الرمضان
فاذا خصصه بهذا الرمضان لم يجزء الرمضان الثاني عنه لانه لم يصدق على الرمضان
الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا نذر صوم يوم الاثنين من ذي الحجة
الحاضرة فظاهر انه لا يجزي عنه صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الآتية انتهى واقول
مراد المص قدس سره كما ينادي سياق كلامه انه اذا اتى المكلف بقضاء الاعتكاف
الذي فاته في رمضان في رمضان اخر بعد اجزاء ذلك القضاء لانه اجزاء على
وجه الاجزاء وبالجملة ضمير فان اخره الى رمضان اخر راجع الى القضاء كما هو الظ
لا الى اصل الاعتكاف المنذور الغاية كما توهمه الناصب لان الفرض انه
قد فات ولا معنى للقول بتاخير ما فات وكذا الضمير في لا يجوز في قول ابي حنيفة
ولا يجوز في الرمضان الثاني راجع الى القضاء على هذا التشنيع المص على ابي حنيفة متوجه
والناصب لم يحصل معنى كلام المص مع غاية وضوحه فاتى بما يشهد على اعوجاج
فهمه وقلة تحصيله والحمد لله على السلامة من مثله قال المص رفع الله درجته
يز ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف في احد المساجد الاربعة

وجب عليه الاتيان والوفاء وقال الشافعي ان كان في المسجد الحرام فكذلك والا جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المتواتر في وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في المسجد الحرام او الاقصى او مسجد المدينة تعين ويقوم الاول مقامهما والاخير مقام الثاني لا عكسهما ولو عين مسجدا غير الثلثة لم يتعين فظهر انه نقل مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى و اقول قد ذكر صاحب الينابيع المسئلة على وجه ذكرها الناصب لكن قيده بقوله على الاصح فيمكن ان يكون خلاف الاصح قولا للشافعي ويرشد اليه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث نسب الى الشافعي قولان في قال الشافعي في احد قوليه كذا وقال في الاخر لا يتعين المقصد الاقصى لان النبي صلعم قال صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لان المسجد الاقصى لو فضلت الصلوة فيه على غيره للزم احد امرين اما خروجه عن عموم الحديث واما كون فضيلته بالف مختصا بالمسجد الاقصى ثم اجاب بان لنا انه من المساجد التي تشد الرحال اليها لقوله صلعم لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا متفق عليه فتعين بالتعيين في النذر كمسجد النبي وما ذكروه لا يلزم فانه اذا فضل الفاضل بالف فقد فضل المفضول بها انتهى ولو سلم عدم امكان ذلك فلا مخالفة في المغني بين ذكره المص وبين ما ذكره الناصب كما لا يخفى على المتامل وبالجملة العبارة التي نقلها الناصب لا يسلم ايضا عن شناعة مخالفة ما تواتر من وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا يسمن ولا يغني من جوع ثم الظاهر ان الشافعي نظر في الفتوى المذكورة الى رعاية الافضل من الامكنة ثم الافضل كما هو صريح فتوى ابي يوسف في هذه المسئلة حيث قال وقد روي عن ابي يوسف انه ان نذر صلوة في موضع فصلي في افضل منه اجزاءه ولا يخفى انه يلزمهما ان من نذر صوم يوم فجاهد الكفار فانه يجزيه وهذا خطاء لانه ليس من الصوم لانه فعل خيرا مما نذر وان من نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق بثوب انه يجزيه وهذا خطاء لانه لم يف بنذره شرعا كما اشار اليه المص قدس سره قال المص رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل اعتكافه وقال الشافعي لا يبطل وقد خالف القران العزيز وهو قوله تعم لئن اشركت ليحبطن عملك انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طرء في الاعتكاف الحيض او الجنون او السكر والردة انقطع ولا يحب ذلك الزمان من الاعتكاف هذا هو المذهب فقد علم انه نقل خلاف

المذهب

المذهب انتهى و اقول ان اراد بقوله القطع انه لا يبطل فهو عين ما نقله المص من مذهب الشافعي في المعنى لا خلافه وان اراد به معنى اخر فلا بد من تصوره ليتكلم عليه ولو سلم وجود معنى آخر له فنقول قد اصطلحوا على ان يعبروا عما تفرد عند مقلدة مذهب من المذاهب الاربعة بقولهم هذا هو المذهب او المذهب كذا فان اراد الناصب بقوله هذا هو المذهب ما اصطلحوا عليه فلا بد فع هذا مخالفة الشافعي للقرآن وان اراد عين ما افتى به الشافعي نفسه فهو كذب صريح لانه قد ذكر في الينابيع ان الشافعي نص على ان الردة لا تبطل الاعتكاف تدبر قال المص رفع الله درجته الفصل الخامس في الحج وفيه مسائل آ ذهبت الامامية الى ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج و قال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف عموم قوله تعم ولله على الناس حج البيت واتموا الحج والعمرة لله انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وقوع الحج للشخص الاسلام فلا يصح من الكافر والا من المسلم الكافر لان الحج من العبادات ولا يصح العبادة من الكافر ولا نفع له واي فارق بين الحج والصلوة في كونهما عبادة لا ينفع من الكافر ولا يصح منه وكذا عند ابي حنيفة ولا خلاف ان الحج لا يصح من الكافر واما الوجوب ففرع عن الخلاف في ان الكافر مكلف بالفروع اولا وقد ذكرنا في قسم علم الاصول تحقيق هذه المسئلة وعلى تقدير القول بانه مكلف بالفروع كالصلوة والحج وعلى تقدير ان يومر بالفروع فاي فرق بين الصلوة والحج واما الاستدلال في وجوبه على الكفار بالاية بشمول الناس الكافر والمؤمن فمن غرايب الاستدلالات لان من المعلوم ان الناس ههنا مخصوص بالمسلمين ولا يلزم ان يراد بالناس العموم كما في قوله تعم الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني القريش ثم ان قوله تعم انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا يدل على عدم جواز حج المشرك البتة فكيف يجب عليه ما لا يكون واجبا وهذا من الغرايب في الاسلام وتجويز حج الكافر خرق للاجماع ومخالفة للنصوص ثم العجب هذا التشنيع على ابي حنيفة بمخالفة النص بين الرجل وبين المذهب انتهى و اقول كلام المص في التكليف بالحج وجوبه عليه لا في وقوعه والنزاع من الامامية والشافعية مع الحنفية في ذلك مشهور وكلام المص صريح فيما ذكرنا لا خفاء في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر ان التكليف بالحج ونحوه من الفروع لا يتوقف على اتصاف المكلف حين التكليف بالاسلام كما في تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء او الغسل وبهذا ظهر انا لا نفرق في الوجوب بين الصلوة والحج وساير العبادات وليس

مبحث الحج

فالمراد منه ان يعاقب على ترك الفروع كما يعاقب على ترك الاصول لا لانه يومر بالفروع ٥

٧ فيه اصلا كما لا يخفى ٥

الواجبات ١٢

فى كلام المص ما يوهم الفرق لان تخصيص الحكم ههنا بالحج لخصوصية المقام كما لا يخفى ولا وجه
لقوله فاى فرق بين الصلوة والحج ثم قوله ولا يلزم ان يراد بالناس العموم الخ
مدخول بان الاصل فى العام بقاؤه على عمومه الى ان يقوم دليل على ارادة خلافه
كما فى الاية التى استند بها الناصب فى منعه المردود فان تخصيص لفظ الناس
انما وقع بقرينة المقابلة والناس فى الاية التى استدل بها المص لا دليل على ارادة
الخصوص منه فوجب ابقاؤه على عمومه كما تقرر فى الاصول ثم المراد من النهى عن
قرب المشركين للمسجد الحرام نهيهم عن قربه حين الشرك والاتصاف بالنجاسة
فلا غرابة فى الاسلام وانما الغرابة فى دين الناصب الملحد واعوجاج فهمه فى
لذلك الدين والفهم التابع للوهم انتهى والتخمين **قال المص** رفع الله
درجته **ب** ذهبت الامامية الى ان القادر على المشى اذا لم يجد الزاد و
الراحلة لا يجب عليه الحج وقال مالك يجب ويكفى فى القدرة على الزاد مسئلة
الناس وقد خالف فى ذلك القران العزيز قال الله تعـ ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا وروى امير المؤمنين عم وابن عمر وابن عباس
وابن مسعود وعمر بن شعيب عن ابيه عن جده وجابر بن عبد الله وعائشة و
انس بن مالك عن النبى صلع انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى
و**قال** الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه المص عن مالك
فانه يجعل المسئلة فى حكم الزاد فكانه مستطيع بالزاد والراحلة لامكان السؤال
وتحصلهما به لانه يوجب الحج بلا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفة للحديث انتهى
و**اقول** قد صح ما رواه المص عن مالك رغما لانف الناصب المالكى
ورواه صاحب الينابيع عنه ايضا فنقل مذهبه اى مذهب مالك يجب
عليها اى على القادر على المشى والكاسب مطلقا والقادر على السؤال انتهى
ثم ان الكلام فى سخافة جعل التبدى والسؤال عن الناس فى حكم الزاد اذ لا يخفى
ما فى السؤال عن الناس من اهانة المؤمن وذلة المنهى عنه بقوله صلع ليس للمؤمن
ان يذل نفسه الى غير ذلك من الاخبار والاثار وايضا الجمع بين السفر والاستعانة
السؤال عن الناس مشقة عظيمة وضرر منفر فى دين الاسلام ولو كان صحيحا عادة
فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الاحوال دون خصوصها كما ان رخص السفر
نعم من يشق عليه ومن لا يشق عليه فتدبر **قال المص** رفع الله درجته
ج ذهبت الامامية الى ان الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة لنفسه ولمن
يقوده وجب عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الاعمى اذا وجد مع الزاد

والراحلة وقوة الاستمساك قائدا يركبه وينزله ويعينه فى المناسك لزمه بنفسه والقائد
فى حقه كالمحرم فى حقها ومذهب ابى حنيفة ان الاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره
ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج لانه عنده غير مستطيع بنفسه وشرط الوجوب
الاستطاعة بنفسه فلا مخالفة للنص لان الكلام فى حصول الاستطاعة فى
حق الاعمى وعدم حصوله وهذا لا يخالف ان المستطيع يجب عليه الحج انتهى
و**اقول** الاستطاعة قد يكون بالنفس وقد يكون بالاعوان والاتباع
الا ترى انه يصدق ممن لا يحسن البناء بنفسه ان يقول انى استطيع لبناء دار اذا
تمكن منه بالاستنابة والاعوان وبالجملة لا دليل على وجوب الاستطاعة
بنفسه فهو مطالب فى هذا بالبيان مع انه مناقض لما ذكر فى الهداية من الوجوب
على المقعد عند ابى حنيفة نعم قد استدل على ذلك بقياسه على الجهاد وفرق
بانه ليس اهلا للقتال تامل **قال المص** رفع الله درجته **د** ذهبت
الامامية الى وجوب قضاء الحج عن الميت اذا استقر عليه وترك مالا وكذا الزكوة
والكفارة وجزاء الصيد وقال ابو حنيفة يسقط الجميع وقد خالف فى ذلك المعقول
والمنقول اما المعقول فانه ذمته مشغولة بالحج والدين الذى هو الزكوة والكفارة
والجزاء فيجب ان يقضى عنه كالدين واما المنقول فخبر الخثعمية وهو متواتر انتهى
و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه اذا تخلف
المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب ولزم القضاء من التركة وان لم
يوص بها لانها دين تعلق بها ومذهب ابى حنيفة ان النيابة تجزى فى الحج ولكن
بالوصية والتبرع فى الحج ولكن بالوصية التبرعية جائز كما فى حديث الخثعمية
فانه عم قال حجى عن ابيك واعتمرى فهذا وارد فى التبرع ولا يدل على وجوب
اخراج نفقة الحج من ماله فلا مخالفة للنص انتهى و **اقول** قوله صلع فى حديث
الخثعمية حجى بصيغة الامر وما ذكره فيه من سؤال المرأة عن حكم ابيها مات ولم يحج
صريح فى الوجوب فدعوى وروده فى التبرع تبرع لابى حنيفة بالكذب مع ان
ههنا احاديث اخرى صحيحة صريحة فى الوجوب صححها ابن حزم فى كتابه فليطالع ثمه
قال المص رفع الله درجته **ه** ذهبت الامامية الى وجوب العمرة
وقال مالك وابو حنيفة انها مستحبة وقد خالفا فى ذلك القران والسنة قال
الله تعـ واتموا الحج والعمرة لله وقال النبى صلع الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما
بدأت وقالت عائشة يا رسول الله على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال
فيه الحج والعمرة فاخبر ان عليهن جهادا وفسره بالحج والعمرة فثبت انها واجبة
انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لا تجب
الحج فى العمرة الا مرة واذا وجب الحج وجب العمرة سنة ودليله قوله عم الحج

لو نيته والعمرة تطوع ولانها غير موقتة بوقت ويتادى بينه غيرها كما في فايت الحج و
هذا امارة النقلية ولا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى و اقول
ماذكره الناصب من الحديث وجميع ما في معناه قد طعن فيها ابن حزم فانه بعد ذكر
جميع الاحاديث المروية في عدم وجوب للعمرة قال الاحاديث مكذوبة كلها
اما احاديث جابر فالحجاج بن ارطاة ساقط لايحتج به والطريق الاخرى اسقط واوهى
لانها من طريق يحيى بن يعقوب وهو ضعيف عن العمري الصغير وهو ضعيف واما
حديث ابي صالح الخ واما ما استدل به من انها غير موقتة بوقت فكلام سخيف
لم يات به قران ولا سنة صحيحة ولا اجماع مع انه قابل بان الصلوة على رسول الله
فرض ولو مرة في الدهر وليست موقتة بوقت وان قضاء رمضان فرض وليس
مرتبطا بوقت والاحرام للحج فرض عندهم مرتبطا بوقت فظهر ان ماذهب
اليه ابو حنيفة باطل واما ما استدل به عليه ترويج للباطل بما هو اشد منه
بطلانا تدبر قال المص رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى ان التمتع
افضل من القران والافراد وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفة القران
افضل وقد خالفا قول النبي صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من امري
ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة فتاسفه على فوات العمرة
يدل على الافضلية انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الافراد افضل من تمتع والقران ثم التمتع افضل من القران لان
افراد معتمرا اذا كل واحد من النسكين على حدة وهذا افضل والتمتع ان يحرم بالعمرة
من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة وهذا اقرب بالافراد من القران
ولهذا افضل والقران الجمع بين النسكين وما اتى به من الحديث لايدل على افضلية
التمتع لانه تاسف على فوات العمرة لا على العمرة في اشهر الحج ولان مقصوده من هذا
الكلام مقرر بعد بينهم لجعلتها عمرة دفعا لهذا الظن وابطاله انتهى و اقول
ماذكره الناصب في وجه افضلية الافراد معارض بما ذكره المص في كتاب التذكرة
من المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالها وكمال افعالهما على وجه اليسير
والسهولة والترجيح معنا لان المتمتع منصوص عليه في كتاب الله تع بقوله فمن
تمتع بالعمرة الى الحج دون ساير الانساك ولما ذكره المص من الحديث فانه
بعد ما امر اصحابه بالانتقال الى المتعة عن الافراد والقران اكد ذلك بتاسفه على فوات
ذلك في حقه وانه لايقدر على انتقاله وحلة بسياقة الهدي ومن البين انه ص
لايامرهم الا بالانتقال الى الافضل واما ما ذكره الناصب في تاويل الحديث
ومن التعسف الظاهر فمدفوع بما فصله المص في تحقيق هذا الحديث من كتاب
التذكرة ولنذكر ما ذكره المص في هذا المقام على وجه التمام ليحيط الناظر باطراف
المرام

نفي قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فق صلعم لو علمت ان هذا الكلام مقرر ا

المرام فيقول قال قدس سره قال علماؤنا التمتع افضل الانواع وبه قال الحسن و
ابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعطاء وطاوس ومجاهد وجابر بن زيد والقسم
وسالم وعكرمة وهو احد قولي الشافعية واحدى الروايتين عن احمد وهو قول اصحاب
الحديث لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو يدل على انه فرضهم
فلا يجزيهم غيره ولما رواه العامة عن ابن عباس وجابر وابي موسى وعايشة ان
النبي صلعم امر اصحابه لما طافوا بالبيت ان يحلوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الافراد
والقران الى المتعة ولا ينقلهم الا الى الافضل ولم يختلف عندهم الرواية عن النبي صلعم
انه لما قدم مكة امر اصحابه ان يحلوا الا من ساق هديا وثبت على احرامه وقال
لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقال جابر حججنا
مع النبي صلعم يوم ساق البدن معه وقد اهلوا بالحج مفردا فق لهم حلوا من احرامكم بطواف
بالبيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا احلالا حتى اذا كان يوم التروية فاهلوا بالحج
واجعلوا الذي قدمتم بها متعة فقالوا كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج فق افعلوا
ما امرتكم به فلولا ان سقت الهدي لفعلت مثل الذي امرتكم به وفي لفظ فقام رسول الله
صلى الله عليه وسلم فق علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي لحللت
كما تحلون ولو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت فحللنا وسمعنا واطعنا
ومن طريق الخاصة ما رواه معوية بن عمار عن الصادق ع عن ابيه ع قال لما فرغ رسول
الله ص من سعيه بين الصفا والمروة اتاه جبرئيل ع عند فراغه من السعي وهو على المروة
فق ان الله يامرك ان تامر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فاقبل رسول
الله ص على الناس بوجهه فق يا ايها الناس هذا جبرئيل واشار بيده الى خلفه
يامرني عن الله ان امر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فامرهم بما امر الله فقام
اليه رجل فق يا رسول الله نخرج الى منى ورؤسنا يقطر من النساء وقال اخرون
يامرنا بشيء ويصنع هو غيره فق ايها الناس لو استقبلت من امري ما استدبرت
صنعت كما صنع الناس ولكن سقت الهدي فلا يحل من ساق الهدي حتى يبلغ
الهدي محله فقصر الناس واحلوا وجعلوا عمرة فقام اليه سراقة بن مالك
بن جشعم المدلجي فق يا رسول الله هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام للابد فق لا للابد
الى يوم القيمة وشبك اصابعه وانزل الله في ذلك الآية فمن تمتع بالعمرة الى الحج
فما استيسر من الهدي وفي الصحيح عن ابي ايوب ابراهيم بن عيسى عن الصادق ع
قال سالته اي الانواع افضل فق المتعة وكيف يكون شيء افضل منها ورسول
الله صلعم يقول لو استقبلت من امري ما استدبرت فعلت كما فعل الناس
ولان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تع لقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون
ساير الانساك ولان للمتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالها وكمال افعالهما

على وجه اليسر والسهولة وذهب الثوري واصحاب الراي الى ان القران افضل لما رواه
انس قال سمعت رسول الله صلعم اهل بهما جميعا يصرخ بهما صراخا يقول لبيك عمرة
وحجا لبيك عمرة وحجا وقال احمد ان ساق الهدي فالقران افضل وان لم يسقه
فالتمتع افضل لان النبي صلعم قرن حين ساق الهدي من الحل حتى ينحر هديه وذهب
مالك وابو ثور الى اختيار الافراد وهو ظاهر مذهب الشافعي وروي ذلك
عن عمر وعثمان وابن عمر وجابر وعايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم
افرد بالحج ويمنع كون النبي صلعم افرد فانه قد روي ابن عمر وجابر وعايشة
من طرق صحاح عندهم ان النبي صلعم تمتع بالعمرة الى الحج ولان رواتهم اختلفت فروي
مرة انه افرد ومرة انه تمتع ومرة انه قرن ومع وحدة القضية لا يمكن الجمع بينها
فيجب اطراحها كلها مع ان عمر قال لا انهاكم عن المتعة وانها لفي كتاب الله
ولقد صنعها رسول الله صلعم ولان النبي صلى الله عليه وسلم امر اصحابه بالانتقال
الى المتعة عن الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل ويستحيل
ان ينقلهم من الافضل الى الادنى وهو الداعي الى الخير الدال عليه ثم اكد ذلك
بتاسفه على فوات ذلك في حقه وانه لا يقدر على انتقاله وحله لسياق الهدي
لا يقال قد نهى عنها عمر وعثمان ومعوية لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة
نهيهم عنها وخالفوهم في فعلها قالت الحنابلة والحق مع المنكرين
عليهم دونهم لما رواه العامة ان عليا عم اختلف وهو وعثمان في المتعة ولسا
فق علي عم ما تريد الى امر فعله رسول الله صلعم انتهى عنه وقال علي عليه السلام
بعثمان الم تسمع ان رسول الله صلعم تمتع قال بلى وعن ابن عمر قال تمتع رسول
الله صلعم في حجة الوداع بالعمرة الى الحج وقال سعد صنعها رسول الله صلعم وصنعنا
معه فلا تقبل نهي عمر عنها خصوصا مع قول عمر والله اني لا انهاكم عنها وانها
لفي كتاب الله وقد صنعها رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فهل يحل تقليد
من يخالف رسول الله صلعم في ضد ما فعله رسول الله صلعم قال صاحب المغني
من الحنابلة قيل لابن عباس ان فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا في كتاب الله
فان وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاي
الفريقين احق بالاتباع واولى بالصواب الذين معهم كتاب الله وسنة
رسوله ام الذين خالفوهما قد ثبت عن النبي صلعم الذي قوله حجة على الخلق اجمعين
فكيف يعارض بقول غيره قال قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع
النبي صلعم فقال عروة نهى ابو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس اراهم
سيهلكون اقول قال النبي صلعم ويقولون نهى عنها ابو بكر وعمر قال وسئل
ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل له انك تخالف اباك فقال عمر لم يقل الذي

يقولون فلما اكثروا عليه قال افكتاب الله احق ان تتبعوا ام عمر انتهى وهو كاف
في ايضاح المرام ان شاء الله تعالى **قال المص** رفع الله درجته و ذهبت الامامية
الى ان المفرد اذا دخل مكة جاز له ان يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع بها وخالف
فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم من لم يسق
هديا فليحل وليجعلها عمرة ولا ينسخ قول النبي صلعم بقول عمر انتهى و **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ينعقد الاحرام معينا بان ينوي
الحج او العمرة او كليهما ومطلقا بان لا يزيد على نفس الاحرام والاول افضل واذا
اطلق فان كان في اشهر الحج اصرفه بالنية البتة الى ما يشاء من النسكين او كليهما
وان كان في غيرها انعقد عمرة وليس له الصرف الى الحج في رواية وقول النبي صلعم
يحمل على الاحرام المطلق فامرهم باتمام اعمال العمرة والتحلل منها لا ان المراد منه
التحلل من احرام الحج في شهره فان هذا لا يجوز بلا عذر كالشارع في الصلوة المفروضة
فانه لا يجوز له الخروج عمدا انتهى و **اقول** عمدة ما تمسك به القوم في هذه المسئلة
ليس الا ما اشار اليه المص قدس سره من منع عمر عن ذلك وما ذكره الناصب
في توجيه كلامهم تمحل لا طايل تحته سوى ارادة الفرار عما يتوجه اليهم من شناعة
مخالفة امر النبي صلعم بمتابعة نهي عمر ولهذا ترى الناصب طوى الكشح عن التعرض
لذلك واكتفى بذكر تفصيل لاراء في مذهب الشافعي من غير ان يذكر دليلا عليه وقد
نقلنا في المسئلة السابقة من كلام المص في التذكرة ما يرشدك الى فساد قولهم في هذه
ايضا ولنذكر ههنا خلاصة ما ذكره ابن حزم في هذا المقام تحقيقا للمرام وتاكيدا للالزام
قال بعد ذكر الحديث الذي ذكره المص ونظيره من الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا
الباب من طريق عايشة وانس وغيرهم من الصحابة فقد روى امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم لمن لا هدي معه بان يفسخ حجه بعمرة ويحل ما وكذا امر جابر وجابر بن
عبد الله وعايشة ام المومنين وحفصة ام المومنين واسماء بنت ابي بكر صديق وابو موسى
الاشعري وابو سعيد الخدري وانس ابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء
بن عازب وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة ورواه عن هولاء
نيف وعشرون من التابعين ورواه عن هولاء من لا يحصيه الا الله تعالى فلم يسع
احد الخروج عن هذا واحتج من خالف كل هذا باخبار لا حجة لهم في شيء منها فمنها انهم
ذكروا اخبارا روينا من طريق مالك عن ابي الاسود محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن عروة
عن عايشة خرجنا مع رسول الله صلعم عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا
من اهل بالحج وعمرة ومنا من اهل بالحج واهل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
بالحج فاما من اهل بعمرة فحل واما من اهل بحج او جمع بين الحج والعمرة فلم يحلوا
حتى كان يوم النحر الحديث ومنها الى اخره ثم قدح على سند هذه الاخبار ثم قال

واحتجوا ايضا بنهى عمر وعثمان عن ذلك وهذا حجة عليهم لا لهم لانه ان كان نهيهما
حجة فقد صح عنهما النهى عن متعة الحج وهم يخالفونهما فى ذلك بنا احمد بن محمد الطلمنكى
بنا ابن احمد مفرج بنا ابراهيم احمد بن فراس بنا محمد بن على بن زيد الصايغ بنا
سعيد بن منصور بنا هشيم وحماد بن زيد قال هشيم نا خلد هو الحذاء وقال حماد
عن ايوب السجستانى ثم اتفق ايوب وخالد كلاهما عن ابى قلابة قال قال عمر
بن الخطاب متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
وانا انهى عنهما واضرب عليهما هذا لفظ ايوب وفى رواية خالد انا انهى عنهما و
اعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وبه الى سعيد بن منصور بنا عبد الله
بن وهب اخبرنا عمرو بن الحرث عن عبد العزيز بن ثلبة عن ابيه ان عثمان
بن عفان سمع رجلا يهل بعمرة وحج فق على بالمهل فضربه وحلقه والحال انهم
يخالفونهما ويخيرون المتعة حتى انها عند ابى حنيفة والشافعى افضل من الافراد
فسبحان من جعل نهى عمر وعثمان عن فسخ الحج بعمرة حجة ولم يجعل نهيهما
عن متعة الحج حجة وضربهما عليه حجة هذا العجب وافاه قالوا قد اباحها سعد بن
ابى وقاص وغيره قلنا او قد اوجب فسخ الحج ابن عباس وغيره ولا فرق و
احتجوا بما رويناه من طريق البزار بنا عمر بن الخطاب السجستانى بنا الفاريابى
بنا ابان بن ابى حازم حدثنى ابو بكر بن ابى حفص عن ابن عمر قال يا ايها الناس
ان رسول الله احل لنا المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق ابى ذر كانت المتعة
فى الحج رخصة لنا اصحاب محمد صلعم وهذا مما خالفه الحنفيون والمالكيون والشافعيون
لانهم متفقون على اباحة متعة الحج واما حديث عمر فانما هو فى متعة النساء
بلا شك لانه قد صح عنه الرجوع الى القول بها فى الحج واما ما ذكره الناصب من
ان قول النبى صلعم يحمل على الاحرام ويخصص ففيه ما ذكره ابن حزم من انه لا يجوز
ان يق فى سنة ثابتة انه محمول على كذا ومخصصة بكذا او خاصة بقوم دون قوم
الا بنص قران او سنة صحيحة لان اوامر النبى صلعم على عموم الانس والجن الطاعة
لها والعمل بها فان قيل هذا الايقان بالراى قلنا فيجب على هذا متى وجد احدا
من الصحابة يقول فى اية انها مخصوصة او منسوخة ان يق بقوله واقرب من ذلك
قولهم فى المتعة انها خاصة فقد خالفوا ذلك واحتجوا من طريق ربيعة الراى
عن الحرث بن بلال عن ابيه قلت يا رسول الله افسخ الحج لنا اولمن بعدنا قال
لكم خاصة لحديث والحرث بن بلال مجهول ولم يخرج احد هذا الجزء فى صحيح الحديث
وقد صح خلافه بتعين كما اوردنا من طريق جابر بن عبد الله ان سراقة بن مالك
قال لرسول الله صلعم اذا امرهم بفسخ الحج فى عمرة يا رسول الله العامنا هذا ام لابد
فق رسول الله صلعم بل لابد لابد ومن طريق البخارى حدثنا ابو النعمان محمد

بن الفضل عارم حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريج عن عطا عن جابر بن عبد الله
وعن طاوس عن ابن عباس قالا جميعا قدم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
صبح رابعة من ذى الحجة يهلون بالحج خالصا لا يخالطه شيئ فلما قدمنا مكة امرنا فجعلناها
عمرة وان نحل الى نسائنا ففشت فى ذلك القالة فبلغ ذلك النبى صلعم
فق بلغنى ان قوما يقولون كذا وكذا والله انا لابر وانقى لله منهم ولو انى استقبلت
من امرى ما استدبرت ما اهديت ولولا ان معى الهدى لاحللت فقام سراقة
بن مالك بن جعشم فق يا رسول الله هى لنا او للابد قال بل للابد وهكذا رواه
مجاهد عن ابن عباس ومحمد بن على بن الحسين عن جابر فبطل التخصيص والتخريج
وصح امر ذلك ابد والله ان من سمع هذا الخبر ثم عارض امر رسول الله بكلام
احد كاينا من كان لهالك فكيف باكذوبات كنسج العنكبوت واما ما ذكره
الناصب بقوله لان المراد منه التحلل من احرام الحج فى اشهره الخ ففيه ما ذكره ابن
حزم ايضا من انه ليس لاحد ان يقتصر بقوله عم دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيمة
على انه اراد جوازها فى اشهر الحج دون ما بينه جابر وابن عباس من انكاره عم
ان يكون الفسخ خاصة لهم او لعامهم دون هبية ذلك ومن فعل ذلك فقد
كذب على رسول الله صلعم جهارا انتهى ولابن قدامة الحنبلى ايضا قدم صدق
فى هذا المقام فارجع الى كتابه المسمى بالمغنى فانه يسمن ويغنى من جوع قال المص
رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى ان المتمتع اذا احرم بالحج وجب عليه
الدم واستقر وقال مالك لا يجب حتى يرمى جمرة العقبة وقد خالف فى ذلك
قول الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى وقول رسول الله صلعم
من كان معه هدى فاذا احل بالحج فليذبح ومن لم يكن معه هدى فليصم ثلثة
ايام فى الحج وسبعة اذا رجع الى اهله انتهى و قال الناصب خفضه الله
اقول ان صح ما روى عن مالك فانه مبنى على ان استقرار الدم انما يكون بعد
الفراغ من الحج وهو بعد رمى جمرة العقبة ولا مخالفة للحديث لانه لبيان الهدى
وكذا الكتاب وهذا ليس دم الهدى انتهى و اقول ما ذكره من مبنى
مذهب مالك بناء على غير اساس والمراد من الهدى فى الاية والحديث اراقة
دمه لا مجرد سوقه الى مكة وترتيبه وعلته فالامر بالهدى مستلزم للامر باراقة دمه
والحديث صريح فى ما ذكرناه لظهور ان المراد من قوله صلعم فليهد ذلك وبعد
قوله من كان معه هدى فليذبح الهدى فافهم والحديث بما رواه العامة عن
ابن عمر كما ذكره المص قدس سره فى التذكرة ولهذا اسلمه الناصب كما ترى
قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان نية التمتع شرط
فيه وقال الشافعى ليست شرطا وقد خالف بذلك قول الله تعالى و ما امروا

الا ليعبدوا الله مخلصين وقول النبي صلى الله عليه واله وسلم انما الاعمال بالنيات
وانما لكل امرى مانوى انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان التمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة ولا بد
في كلا اجزائين من النية ولا يلزم ان ينوي في الاحرام الاول والاحرام الثاني
انتهى و اقول كلام الناصب ههنا سقيم غير مستقيم جدا وغاية ما احتج
به الشافعي لذلك ان الاحرام ينعقد بالتلبية من غير نية ويلزمه ما اتى به والاية
حجة عليه كما لا يخفى وبالجملة تعيين الاعمال وتميز ما مطلوب للشارع فالواجب
في نية الاحرام انه يقصد بقلبه الى امور اربعة ما يحرم به من حج او عمرة متقربا به الى
الله تعا ويذكر ما يحرم له من تمتع او قران او افراد وبذكر الوجوب والندب وما يحرم
له من حجة الاسلام او غيرها والتلبية لا يدل على شيء من ذلك قال المص
رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان صوم السبعة انما يجوز اذا رجع
الى اهله او يصير بقدر مصير الناس الى اهله او يمضي عليه شهر وقال ابو حنيفة لا يجب
بل متى فرغ من افعال الحج جاز له الصوم وقد خالف في ذلك قوله تعا وسبعة
اذا رجعتم انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان توطن بمكة بعد فراغه
صام بها وان لم يتوطنها يجز صومه لها ولا في الطريق ومذهب ابي حنيفة
ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز و
معناه بعد مضي ايام التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وقال في الهداية وقال
الشافعي لا يجوز لانه متعلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فح يجزيه لتعذر الرجوع
ولنا معناه رجعتم عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء
بعد السبب فيجوز فظهر ان ابا حنيفة ههنا من التاويل العليل باول معنى الرجوع
فلا مخالفة للنص انتهى و اقول تاويل النص بمثل ما ارتكبه ابو حنيفة ههنا
من التاويل العليل لا يدفع مخالفة للنص فان ذكر المسبب وارادة السبب
انما يصح اذا كان السبب مختصا به وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الرجوع كما يجوز
ان يكون مسببا عن الفراغ واكمال افعال الحج يجوز ان يكون مسببا عن الحصر والصد
والمرض ونحو ذلك على ان المجاز انما يجوز مع وجود القرينة الواضحة وليس
ههنا قرينة كذلك فتامل قال المص رفع الله درجته يا ذهبت
الامامية الى انه لا يجوز الاحرام قبل الميقات وقال ابو حنيفة والشافعي
الافضل ان يحرم قبله وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلعم فانه احرم من الميقات
ولو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال خذوا عني مناسككم انتهى
و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الاحرام

قال المؤ

قبل الميقات وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فائدة التوقيت
المنع عن تاخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق فان قدم قدم الاحرام
على هذه المواقيت جاز لقوله تعا واتموا الحج والعمرة لله واتمامهما ان تحرم بهما
من دويرة اهلك كذا قال علي وابن مسعود رضي الله عنهما والافضل التقديم
عليها لان اتمام الحج والعمرة لله واتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك وكذا قال
علي وابن مسعود رض والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه
اكثر والتعظيم اوفر وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه الا ان يقع
في محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه
رسول الله صلعم فالجواب انه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وتبيين المواقيت
للناس انتهى و اقول فيه اولا ان ما ذكره اولا من الاتفاق ممنوع لمخالفة
الامامية بل لمخالفة ابي سليمان واصحاب الحديث ايض كما نقله ابن حزم في كتاب
المحلى حيث قال اما ابي حنيفة وسفيان والحسن بن حي فاستحبوا التعجيل للاحرام
من الميقات واما مالك فكرهه والزمه اذا وقع واما الشافعي فكرهه واما ابو سليمان
فلم يجزه وهو قول اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس اذ اجاز الاحرام
قبل الميقات ولم يجز من صلى ذبيحة وبين الامام نهر ولا فرق بين الاحرام بالحج
في غير موضع الاحرام وبين الصلوة في غير موضع الصلوة واما المالكيون فان
حملوا الاثار التي رويناها على ما حملها عليه الحنفيون فقد اعطوا القول على اصولهم
ان كرهوا ما استحبه الصحابة وان حملوه على ما حملناها عليه فكيف يجوز خلاف
احد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا ما لا مخلص منه وبالله تعا التوفيق انتهى
وقال المص في التذكرة اطبق الجمهور على جواز الاحرام قبل الميقات واختلفوا في
الافضل فعن مالك الافضل الاحرام من الميقات ويكره قبله وبه قال عمر و
عثمان والحسن وعطا ومالك واحمد واسحق وقال ابو جعفر الافضل الاحرام
من بلده وعن الشافعي كالمذهبين وكان علقمة والاسود وعبد الرحمن وابو اسحق
يحرمون من بيوتهم ان ما رواه الجمهور ان النبي صلعم احرم من الميقات ولا يفعل
الا الراجح وقال ع خذوا عني مناسككم فواجب اتباعه ومن طريق الخاصة
قول الصادق ع من احرم بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له ومن احرم دون الميقات
وكان احراما كالاحرام قبل اشهر الحج ولما فيه من التغرير بالاحرام والتعرض لفعل
محظوراته وفيه مشقة على النفس فيمنع كالوصال في الصوم واحتجوا بما رواه العامة
عن ام سلمة زوج النبي صلعم يقول من احرم بحجة او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد
الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وفي القران ضعف عن العامة انتهى وثانيا
ان ما ذكره من قول علي ع وعمر في تفسير الاية فمدفوع بما ذكره ابن قدامة الحنبلي

٢ الاحرام له ولانه احرم قبل الميقات ٥

٢ انما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ٥

في كتاب المغني حيث انكر قولهما ذلك وقال انما قالا اتمام العمرة ان تنشئهما
من بلدك ومعناه ان تنشئ لهما سفرا من بلدك تقصده ليس ان تحرم بهما من
اهلك قال احمد كان سفيان يفسره بهذا وكذلك فسره به احمد ولا يصح
ان تفسيره بنفس الاحرام لان النبي صلى الله عليه واله وسلم واصحابه واحرموا
بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي صلعم
واصحابه تاركين لامر الله تعالى ثم ان عمر وعليا رض ما كانا يحرمان الا من الميقات
افتريهما زمان ان ذلك ليس باتمام لها ويفعلانه هذا لا ينبغي ان يتوهمه احد
ولهذا انكر عمر ان احرامه من مصره واشتد عليه ذكره ان يتسامع الناس
مخافة ان يوخذ الناس بالافضل هذا لا يجوز فتعين حمل قولهما في ذلك
على ما حمله عليه الائمة انتهى وثالثا ان ما ذكره في الجواب عن استدلال المص
مردود بان احتمال ارادة التشريع وبيان الجواز انما يعقل اذا فعل النبي صلعم
اولا ولو مرة الاحرام قبل الميقات ثم فعله من الميقات والمفروض انه صلعم
لم يفعل ذلك قط الا من الميقات فلا معنى لبيان الجواز ههنا كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى ان الطواف
من شرطه الطهارة فلو طاف المحدث او الجنب لم يعتد به وقال ابو حنيفة
ان اقام بمكة اعاد وان رجع الى اهله جبره بشاة ان كان متحدثا او ببدنة
ان كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله صلعم فانه توضا لما اراد الطواف
وقال خذوا عني مناسككم وقال ع الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى
احل فيه النطق انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان شرط الطواف الطهارة عن الحدث والجنب فلو طاف محدثا او جنبا
او على ثوبه او بدنه نجاسة غير معفو عنها او وطاء في طوافه نجاسة لبطل
طوافه ولو احدث في الطواف عمدا توضا وبنى ولا يجب الاستيناف
وان طال الفصل ويستحب والدليل عليه ما روي عن قوله صلعم الصلوة
طواف الا ان الله تعالى اباح فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلوة
ومذهب ابي حنيفة انه من طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة لقوله
وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عنده
انها واجبة لانه يجب بتركها الجابرون ولان الجبر لوجب العمل فيثبت
به الوجوب فيجبر بالصدقة ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه
شاة لانه ادخل النقص في الركن وان كان جنبا فعليه بدنة فظهر انه اوجبها
لورود الحديث فيها فلا مخالفة للنص انتهى و اقول ما ذكره من ان
الاصح عند ابي حنيفة ان الطهارة واجبة للطواف غير صحيح ولعله

سا افتراه كرد اتمام العمرة واشتد عليه
ان يوخذه

توهم هذا من عبارة الهداية حيث قال ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق
من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا ثم قيل هي سنة والاصح انها واجبة
لانه يجب بتركها الجابر انتهى وقد وقع التصريح في شروحه بان القول بكونها سنة
قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة وهو قول ابي بكر الرازي وقال ابن قدامة
الحنبلي في المغني قال ابو حنيفة ليس شيء من الطهارة من الحدث والنجاسة
والستارة شرائط لصحة الطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هو واجب
وقال بعضهم هو سنة لان الطواف ركن للحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف
انتهى فتامل قال المص رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه
لو طاف منكوسا وهو ان يجعل البيت على يمينه بطل وقال ابو حنيفة ان اقام
بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم وقد خالف فعل النبي صلى الله عليه وسلم
فانه طاف مستقيما وقال خذوا عني مناسككم انتهى و قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف ان يبدا بالحجر الاسود بحيث
يحاذيه بكل البدن في المرور فلو ابتدا بغيره او حاذاه ببعض البدن والبعض
تجاوز الى الباب لم يعتد بتلك الطوفة ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على
يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليماني او مشى الى الباب قهقرى
او استقبل البيت او استدبر وطاف بطل لان صورة الطواف هكذا فيجب
الاحتفاظ به كالاحتفاظ بصورة الصلوة وذهب ابو حنيفة الى ان الثابت
بالنص وجوب الطواف حول البيت والاختلاف بالصورة يجبر لان
احتياط الصورة عنده واجب لا فريضة فلا مخالفة للنص انتهى و اقول
نعم المفهوم من نص الاية مجمل وجوب الطواف حول البيت كما فهمه ابو حنيفة
لكن الحديث الذي رواه المص قد بين ان الواجب هو الطواف مستقيما وما ذهب
اليه ابو حنيفة مخالف لهذا النص فلا يصح قول الناصب فلا مخالفة للنص واما
حديث الاحتفاظ بالصورة فلا صورة له بل لا معنى له فتامل واستقم كما امرت
قال المص رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى وجوب ركعتي الطواف
وقال الشافعي انهما غير واجبتين وقد خالف قول الله تعالى واتخذوا من مقام
ابراهيم مصلى والامر للوجوب وفعل النبي صلعم فانه صلاهما وقد قال خذوا مناسككم
عني انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب
ركعتا الطواف وتسن وتتادى بهما التحية والدليل على انه سنة فعل النبي صلعم
وهو يدل على السنة ولا يدل على الوجوب ولا يصح عنده حديث الامر به
واما قوله تعالى يدل على الصلوة في مقام ابراهيم واتخاذه مكان الصلوة ويتادى
بالفريضة المكتوبة فلا يجب حمله على ركعتي الطواف انتهى و اقول

ان الاية قد تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلوة عند المقام
فتعين ان يكون المراد بها ركعتا الطواف اذ لا صلوة واجبة عنده غيرهما بلا خلاف
و هو مروي عن مولانا الصادق ع قال المص رفع الله درجته يه ذهبت
الامامية الى ان الامام يخطب يوم عرفة قبل الاذان وقال ابو حنيفة بعده وقد
خالف في ذلك فعل النبي صلعم فان جابر روى انه عليه الصلوة والسلام خطب
الناس ثم اذن بلال انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه اذا زالت الشمس ذهب الامام بهم الى مسجد ابرهيم ويخطب فيه خطبتين
خفيفتين والاخيرة اخف فاذا فرغ جلس جلسة بقدر سورة الاخلاص ثم يقوم
الى الثانية ويأخذ المؤذن في الاذان ويخفف الخطبة بحيث يفرغ منها مع
فراغ المؤذن من الاقامة وقيل من الاذان والدليل السنة ولان الاذان للصلوة
فهو بعد الخطب ومذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي وما نقله رواية
عن ابي يوسف ولا يفتى به انتهى و اقول ما ذكره الناصب من ان مذهب
ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي مما لا اصل له وانما وهم ذلك من كلام الهداية
حيث روى القولين عن ابي يوسف ولم ينقل عن ابي حنيفة شيئا منهما فوهم
ان ابا حنيفة مخالف له موافق للشافعي واما ما ذكره من ان المص رواية عن
ابي يوسف ولا يفتى به فمجرد ادعاء منه ومن اين علم انه لا يفتى به مع ان صاحب
العناية في شرح الهداية قد نقل عن بعض الشارحين انه قال ان هذا اصح
عندي نعم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرنا يعني ان يخطب قبل
الاذان لرواية جابر وهذا لا يقتضي ان يكون المفتى عليه سيما مع مخالفة بعض
الشارحين كما عرفت وايضا قد ذكر في كتب الحنفية ان كل قول قاله اصحاب
ابي حنيفة كان قولا لابي حنيفة ايضا فقول الناصب انه رواية عن ابي يوسف
لا يجدي نفعا ولو اغمضنا عن ذلك وسلمنا انه لم يكن قولا لابي حنيفة ولا منقولا
به عنهم فلا ريب انه قال به ابو يوسف ولو في بعض المراتب فهو يدل على
حماقته في تلك المرتبة وبهذا يحصل غرض المص قدس سره بل نقول ان عدول
القوم الى غيره انما كان بعد تنبيه الخصم لهم على فساده تدبر قال المص
رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان اهل مكة اذا صلوا خلف الامام
المسافر بعرفة لا يقصرون الا اذا بعد المسافة وقال ابو حنيفة يقصرون وان قربت
المسافة مع انه ذهب الى ان البصيرة انما يجوز في اربعة وقد خالف النصوص
الدالة على الاتمام الا مع السفر انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول
ان صح رواية التقصير لاهل مكة عن ابي حنيفة فلعله لوجوب القصر خلف الامام
اذا صلى قصرا او يكون هذا مخصوصا بذلك الموقف انتهى و اقول

هذا كله

٥٠١

هذا كله رجم بالغيب ورمي في الظلام لاختلال الزمام واختلال النظام ولو سلم فهو
من قبيل اصلاح الفاسد بمثله لان كلتا المقدمتين اللتين حاول اصلاح كلام
ابي حنيفة بالبناء عليهما ممنوعتان لا بد لاثباتهما من دليل ثم لا يخفى
ان الواقع في بعض نسخ الكتاب بدل ابي حنيفة مالك وهو موافق لما في التذكرة
حيث قال وقال مالك والاوزاعي لهم القصر لان لهم الجمع فكان لهم القصر
كغيرهم والفرق السفر انتهى فتدبر قال المص رفع الله درجته يز
ذهبت الامامية الى ان بطن عرنة ليس الموقف وقال مالك يجزيه وقد خالف
قول النبي صلعم عرفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي عرنة انتهى و قال الناصب
خفضه الله اقول الخلاف في تعيين عرفة وان وادي عرنة منها اولا فان صح
ان مالكا جعله من التصرفات فللحديث عنده او لما يطلق عليه العرفات
انتهى و اقول الخلاف في تعيين عرفة بعد اخبار النبي صلى الله عليه وسلم
بان وادي عرنة ليس من مواقف عرفة خلف باطل ومجرد احتمال استناد مالك
بحديث آخر لا يجدي نفعا والاستناد باطلاق العرفات على وادي عرنة على تقدير
ثبوته يندفع بمخالفته للحديث المذكور كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته
يح ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة باذان
واحدة واقامتين وقال ابو حنيفة باذان واقامة واحدة وقال مالك باذانين
واقامتين وقد خالفا فعل النبي صلى الله عليه وسلم قال جابر جمع رسول الله صلعم
بين المغرب والعشاء الاخرة بمزدلفة باذان واحد واقامتين لم يسبح بينهما شيئا
انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يصلي
باذان واحد واقامتين بحديث جابر ولان الوقتين بدا خلا فيكفيهما اذان واحد
والصلوتين تعرفنا فاحتاجنا الى اقامتين ومذهب ابي حنيفة ان الامام يصلي
بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة وقال زفر باذان واقامتين
اعتبارا بالجمع بعرفة ودليل ابي حنيفة رواية جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم
جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته ولا يفرد بالاقامة اعلاما
بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فافرد بها لزيادة الاعلام فظهر ان
ابا حنيفة عمل بالحديث فلا مخالفة للنص انتهى و اقول كفى فضيحة الناصب
وانه استدلال لامامه الشافعي على وجوب اقامتين بحديث جابر ثم استدل
على ما ذهب اليه ابو حنيفة من افراد الاقامة بحديث جابر ايضا فيلزم احد الامرين
اما تناقض جابر في الرواية او استنباط احد من الشافعي والحنفي عن حديث واحد
حكمين متنافيين كما لا يخفى ومن فضايح عجز الناصب الهالك انه ولى الدبر واعرض
عن اصلاح ما نسبه المص الى مالك قال المص رفع الله درجته يط

ذهبت الامامية الى ان المبيت بالمزدلفة ركن من تركه عمدا بطل حجه خلافا
للاربعة وقد خالفوا فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه فعله وقال خذوا عني
مناسككم فتاركه في عهدة الامر وقوله ع من ترك المبيت بالمزدلفة فلا حج له
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المبيت
بالمزدلفة ليس من اركان الحج فان فاته لم يبطل حجه وفعل رسول الله صلعم
لا يدل على كونه ركنا والحديث غير ثابت انتهى واقول ان المص
لم يستدل بمجرد فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم على كون المتبيت
ركنا بل استدل على اصل شرعيته بفعل النبي صلعم وعلى وجوبه باقران فعله صلعم
لمناسك الحج بقوله خذوا عني مناسككم وعلى ركنيته بالحديث الاخر المذكور
وقول الناصب الحديث غير ثابت تعنت لا يخفى على من تتبع الاحاديث
نعم قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بحديث اخر توهموا انه معارض للحديث
المذكور وهو قوله صلعم من صلى معنا هذه الصلوة واتى عرفات قبل
ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وبانه مبيت في مكان فلا يكون ركنا كالمبيت
بمنى واجاب المص قدس سره عنهما في تذكرة الفقهاء بان الحديث حجة لنا
لانها كانت صلوة الفجر جمع واذا علق تمام الحج على وقوف المشعر انتفى
عند عدمه وهو المط والقياس باطل ومعارض بقياسنا فيبقى دليلها
سالما على انا لا نوجب حقيقة المبيت ولا نجعلها ركنا بل الوقوف
الاختياري تامل قال المص رفع الله درجته ك ذهبت الامامية
الى وجوب الرمي بالحصا وما كان من جنسه كالبرام ولا يجوز لغيره كالمدر
والاجر والكحل والزرنيخ وغيرها وقال ابو حنيفة يجوز بالطين والمدر والكحل
والزرنيخ وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء حتى العصفور الميت وقد خالفا
فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقوله فانه صلعم جمع الحصا وقال بامثال
هؤلاء فارموا وقال صلعم ايها الناس عليكم بحصا الخذف انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون المرمي
حجرا فلا تجزي اللؤلؤ والجص والنورة والزرنيخ والاثمد لان هذه ليس
حجرا ويجزي الرخام والبرام وامثاله مما يصح اطلاق الحجر عليه ومذهب ابي حنيفة
انه يجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض لان المقص فعل الرمي وذلك
يحصل بالطين كما يحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة فانه يسمى
ايثارا لا رميا والحاصل ان الخلاف في ان التعبد في رمي الجمرة برمي الحجر او بالرمي
مطلقا وكلاهما ممكن فاخذ كل من المجتهدين بواحد منهما واما قوله صلعم
بامثال هؤلاء فارموا فيصح ان يراد المماثل من جنس الارض فلا مخالفة

انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان المقص فعل الرمي الخ رمي في الظلام
لان هذا امر تعبدي لا يستقل العقل بادراك جهة حسنه ولهذا نقل شارح
الهداية عن الشافعي انه قال لا يجوز الرمي الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم
كونه معقولا انتهى وقال ابن قدامة في المغني ان النبي صلى الله عليه وسلم
رمى بالحصى وامر بالرمي بمثل حصى الخذف فلا يتناول غير الحصى ويتناول جميع
انواعه فلا يجوز تخصيصه بغير دليل ولا الحاق غيره به لانه في موضع لا يدخل
القياس فيه انتهى وايضا يشكل ذلك بالرمي بالياقوت والفيروزج ونحوهما من
الجواهر فانهما من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك لا يجوز الرمي بهما
وما اجاب به صاحب النهاية من شارحي الهداية وهو ان الرمي بكل ما كان من
اجزاء الارض جائز بشرط وجود الاستهانة بالرمي بهما تكلف لاشتراط ما لا يدل
عليه دليل وما ذكره الناصب موافقا لما في العناية من ان رمي الذهب والفضة
والجواهر يسمى ايثارا لا رميا مما لا يساعده العرف واللغة نعم قد يحصل برميهما النثار
والايثار ايضا وهذا لا يوجب عدم تسميته رميا كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب
من الحاصل لا محصل له لان الخلاف في ذلك وان جاز عقلا لكنه غير ممكن شرعا
لظهور ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم برمي حصى الخذف قد سد باب جواز الرمي
بغير نوعه وارادة مماثل ذلك الحصى من جنس الارض مطلقا مجمل وتعسف ينادي
على بطلانه تمام الحديث وهو على ما روي عن ابن عباس انه قال قال لي رسول الله صلعم
غداة العقبة وهو على راحلته هات التقط لي فلقطت له حصيات هي حصى الخذف
فلما وضعتهن في يده قال بامثال هؤلاء بامثال هؤلاء الحديث ولو جاز مثل
التاويل الذي ذكره الناصب للفظ المثل والامثال المذكور في الحديث مع اضافته
الحصى فيه الى الخذف وتعيينه بذلك لجاز ان يفهم قولنا لغيرنا اشتر لي مثل هذا الياقوت
او العقيق ارادة اشتراء الفيروزج واللاجورد والكحل والزرنيخ والمدر ونحوها ولا يقول
بذلك الا الاحمق بمثل الناصب قال المص رفع الله درجته كا ذهبت
الامامية الى استحباب ان يخطب الامام يوم النحر بمنى بعد الظهر وقال ابو حنيفة لا يخطب
وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم فانه خطب فيه انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول ثبت عند ابي حنيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم بعد رمي جمرة العقبة
في يوم النحر افاض الى مكة لطواف الركن فاي وقت خطب وهذه الخطبة
لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة وثبت في الصحاح ان النبي صلى الله عليه وسلم
خطب يوم النحر انتهى واقول لا بد من بيان ما ثبت به عند ابي حنيفة
ان النبي صلعم بعد رمي جمرة العقبة افاض الى مكة حتى ينظر في صحة ثبوته به وعدمه والدعوى
المجردة غير نافعة ثم ما ذكره من ان هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة

فالظاهر منه ان من كان لعينه من الحنيفة فى تكليف الجواب عن ايرادات المصـ
على هذه المسايل قد استعمل معه النفاق او ذهل فلم يظهر عليه ما فى الهداية
من قوله والحاصل ان فى الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات
يوم عرفه والثالثة بمنى فى الحادى عشر الخ انتهى فى كلام الناصب خرازه لا يخفى على
الناظر قال المصـ رفع الله درجته الـب ذهبت الامامية الى جواز
الاستيجار للحج وقال ابو حنيفة لا يجوز فان فعل كانت باطلة ويقع الحج عن
الاجير ويكون للمستاجر ثواب النفقة ويجب عليه رد ما فضل وقد خالف
فى ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلان الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت
كالدين وغيره واما المنقول فما روى ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم
راى رجلا يقول لبيك عن شبرمه فق ويحكى من شبرمه قال اخ لى او صديق فق
حج عن نفسك ثم حج عن شبرمه
وسالت امراة من خثعم
رسول الله صلى الله عليه وسلم
النبى صلى الله عليه وسلم ان فريضة الله فى الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يستمسك على راحلة فهل ترى ان احج عنه فق النبى صلعم نعم فقالت يا رسول الله
هل ينفعه ذلك فق نعم اما لو كان على ابيك دين فقضيته عنه نفعه فاجاز لها
النيابة فبطل منع ابى حنيفة وحكم بانه ينفعه وعنده منفعة ثواب النفقة
وشبهه بالدين انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعى ان المستطيع بالمال اذا لم يستطع بالنفس لكبر او مرض او غيرهما يلزمه
الاستنابة للاستيجار سواء كان لحجة الاسلام او القضاء او النذر للاحاديث
الواردة فى هذا الباب ومذهب ابى حنيفة ان الحج عبادة مركبة من البدنية
والمالية والنيابة يجزى منه عند العجز قال فى الهداية ظاهر المذهب ان الحج
يقع عن المحجوج عنه وبذلك يشهد الاخبار الواردة فى الباب كحديث الخثعمية
وهذا يدل على انه جوز وقوع الحج عن المحجوج عنه والنص لا يفيد الا هذا فلا مخالفة
للنص انتهى و اقول ما ذكره فى تقرير مذهب ابى حنيفة من ان الحج عبادة
مركبة الخ كلام الهداية ولا دلالة لذلك على انه مذهب ابى حنيفة لانه كثيرا
ما يذكر المفتى به فى مذهبهم ويسكت عن ذكر مذهب ابى حنيفة ولو سلم فقد روى
فى الهداية عن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقة بعين ما نقله المصـ
عن ابى حنيفة فعلى تقدير صحة عدم اشتراكه فى هذا الحكم مع محمد يتوجه الاعتراض
على خصوص محمد وهذا يكفى فى المقصود كما لا يخفى قال رفع الله درجته
كج ذهبت الامامية الى تحريم لحم الصيد على المحرم مطلقا وقال الشافعى
اذا لم يكن له فيه اثر من مشاركة او دلالة او اعطاء سلاح القتل او صيد لاجله
فحلال وقال ابو حنيفة يحرم ما صاده او ما له اثر لا يستغنى عنه دون غيره كدلالة
يستغنى عنها و ما صيد لاجله وقد خالفا فى ذلك قوله تعـ وحرم عليكم صيد البر

٥٠٣

ما دمتم حرما واجمع المفسرون على ارادة الصيد انتهى و قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعى تحريم الصيد على المحرم واذا اصطاد الحلال لا لاجله
ولا دلالة من المحرم اليه حل ولا جزاء والدليل عليه ما روى البخارى ومسلم فى صحيحيهما
عن ابى قتادة انه خرج النبى صلى الله عليه وسلم فتخلف مع بعض الصحابة
وهم محرمون وهو غير محرم فرءوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما راوه تركوه
حتى راه ابو قتادة فركب فرسا له فسالهم ان يناولوه سوطا فابوا فتناوله
فحمل فعقره ثم اكل واكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
سالوه قال هل معكم منه شيء قال معنا رجله فاخذها النبى صلعم فاكلها وفى رواية
فلما اتوا رسول الله صلعم قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها
قالوا لا قال فكلوا ما بقى من لحمها وعن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لحم الصيد لكم فى الاحرام حلال ما لم يصيدوه او يصد لكم فهذا دليل الشافعى
وابى حنيفة لان الدلالة المستغنى عنها فى حكم عدم الدلالة واما نص الكتاب
فهو يدل على تحريم عمل الصيد اذ لم يصد وقد بين السنة معنى الكتاب انتهى
واقول الاحاديث فى هذا الباب متعارضة لما قال ابن حزم من انه
روى عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثى انه اهدى لرسول الله صلعم حمار
وحش فرده عليه وقال انا حرم لا ناكل الصيد قال ابن حزم وروى هذا الحديث
ايضا بلفظ انه اهدى لرسول الله صلعم حمار وحش فرده عليه وقال لولا انا محرمون
لقبلناه منك ثم قال ابن حزم وروينا اللفظ الاول من طريق حماد بن زيد
عن صالح ابن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس اهدى
الصعب بن جثامة واللفظ الثانى من طريق الاعمش عن حبيب ابن ابى ثابت
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس اهدى الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم
عن زهير بن حرب يحيى بن سعيد القطان عن ابن جريج اخبرنى الحسن بن مسلم
عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم اخبره ان رسول الله صلعم اهدى له لحم
صيد فرده وقال انا لا ناكله انا حرم وهذان خبران روينا هما من طرق كلها صحاح
وروى عن على ومعاذ وابن عمر وبه يقول ابو بكر بن داود انتهى كلامه
والرجحان معنا لان هذه الاحاديث موافقة لظاهر نص الكتاب بخلاف الاحاديث
التى ذكرها الناصب فان ظاهر الصيد فى قوله تعـ حرم عليكم صيد البر ان يكون اسما
بمعنى المصيد اى الحيوان الممتنع بالاصالة كما فى قوله تعـ ليبلونكم الله بشيء من الصيد
تناله ايديكم ورماحكم الاية وقوله تعـ ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية وان كان قد يجى
مصدرا بمعنى الاصطياد وكما فسر به قوله تعـ احل لكم صيد البر وطعامه مع انه يحتمل
الحمل ههنا على المصيد ايضا اى ما صيد منه اما بان يراد به ما يكون اصطياده للاجل

الاكل كالصدف لاجل اللؤلؤ وبعض الحيتان لاجل العظام والاسنان و لطعامه اي طعام الصيد ما يحل اكله من ذلك الصيد واما ان يحمل الصيد على ما ذكرنا ايضا والطعام على المعنى المصدري اي الاكل والمراد حينئذ ما يحل اكله من البحر وهو ما اثبته الشارع من جنس ما يصاد وهو نوع من السمك اعني ما له فلس سواء بقي عليه كالشبوط او لم يبق كالكنعت ويحرم ما لا فلس له كالجري والمارماهي والزمار ونحوها قال المصنف رفع الله درجته الد ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا لغيره لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة لمالكه وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك وقد خالف في ذلك قوله تعالى فمن قتل منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول عرفوا الصيد بانه الممتنع المتوحش في اصل الخلقة فالصيد المملوك جعله مالك في حكم غير الصيد لزوال توحشه بالمملوكية فليس في حكم الصيد ولهذا لم يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى و اقول من غاية غفلة الناصب وجهله وحماقته انه يذكر في تعريف الصيد توحشه باصل الخلقة ثم يستدل على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه بالعرض وهل هذا الا مثل ان يقال الخمر هو المسكر المايع بالاصالة ثم يقال ان الجامد منه بتاثير البرد او بضرب من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال الميعان الاصلي عنه بالجمود العارضي والحاصل ان الصيد الوحشي في اصل الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي الف سنة استمر عليه فيها زوال الوحشة بالعرض وما لم يزل عنه اسم الصيد لا يصح ان يقال انه ليس بصيد بل في حكمه كما لا يخفى وايضا يظهر من كلامه ان التوحش يزول بمجرد المملوكية وفيه ما فيه وايضا يفهم منه ان زوال التوحش هو علة الخروج عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي ذبح عندنا اصطيد فيلزم ان لا يسمى ذلك ايضا صيدا وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحصر ان يتحلل الا بالهدي وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وقول النبي صلى الله عليه وسلم في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله صلعم بالحديبية فنحر البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان شرط التحلل بالهدي لزمه وان شرط بلا هدي او اطلق فلا ودليله ما روى البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر اليس حسبكم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء حتى يحج عاما قابلا فيهدي او يصوم ان لم يجد هديا وهذا يدل على جواز التحلل بدون الهدي لكنه اذا شرط لزمه والنص يدل على جواز الهدي لا على وجوبه لانه بني على الاستيسار

و فعل النبي صلى الله عليه وسلم يدل على الندب لا على الوجوب انتهى و اقول من غاية سعة ميدان ضلالة الناصب وعناده انه جنى على امامه بتحريف مذهبه من الوجوب الى الجواز واستدل عليه برواية ظن انها من جملة مخترعاته كل ذلك ليتاتى له الرد على المصنف باصلاح كلام مالك بموافقته للشافعي والرواية المذكورة ولن يصلح العطار ما افسده الدهر فقد قال ابن قدامة الحنبلي وعلى من تحلل بالاحصار الهدي في قول اكثر اهل العلم وحكي عن مالك ليس عليه هدي لانه تحلل ابيح له من غير تفريط اشبه من اتم حجه وليس بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير في ان هذه الآية نزلت في حصر الحديبية ولانه ابيح له التحلل قبل اتمام نسكه وكان عليه الهدي كالذي فاته الحج وبهذا فارق من اتم حجه انتهى وقال ابن حزم ان قول ابي حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار مما لا يحفظ قول منهما بتمامه وبالتقسيمات المذكورة عن احد من الصحابة رض فوجب الرجوع عند التنازع الى ما افترض الله تعالى الرجوع اليه اذ يقول عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر فوجدنا حكم الاحصار يرجع الى قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فكان في هذه الآية عموم ايجاب الهدي على كل من احصر باي وجه احصر والى فعل رسول الله صلعم اذ صده المشركون عن البيت فنحر وحلق هو واصحابه وحلوا بالحديبية والى امره ع من حج ان يقول اللهم محلي حيث حبستني الحديث انتهى و اما ما ذكره الناصب من ان بناء النص ذلك على الاستيسار يدل على وجوبه فمهدوم بان معنى ما استيسر ما تيسر لكم اي ما يصدق عليه اسم الهدي من بدنة او بقرة او شاة فاذا اقترن بالامر دل على وجوبه ولعل الناصب زعم ان الشيء اليسير لا يصلح ان يصير متعلقا للوجوب فيجب ان يكون جايزا وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى انه اذا احصره العدو يجوز ان يذبح هديه مكانه ويستحب بعثه الى مكة او منى وقال ابو حنيفة لا يجوز نحره الا في الحرم فيبعثه ويقدر مدة يغلب على ظنه وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم حيث صده المشركون بالحديبية فنحر وتحلل مكانه والحديبية من الحل انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم وجوب البعث الى الحرم لان النبي صلعم نحر هديه بالحديبية ولانه شرع رخصة والتوقيت يبطل التخفيف ومذهب ابي حنيفة انه يجب ان يبعث الى الحرم والمراد من بعثه الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لان ذلك قد يتعذر بل له ان يبعث بالقيمة حتى يشتري

الشاة هناك ويذبح عنه ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده ان دم الاحصار
قربة والاراقة لم يعرف قربة الا في زمان او مكان على ما مر فلا يقع قربة دونه
فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ
الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم وعمل رسول الله صلعم في نحر
الهدايا بالحديبية وليس من الحرم معارض بما روى مسلم عن ابن عباس
ان رسول الله صلعم امر اصحابه ان يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في عمرة
القضاء فلا مخالفة لفعل النبي صلعم انتهى و اقول يتوجه عليه اولا ان تاويله
بقول ابي حنيفة بان مراده من بعث الهدي ليس بعث الشاة بعينه بل له ان
يبعث القيمة اه من مخترعات الناصب الفاجر المسكين الظالم المرحوم
ولا يوجد في شيء من كتب الحنفية وثانيا ان ما ذكره من تفسير الهدي بما يهدى
الى الحرم لا يقتضي ان يكون محله خصوص الحرم بل يكون اعم منه ومن موضع الحصر
كما دل عليه فعل النبي في الحديبية قال ابن حزم ليس في الاية تخصيص ذلك بالمحصر
وحده بل هو حكم كل باب ساق هديا في حج او عمرة فالحاج القارن اذا كان
يوم النحر فقد بلغ الهدي محله من الزمان والمكان بمكة او منى او بمزدلفة فله ان يحلق
راسه والمعتمر اذا اتم طوافه وسعيه فقد بلغ الهدي هديه محله من الزمان والمكان
بمكة قبل ان يحلق راسه والمحصر اذا احصر فقد بلغ هديه فله ان يحلق راسه ان كان
مع هولاء هدي ولم يقل الله عز وجل قط ان المحصر لا يحل حتى يبلغ هديه محله
بمكة بل هو الكذب على الله تعالى ممن نسبه اليه عز وجل انتهى وثالثا ان ما ذكره
من ان دم الاحصار قربة الحج فنقول بموجبه وذلك لان اصل سوقه انما كان
قربة الى الله تعالى وبذلا في سبيله فاذا منع مانع عن سوقه الى الحرم يتقرب اليه
بذبحه في اثناء السبيل قال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم
يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل
رسول الله صلعم ان مكان اراقته وزمانها متقربا الى الله تعالى عند الاحصار هو مكان
الاحصار وزمانه ورابعا ان ما ذكره من ان عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم
معارض بما روى مسلم مردود بان ذلك دراية وهذا خفي وهذا على تقدير صحته
وذاك مشهور وذاك مما اتفق عليه اهل الاسلام وهذا مختلف فيه فلا يصلح
للمعارضة كما لا يخفى قال المصـ رفع الله درجته كز ذهبت الامامية
الى انه يجوز للمتمتع التحلل مع الصد بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف
عموم الاية وفعل النبي صلعم بالحديبية انتهى و قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب مالك الى ان الاحصار عن العمرة لا يتحقق لانها لا توقت هكذا
نقل عنه وحمل على النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية على لزوم الرجوع انه كان بلاد

الكفر فيتحلل وليس هذا في حق غيره لان بلاد الحجاز بلاد الاسلام فلا مخالفة لفعل
النبي صلى الله عليه وسلم انتهى و اقول نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه
من المكابرة على الحق بالظن الكاذب وما يكذب ظن الناصب ان المخصص
والفارق لا بد ان يكون من العقل والنقل غير موجود والعقل لا يفرق بين الاحصار
ولزوم الرجوع الناشي من حصر الكفار حين كون بلاد الحجاز من بلاد الاسلام
وهل الحال في زمان استيلاء القرامطة على تلك البلاد واختلال امر الحج كما ذكر
في التواريخ باهون مما جرى من الكفار في الحديبية فتامل وانصف قال المصـ
رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى ان المحصر بالمرض يجوز له التحلل
الا انه لا يحل له النساء حتى يطوف طواف النساء في القابل او يامر من يطوف عنه
وقال مالك والشافعي واحمد ليس له التحلل بل يبقى على احرامه ابدا فان
فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في ذلك قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر
من الهدي وهو عام في حصر المريض والعدو وقول النبي صلى الله عليه وسلم
من كسر او عرج فقد احل وعليه حجة اخرى انتهى و قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل الا اذا شرط عند الاحرام
لحديث ضباعة بنت الزبير واما انه لا يجوز له التحلل بالشرط لان التحلل بالهدي
شرع في حق المحصر ليحصل النجات وبالاحلال يتخلص من العدو لا من المرض
فالمريض يصير في الاحرام حتى براء ثم ان فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه
في الاحرام حتى براء ثم ان فاته الحج ابدا لان السبب هو المرض ليس بابدي فلا يلزم
كون الاحرام ابديا وليس هذا الا الاستبعاد والتبليغ واما الاية فوارد في
الاحصار عن العدو والحديث ضعيف ضعفه الترمذي انتهى و اقول
قد مر الكلام في تحقيق الآية واما نسبته تضعيف الحديث الى الترمذي فمحتمل
بن اجوف وقد رواه ابن حزم في كتاب المحلى باسناده الى عائشة من عدة
طرق منها طريق اسحق بن راهويه ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن
جبير كلهم عن ابن عباس ومنها طريق عروة ابن الزبير ثم قال فهذه اثار
متواترة لا يسع احد الخروج عنها ثم روى عدة احاديث اخر دالة على جواز
الاشتراط ثم نقل عن الشافعي انه قال ان صح الحديث قلت به ثم قال قد صح
وبالغ فهو قوله وهو قول احمد واسحق وابي ذر وابي سليمان ثم قال وشغبوا
في مخالفة السنن الواردة في هذا الباب بان قالوا هذا الخبر خلاف للقران
لان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله مع ان الاية حجة عليهم لا علينا
لانهم يفتون من عرض له عارض من مرض او نحوه ان يحل بعمرة ان فاته
الحج فقد خالفوا الاية في اتمام الحج واما نحن فانا نقول ان الذي نزلت عليه

بلاد ... الاحصار ... من اهل ... كون البلاد ... [illegible]

هذه الآية وامر ببيان ما انزل عليه لنا قد امرنا بالاشتراط في الحج وان محله حيث حبس
ربه تعالى بالعذر النافذ فنحن لم نخالف الآية اذا اخذنا ببيان النبي صلى الله عليه وسلم
وانتم خالفتموها بارائكم الفاسدة الى مخالفتكم للسنة الواردة في ذلك وقالوا
هذا الخبر خلاف لقول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فقلنا كذب
من ادعى ان هذا الخبر خلاف لهذه الآية بل انتم خالفتموها اذا قلتم من احصر
لمرض لم يحل الا بعمرة برأي لا نص فيه واما نحن فقلنا بهذه الآية ان لم يشترط
كما امر الذي انزلت عليه هذه الآية وامر ببيانها لنا انتهى قال المص
رفع الله درجته كط ذهبت الامامية الى انه يجوز للمحرم الاشتراط وقال
احمد ومالك الشرط لا يفيد شيئا ولا يتعلق به التحلل وقال ابو حنيفة له التحلل
من غير شرط فان شرط سقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وسلم
لضباعة بنت الزبير احرمي واشترطي ان تحلي حيث حبستني لما شكت مرضها
وانها تريد الحج انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول كان الحديث
يثبت عندهما ان صح الرواية فانه يروي المذاهب على خلاف ما هي عليه
كما مر فيما سلف انتهى و اقول قد بينا في المسئلة السابقة ثبوت
الحديث وصحته من طرق شتى ذكرنا ابن حزم في كتابه فانكار الثبوت مكابرة
على الحق الثابت وفرار عن قبول الالزام الذي لزمه كالقضاء المبرم فلا يجدي
نفعا واما ما ذكره فيما سلف ان المص يروي المذاهب على خلاف ما هي عليه
فقد اوضحنا فيما سبق ان هذه النسبة ليست على ما هي عليه ما عليه ولو كان
صادقا في ذلك فكان لابد من ان يذكر من كتب هؤلاء مذهبهم على وجه
يدل على خلاف ما ذكره المص واذ ليس فليس قال المص رفع الله
درجته ل ذهبت الامامية الى انه ليس للزوج منع المرأة عن حجة الاسلام
وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تعالى ولله على الناس حج
البيت وروى ابو هريرة عن النبي صلعم لا تمنعوا اماء الله مساجد الله انتهى
و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ولا احرمت
تطوعا بغير اذن زوجها فله تحليلها كصوم التطوع لان حق الاستمتاع
في حقه فليس لها المنع بالتطوع ولو ارادت ان يحرم بالفرض فله المنع
المذكور فان احرمت بغير اذنه فله التحليل فان لم تحلل فله الاستمتاع
والاثم عليها والدليل عليه ان الاستمتاع حق ثابت حال الاحرام فليس لها
المنع بالاحرام في الحج على التراخي والفرض الذي والمطاوعة للزوج فرض
معين لا تراخي فيه والحج فريضة على التراخي والفرض الذي لا يكون على التراخي
مقدم على الفرض الذي لا يكون بالتراخي واما الدليل على جواز تحليلها اياها فلان

الاحرام لم ينعقد مشروعا فيجوز التحليل عنه واما الآية فليست حجة عليه لان الحج
واجب عند حصول الشرايط ومن الشرايط اذن الزوج ولم يتحقق هناك واما
الحديث فهو وارد في حضور الجماعات لا الحج الذي يختص بالسفر وعارضه حديث
وجوب سفر الزوجة باذن الزوج فلا مخالفة للحديث انتهى و اقول
كون الحج على التراخي ممنوع كما ذكره المص في التذكرة وكذا ممنوع ما ذكره من عدم
انعقاد الاحرام مشروعا عند عدم اذن الزوج والآية حجة في ذلك فسقط
الدليلان واما ما ذكره من ان من الشرايط اذن الزوج فلا دليل عليه بل هي
مقدمة كاذبة ودعوى فاسدة مخالفة لظاهر الآية ومدلول الرواية واما ما ذكره
من ان ما استدل به المص من الحديث وارد في حضور الجماعات فعلى تقدير
تسليم صحته مدفوع بما عليه المحققون من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب فتامل قال المص رفع الله درجته لا ذهبت الامامية
الى ان وجود المحرم ليس شرطا في وجوب الحج على النساء ولا ادائه بل يكفي الامن
من المكابرة وقال الشافعي المحرم شرط في الاداء او ليساء ثقات واقله واحدة
وقال مالك لا يكفي الواحدة قال ابو حنيفة المحرم شرط في الوجوب وقد خالفوا
قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع انتهى و قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الحج على المرأة حتى
يأمن على نفسها ويصحبها زوج او محرم بنسب او غيره او نسوة ثقات و
ان لم يكن معين محرم او زوج اصلا قال المتولي في التتمة والناسي في الترغيب
ويكفي امرأة واحدة على ظاهر المذهب ولو امتنع المحرم مجانا لزمتها الاجرة
والدليل عليه ما ورد في الاحاديث من نهي سفر المرأة بغير محرم فالسفر بغير المحرم
من المرأة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما فوجود المحرم من جملة الاستطاعة
فلا يخالف عموم الآية انتهى و اقول يكفي في سقوط جميع ما نقله الناصب
ما حكاه المص قدس سره في التذكرة عن ابن المنذر من علماء الجمهور وهو انه قال
تركوا القول بظاهر الحديث واشترط كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه
ثم قال قدس سره والاصل في ذلك ان النبي صلى الله عليه واله وسلم
فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال العدي بن حاتم لوشك ان تخرج
الظعينة من الحيرة يوم البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله رواه العامة
ومن طريق الخاصة قول الصادق عم من كان صحيحا في بدنه مخلا سربه له زاد و
راحلة فهو ممن يستطيع الحج وعن ابي بصير عن الصادق عم قال سألته عن المرأة
تحج بغير محرم لها فقال اذا كانت مامونة تحج مع اخيها المسلم وفي الصحيح عن
عبد الرحمن بن الحجاج عن ص عم قال سألته عن المرأة تحج بغير محرم فقال

اذا کانت ؛ مونة ولم یقدر علی محرم فلا باس بذلک لانه سفر واجب فلا یشترط فیه
المحرم کالمسلمة اذا تخلصت من ایدی الکفار و ما روی عن ابی هریره من انه قال
رسول الله صلعم لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر ان تسافر مسیرة یوم الا و
معها ذو محرم مخصوص بالمتخلصة من ید الکفار فیکون مخصوصا بالحج لاشترا کهما
فی الوجوب ویحتمل ایضا علی السفر غیر الحج کما هو ظاهر حدیث الجواز و ما قیل
من انها انشاءت سفرا فی دار الاسلام فلم یجز بغیر محرم کحج التطوع مدفوع
بانا نمنع اشتراط المحرم فی حج التطوع فان الزوج اذا اذن لزوجته فی الحج جاز لها
المضی فیه وان لم یصحبها انتهی فتدبر قال المص رفع الله درجته
لب ذهبت الامامیة الی استحباب تقلید هدی السیاق واشعاره ان کان
من البدن ومنع ابو حنیفة من الاشعار و قال انه مثلة وقد خالف فعل رسول
الله صلی الله علیه وسلم فانه عم باشر ذلک بذی الحلیفة ثم اهل بالحج انتهی
و قال الناصب خفضه الله اقول ما نقل من کراهة اشعار الهدی
عند ابی حنیفة فما راینا من مذهبه وان صح فلتعارض الحدیثین او للقول بالنسخ
انتهی و اقول ما نقله المص عن ابی حنیفة فی هذه المسئلة اشهر من ان ینکر
کیف و قد ذکر فی الهدایة من کتب الحنفیة ما هذه عبارته والاشعار مکروه
عند ابی حنیفة فلا یکون من النسک فی شیئ انتهی و ما ذکره الناصب فی
الاعتذار لابی حنیفة من تعارض الحدیثین عنده فمن اعجب العجاب واین
الحدیث المعارض للحدیث الدال علی استحباب التقلید والاشعار حتی یتاتی
الاعتذار بذلک و اما احتمال النسخ مخالف الاصل ومکابرة علی الحق بالباطل
والذی یشهد علی ثبوت ما نسبه المص الی ابی حنیفة ویزیده ایضا حا وشناعة
وافتضاحا ما ذکره ابن حزم حیث قال فی هذا المقام فی کتاب المحلی اختلف
الناس فی الاشعار فقال ابو حنیفة اکره الاشعار و هو مثلة و هذه طامة من طوام
العالم ان یکون مثلة شیئ فعله النبی صلی الله علیه وسلم ویلزمه ان یکون الحجامة
مثلة وفتح العرق مثلة فیمنع من ذلک وان تکون القصاص من قطع الانف
وخلع الاسنان وجدع الاذنین مثلة وانما المثلة فعل من بلغ نفسه ما لم
انتقاذ فعل رسول الله صلعم فهذا هو الذی مثل بنفسه والاشعار کان فی حجة
الوداع والنهی عن المثلة کان قبل ذلک باعوام فصح انه لیس مثلة وهذه
قوله قد لا یعلم لابی حنیفة فیها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء
اهل عصره الا من ابتلاه الله بتقلیده نعوذ بالله من البلاء انتهی کلامه
قال المص رفع الله درجته لج ذهبت الامامیة الی استحباب
تقلید الغنم ومنعه ابو حنیفة و مالک وقد خالفا فی ذلک فعل النبی صلعم

افف لکل عقل یعیب حکم رسول صلعم ۱۲

٥٠٧

قالت عائشة ان رسول الله صلعم اهدی غنما فقلده انتهی و قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب ابی حنیفة انه یقلد هدی التطوع والمتعة لانه دم نسک
وفی التقلید اظهاره وتشهیره فیلیق به ولا یقلد دم الاحصار ولا دم الجنایات
لان سببها الجنایة والستر الیق بها ودم الاحصار جابر فیلیق بجنسها ثم ذکر
الهدی ومراده البدنة لانه لا یقلد الشاة عادة ولا یسن تقلیدها عند ابی حنیفة
لعدم فایدة التقلید وسنة التقلید انما ورد فی البدن عنده فلا مخالفة للنص
انتهی و اقول ما ذکره الناصب عبارة الهدایة مع تغیر ما والظاهر
من کلام الهدایة انه فی صدد ما تقرر علیه الفتوی عند الحنفیة لا عند ابی حنیفة ولهذا
قال لا یسن تقلیدها عندنا انه وقد بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند ابی حنیفة
یروج لما هو بصدده وبالجملة الهدی ما یهدی الی البیت من بقرة او بدنة او غنم ولیس
الکلام فی الهدی مطلقا بل فی خصوص الغنم وقد صح عن ابی حنیفة الکراهة لاستحباب
تقلید الغنم مطلقا کما ذکر فی الهدایة وشرحه مخالفا للتفصیل الذی نقله الناصب
عن الهدایة زاعما انه بیان لمذهب ابی حنیفة ویرشد ایضا الی صحة ما نسبه المص
الی ابی حنیفة ما ذکره ابن حزم فی کتاب المحلی حیث قال قال ابو حنیفة و مالک
لا یقلد الغنم ورأی مالک اشعار البقر ان کان لها اسنمة و قال ابو حنیفة لا یقلد
الا هدی المتعة والقران وهذا خطاء مقلوب بل الابل یقلد ولا یشعر و قال
مالک والشافعی یقلد کل هدی ویشعر وهذا هو الصواب لعموم فعل النبی صلعم
ثم قال وقال بعض من اعماه الهوی واصمه انما معنی ما روی عن عائشة من
هدی الغنم مقلدا انما هو انها فتلت قلاید الهدی من الغنم ای من صوف
الغنم وهذا استهلال الکذب وخلاف لما رواه الناس عنها من اهدایه
الغنم مقلدة ونعوذ بالله من الخذلان انتهی هذا و ما ذکره موافقا لما فی الهدایة من
انه لا یقلد الشاة عادة غیر مسلم و ما ذکره من انه لا یسن تقلیدها عند
ابی حنیفة لا یصلح حجة عند الخصم و ما ذکره من عدم فایدة تقلید الشاة
وان سنة التقلید انما ورده عنده فی البدن کلها عندیات ودعاوی مجردة
مخالفة للسنة لا یلتفت الیها الا من اعتاد ان یصدق بغیر دلیل
فانسلخ عند الفطرة الانسانیة قال المص رفع الله درجته لد
ذهبت الامامیة الی انه اذا رمی المحل صیدا قوایمه فی الحل وراسه فی الحرم
من الحل فاصاب راسه فعلیه الجزاء و قال ابو حنیفة لا جزاء علیه وهو مخالف
لعموم الامر بالجزاء فیما یهلکه فی الحرم انتهی و قال الناصب خفضه الله
اقول ذهاب ابی حنیفة الی عدم الجزاء ههنا لانه یصدق علیه انه فی الحل
لان العمدة فی الوقوف هی القوایم لا الراس فلم یقتل صید الحرم وان اصاب

ان الامام الغزالی ذکر فی الوسیط ان التقلید فی الغنم مستحب ... ۱۲

الوقایه ۱۲

والغنم یقلد ولا یشعر ۱۲

رأسه لأن العمدة في الحل هي القوائم انتهى واقول لا يخفى ان المص
قدس سره لم يقيد الصيد في المسئلة بالواقف فيشمل الطير المتحرك في هواء
الكعبة الذي سبق رأسه رجلاه وبحيوان المفترس على الحرام الخارج قوائمه منه
والقاعد على دبرة في الحرم الخارج قوائمه منه فلا يتجه الجواب بان العمدة في
الوقوف هي القوائم على انه لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون قتل الصيد المفترس
في الحرم حال كون قوائمه خارجة عنه موجبا للجزاء مع انه يصدق عليه انه في الحرم
ولا اقل من ان يصدق عليه ان عمدته فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم ان العمدة
في الوقوف هي القوائم دون المقاعد فذلك انما يفيد في اثبات صدق دخول
الصيد المفروض في الحل دون الحرم وليس بناء الحكم الشرعي ههنا عليه كما
توهمه بل على تحقيق صدق هلاكه في الحرام كما اشار اليه المص في تقرير الدليل
ولا ريب ان العمدة في الهلاك فيما نحن فيه هو الراس الذي يكون من الاعضاء
الرئيسة ويهلك الحيوان بهلاكه فاذا هلك الحيوان بهلاكه رأسه وكان
رأسه في الحرم صدق ان الهلاك كان في الحرم والاشبه ان يق ان الامر بالجزاء
الصيد الذي اصيب في الحرم انما وقع عقوبة لما تضمنه ذلك الرمي من هتك
حرمة الحرم وهذا حاصل عند تجاوز النصل من الحل الى الحرم واصابته لعضو من
اعضاء الصيد فعند اصابته للراس الذي هو من الاعضاء الرئيسة اولى والحق ان
الضابط ههنا على ما يدل عليه العقل والنقل ان المقتول في الحرم مضمون مطلقا
والمقتول في الحل مضمون ان كان السبب صادرا من الحرم ولا يدفع الضمان
كون كله او بعضه في الحرم تدبر قال المص رفع الله درجته الفصل
السادس في البيع وفيه مسائل آ ذهبت الامامية الى انه يجب ذكر الجنس
في الغايت فلو قال بعتك ما في كمي او الصندوق او بعت الذي في الصرة
من غير ذكر الجنس لم يصح وقال ابو حنيفة يصح ذلك كله وقد خالف في ذلك
نهي النبي صلعم عن الغرر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الش فعي ان شرط المبيع في صحة البيع ان يكون معلوم العين فلو قال بعتك
عبدا من العبيد او شاة من القطيع لا يصح ويشترط ايضا ان يكون معلوم القدر
فلو قال بعتك شيئا من هذه الدار لم يصح للجهالات وامكان التنازع
ومذهب ابي حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها
في جواز البيع لان في الاشارة لا كفاية في التعريف وجهالت الوصف فيه
لا يفضي الى المنازعة دعوتان مخالفان لما جرت به عادة الناس لا دليل
عليهما من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ولا القياس الى المنازعة فهو
يبقى الغرر المنهي عنه في الصور انتهى واقول وبالله التوفيق ان ما ذكره

الفصل السادس في البيع

الناصب الذي باع آخرته بدنياه واتبع هواه من ان الاشارة كافية في الاعراض
المشار اليها وان الوصف منه لا يفضي الى المنازعة دعوتان مخالفان لما
جرت به عادة الناس لا دليل عليهما من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع
ولا القياس بل لا اشارة في الامثلة المذكورة الا الى الكم والصندوق والصرة
دون ما فيها فيحتمل ان يكون جزاء او مدرا فيحصل الغرر كما لا يخفى قال ابن حزم
والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف ولا صفة صحة نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدري ما اشترى او باع وقول الله تعالى الا ان
يكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع التراضي على ما لا يدري قدره ولا صفاته
قال واحتج الحنفيون لقولهم بالخبر الثابت عن رسول الله صلعم انه نهى عن بيع
الحب قبل ان يشتد قالوا ففي هذا اباحة بيعه بعد اشتداده وهو في اكمامه بعد
لم يره احد ولا يدري صفته والجواب ان هذا تمويه لا حجة لهم فيه لانه ليس في هذا الخبر
الا النهي عن بيعه قبل اشتداده فقط وليس فيه اباحة بيعه بعد اشتداده وهو
في اكمامه بعد لم يره احد ولا يدري صفته والجواب ان هذا تمويه لا حجة لهم
فيه لانه ليس في هذا الخبر الا النهي عن بيعه قبل اشتداده فقط وليس فيه
اباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فاعجبوا لجرأة هؤلاء القوم على الله تعالى
بالباطل اذا احتجوا بهذا الخبر فيما ليس فيه منه شيء وخالفوه فيما جاء فيه
نصا فهم يجيزون بيع الحب بعد ان يشتد ثم لم يصفوا بهذه الطامة حتى احتجوا
بهذا الخبر ما ليس فيه له ذكر ولا اشارة اليه بوجه من الوجوه من بيع الغايبات
التي لا يعرف صفاتها ولا عرضها البائع ولا المشتري ولا وصفها لهما احد
ثم لم يثبتوا ان نقضوا ذلك كلوة الطرف فحرموا بيع لحم الكبش قبل ذبحه
وبيع الزيت في الزيتون قبل عصره وبيع الالبان في الضروع واحتجوا في ذلك
بانه كله مجهول لا يدري صفته وهذا تلاعب بالدين نعوذ بالله من مثله هذا ونحن
نجيز بيع الحب بعد اشتداده كما هو في اكمامه باكمامه وبيع الكبش حيا و
ومذبوحا كله لحمه مع جلده وبيع الشاة بما في ضرعها مع اللبن وبيع التوابع
التمر لانه كله مرئي ظاهر ولا يحل بيعه دون اكمامه لانه مجهول لا يدري احد صفته
ولا بيع اللحم دون الجلد ولا النوا دون التمر ولا اللبن دون الشاة انتهى
كلامه فتامل قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية
الى ان المشتري اذا رأى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن له الخيار وقال
الش فعي له الخيار وقد خالف مقتضى العقل فان البيع سائغ عنده والشرط
قد حصل فاي معنى لثبوت الخيار ههنا لثبت في البيع الحاضر انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ان اراد بالمشترط ما شرط فيه الخيار فهذا الجامع

الرویة والشرط تجب الوفاء به ولا یسقط الخیار وان اراد بالمشرط ما شرط برایه من
العیب فالخیار معقول ولیس هو کسایر البیوع لوجود شرط البراءة ولا مخالفة
للعقل انتهی و اقول ع اولا نختار الشق الاول ونقول اذا کان الشرط
الرویة انما تجب الوفاء به واذا لم یر المشتری المبیع عند البیع واما اذا راه فقد صار
الشرط لغوا فلا معنی لثبوت الخیار ولا لوجوب الوفاء به وثانیا نختار الشق
الثانی ونقول انه مع کونه راجعا الی خیار العیب لا الی خیار الشرط العقل السلیم
حاکم بان الخیار علی هذا التقدیر غیر معقول فانه اذا شرط براءة المبیع بالوصف
عن العیب وقد راه المشتری علی هذا الوصف قبل البیع او عنده او شرط کون
المبیع بالوصف ابن سبع سنین وراه المشتری علی هذا الوصف فلا معنی للخیار
لان الخیار فی المبیع بالوصف دون الرویة انما هو لاجل رفع مظنة لاجلها
شرع الخیار فاذا وقعت المظنة عند البیع لا معنی للخیار ضرورة وکذا الامر
لقول الناصب ولیس هو کسایر البیوع الخ تدبر قال المص رفع الله درجته
ج ذهبت الامامیة الی ثبوت الخیار للمتبایعین ما داما فی المجلس وقال
ابو حنیفة ومالک لا خیار هنا وقد خالف قول النبی صلی الله علیه وسلم
المتبایعان کل واحد منهما علی صاحبه بالخیار ما لم یفترقا انتهی و اقول
لا یخفی ان الناصب خفضه الله لم یذکر هذه المسئلة اما للعجز عن الجواب او لذهوله
عنها من غایة الاضطراب او لسقم ما کان عنده من نسخ الکتاب والله اعلم
بالصواب قال المص رفع الله درجته د ذهبت الامامیة الی جواز خیار
الشرط بحسب ما یتفقان علیه وقال مالک یجوز بقدر الحاجة فیجوز فی الثوب
والدار خیار یوم لا ازید واذا کان قریة او ما لا یتلف الا فی هذه جاز الشهر والشهران
وقدر الحاجة وقال ابو حنیفة والشافعی لا یجوز الزیادة علی ثلثة ایام وقد خالفوا
الی ذلک عموم قوله تعالی واحل الله البیع وقول النبی صلی الله علیه واله و
المومنون عند شروطهم انتهی و قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعی ان لکل من المتبایعین شرط الخیار ثلثة ایام فیما دونها
فی البیع بانواعه الا ما شرط فیه التقابض من طرفیه کالصرف او من طرف
کالسلم والا فی شراء من یعتق علی المشتری فانه لا یجوز له وحده وکذا مذهب
ابی حنیفة ان اخیار الشرط جایز فی البیع للبایع والمشتری ولهما الخیار ثلثة ایام
فما دونها الاصل فیه ما روی ان حبان بن منقذ بن عمرو الانصاری کان یعتق
فی البیاعات فقال له النبی صلعم اذا بایعت فقل لا خلابة ولی الخیار فی ثلثة
ایام فثبت بالحدیث تعیین الخیار الی الثلثة والاستدلال بالایة
علی نفی تعیین الخیار فی الثلث من عجایب استدلاله فانها تدل علی

حلیة البیع وای نسبة لها بالخیار وتعیین الثلث فی الخیار و عدمه وکذا بالحدیث
فانه یدل علی وجوب الوفاء بالمشروط وای نسبة له بجواز الشرط انتهی و اقول
یتوجه علیه اولا ان جعل رسول الله صلی الله علیه واله وسلم لحبان بن منقذ
عهدة ثلثة ایام لا یدل علی المنع عن الزاید واذا کان الضابط الحاجة وجب
ان یقدر بقدرها کما قاله مالک والغالب ان الحاجة تختلف باختلاف
الاشخاص احوالهم وجب الضبط بما یعرفه المتعاقدان من المدة التی
یحتاجان الیها فظهر ان الحدیث لا یصیر اصلا لهم مع انه کما ذکر المص
فی التذکرة مسطور فی کتب افقیهم دون مشهورات کتب احادیثهم والتحقیق
ان اصلهم فی ذلک تحریم عمر الزیادة علی الثلث لما فهم من الحظر فی
الحدیث المذکور حیث روی عنه انه قال ما احل لکم اوسع مما جعل رسول
الله صلعم لحبان بن منقذ جعل له عهدة ثلثة ایام ان رضی اخذ وان
سخط ترک وخطاء اصلهم هذا ظاهر جدا اذ لا عبرة ببغضهم عمر وتحریمه فانه
لیس اهلا لان یحلل او یحرم قطعا وثانیا ان تعجب الناصب مع ما علم
من قصور باعه عن استدلال المص بالایة لیس بعجب وبیندفع تعجبه
بان بیع الخیار من اقسام البیع والاصل جواز اشتراط ما اتفقا علیه فیه
سواء قرار علی الایام الثلث او نقص ما لم یدل دلیل علی خلافه فیکون
داخلا فی عموم قوله تعالی احل الله البیع فظهر ان للایة نسبة ودلالة علی عدم
تعیین الثلث فی الخیار واما ما ذکره من ان الحدیث یدل علی وجوب الوفاء
بالشرط ولا دلالة له علی جواز الشرط فمدخول بان لفظ الشروط فی الحدیث
عام او مطلق یصدق علی جمیع الشروط فیما خرج عنه بدلیل خارج فذاک
وما عداه یبقی علی اصل الجواز کما مر فظهر ان العجب استدلال الناصب
وامامه ابو حنیفة بحدیث حبان علی تعیین الخیار الی الثلث وبالله التوفیق
قال المص رفع الله درجته ه ذهبت الامامیة الی جواز ان
یبیع الشیاء بشرط ما لم ینافی البیع وقال ابو حنیفة والشافعی یبطلانها وقد خالفا
الخبر الدال بعین علی هذا البحث انتهی قال الناصب خفضه
الله اقول الشرط عند الشافعی ثلثة اقسام قسم یکون من مقتضی العقد کالتسلیم
واداء الثمن وهذا لا ینافی العقد بل یوکده وقسم یکون معدوم النسبة الی
العقد وهو لغو وقسم یکون بخلاف مقتضی العقد وهو باطل والدلیل
ما روی فی الصحاح ان رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن بیع وشرط والاستدلال
بالایة والخبر فی هذا البحث مثل الاستدلال بها فی البحث السابق انتهی
و اقول التفصیل الذی ذکره الناصب لیس اصل مذهب الشافعی

الی الزیادة علی الثلثة
ولما کانت الحاجة

بل هو فتوى اصحابه كما لا يخفى على المتتبع واما ما استدل به من رواية الصحاح
فلو سلم صحتها واحد على اطلاقها لزم النهي عن الشرط في البيع مطلقا لان
الشرط المذكور فيها اعم من الشرط المنافي وغيره فيقدح في اعتبار ما نسبه الى
الشافعي من الشرط الغير المنافي وقال المص في التذكرة ان هذه الرواية ليست على
الاطلاق اجماعا لما ياتي من جواز الشرط في العقد وقبول عقد البيع للشرط انتهى
وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم صحة رواية الصحاح او عدم صحة ما نسبه الى
الشافعي من الفتوى واما استدلال المص ههنا بالآية والخبر السابقين فالجواب
عما اورد الناصب عليهما ههنا هو الجواب عما اورده عليهما هناك والله
الموفق للصواب **قال المص** رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية
انه اذا تبايعا نهارا او شرطا الخيار الى الليل انقطع بدخول الليل وان تقاعد
ليلا وشرطاه الى النهار انقطع بطلوع الفجر الثاني وقال ابو حنيفه ان كان البيع
نهارا فكما قلنا وان كان ليلا لم ينقطع بوجود النهار وكان الخيار باقيا
الى غروب الشمس وان قال الى الزوال او الى وقت العصر انقل الليل
وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الشرط وقع الى النهار فساوى
الليل لعدم الفارق والنبي صلعم قال المومنون عند شروطهم انتهى **و قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفه ان الليل تابع للنهار
بدون العكس مثلا اذا قال ما رايتك اياما فيدخل الليالي فيها بخلاف
العكس فان صح ما رواه فعله لهذا المعنى لانه اذا تبايعا في الليل وشرط
الخيار الى النهار فيدخل النهار الذي بعد الليل فيه لانه هو الاصل فيعتبر
الى غروب الشمس فلا مخالفة للحديث انتهى **و اقول** ما نسبه الى ابي حنيفه
من انه ذهب الى ان الليل تابع النهار انه لا يصلح الا قبال العقل اليه ولا
التنزيل بل النقل عليه والعرف لا يساعد ذلك ايضا خصوصا اذا
ذكر في متن العقد الانتهاء الى الليل كما هو المسئلة وبالجملة الغاية جعلت
فاصلة بين ما قبلها وما بعدها تحقيقا للغاية فلو دخل ما بعدها في حكم
ما قبلها لم يكن غاية واما ما ذكره من قولهم ما رايتك اياما وانه يدخل
فيه الليالي فلو سلم دخول الليالي فيه فانما هو لخصوصية جميع الايام اذ
لو قال ما رايتك اليوم يفهم الى عدم رؤيته في ذلك اليوم من غير انضمام الليل
اليه وهو ظاهر جدا **قال المص** رفع الله درجته **ز** ذهبت الامامية
الى انه اذا شرط الخيار لاجنبي صح وقال ابو حنيفه يكون الخيار مشتركا بينه
وبين الاجنبي وقد خالف في ذلك العقل فان الشرط انما يتناول
الاجنبي فاثبات حق للمشترط لا وجه له ولا دليل عليه البتة انتهى و **قال**

الناصب

الناصب خفضه الله اقول الخيار اذا كان للاجنبي فلا يكون له اصالة لان
الاجنبي لا يختار الا المصلحة المشتري فيكون الخيار في الحقيقة للمشتري
ولهذا حكم باشتراكه فيه انتهى و **اقول** ان اراد بنفي اصالة الخيار
عن الاجنبي عدم استقلاله في الاختيار الذي فوضه المشترط اليه فهو ظاهر
البطلان لمخالفته مقتضى الشرط كما لو شرطاه لاحدهما لم يكن للاخر شي
وان اراد به انه لولا المشترط معه فان الاجنبي واشتراطه لما كان للاجنبي
مدخل في ذلك فلا يلزم من عدم اصالته بهذا المعنى مشاركة المشترط معه
فان الاجنبي حينئذ في حكم من جعل حاكما بين المترافعين فربما يختار
للمشترط ما لا يرضى به ويحكم بما لا يوافق هواه وقد ظهر بهذا ان قوله
ان الاجنبي لا يختار الا المصلحة المشتري في محل المنع اذ ربما اختار
ما يوافق العدل من غير ترجيح لمصلحة احد الطرفين تامل **قال المص**
رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان الغبن بما لم يجر العادة
بالتغابن بمثله يثبت الخيار للمغبون وقال ابو حنيفه والشافعي لا يثبت
وقد خالفا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم حيث نهى عن تلقي
الركبان فمن تلقاها فصاحبها بالخيار اذا دخل السوق وانما يكون له الخيار
مع الغبن انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان مجرد الغبن لا يثبت الخيار وان تفاحش فلو اشترى زجاجة متقوبة
توهمها جوهرة بثمن بالغ فلا خيار ولو بشرط الجوهرية يثبت الخيار للخلف
ولو لم يكن لها قيمة بان فساد العقد والدليل على ان المبيع قد استجمع
شرايط الصحة فاحتمال الغبن لم يحصل من المبيع ليثبت له الخيار ولا من
البايع ليبين الغبن عن الغرور بل حصل من تقصير المشتري وتقصيره لا يوجب
الخيار واما حديث تلقي الركبان فالخيار فيه لاشتماله على الغرر انتهى
و **اقول** ما ذهب اليه الشافعي باطل ودليله عن حلية الصواب
عاطل اذ مقدماته الثلثة كلها مدخولة ممنوعة فان حصول الغبن عن
كل من التابع والمتتبع محتمل كيف وما مثل به الناصب من الزجاجة المثقوبة
ربما عمل فيها البايع ما يشتبه حالها على اكثر الحذاق المعروفين بمعرفة
الجواهر كما راينا في الهند من اشتباه كثير من ذلك على الحذاق واهل الخبرة
وجلب في زماننا زجاجة اخضر من بعض بلدان ساحل البحر المالح لا يميز
بينها وبين الجوهر المسمى بالزمرد الا الماهر في معرفة الجواهر والحاصل ان العقل
والنقل يدلان على ثبوت الخيار في ذلك لقيام العلة الموجبة وهي
الخسارة الحاصلة من الانخداع والغرور فالفرق بين هذه الصورة وبين الغبن

الحاصل في الشراء عند تلقي الركبان باشتمال الثاني على الغرور دون الاول
غير متجه كما لا يخفى وقد يستدل على عدم ثبوت الخيار للمغبون بان النبي صلعم
لم يثبت لحبان بن منقذ الخيار بالغبن ولكن ارشده الى شرط الخيار
وليتدارك عند الحاجة ولان نقص قيمة السلعة مع سلامتها لا يمنع لزوم
العقد كالغبن اليسير كذا نقل المصنف في التذكرة ثم اجاب عنه بان ارشاده عم
الى اشتراط الخيار لاينافي ثبوت طريق اخر له لان اثبات الخيار انفع
لان له الفسخ مع الغبن القليل والكثير والمعيب عدمه بخلاف الغبن
فلما كان اعم نفعا ارشده عم اليه والغبن اليسير لا يعده الناس غبنا
فلا عبرة به انتهى **قال المص** رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية
الى ان الاثمان تتعين فاذا باع بدراهم وشرط تعينها تعينت وقال
ابو حنيفة لا تتعين وله ان يدفع غيرها وقد خالف في ذلك العقل والنقل
اما العقل فلان البيع انما وقع على عين شخصية فالانتقال الى غيرها يكون
تعديا ومبادلة بغير رضى المالك وانه عين الغصب والعدوان و
اي فرق بين الثمن وغيره ولو عارضته على ثوب معين فدفع مساوية
لم يكن له الالزام بالقبول وايضا يلزمه كون الثمن هو المستحق بعينه
لانه اذا اشترى دراهم بدراهم كان للمشتري يدفع عين الدراهم
التي دفعها البايع اليه ثمنا عنها وهو محال واما النقل قوله تعالى فلا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان يكون تجارة عن تراض منكم والتراضي
انما وقع على هذا العين فعوضها يكون اكلا بالباطل انتهى و**قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا قال بعتك بالف
ولم تتعين وفي البلد نقدان او اكثر ولا غلبة لبعضها بالتقابل بطل
ولو كان في البلد نقد واحد او نقود وغلب واحد انصرف العقد
اليه وان عين نقدا تعين واستبدله بالنقد الاخر لا يجوز الا بالتراضي
ومذهب ابي حنيفة انه من اطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد
البلد لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه فان كانت النقود
مختلفة فالبيع فاسد الا ان تبين احدهما وهذا اذا كان الكل في الرواج
سواء لان الجهالة مفضية الى المنازعة الا ان يرتفع الجهالة بالبيان
او يكون احدهما اغلب واروج فحينئذ يصرف اليه تحريا للجواز وهذا
اذا كانت مختلفة في المالية فان كانت سواء كالثنائي والثلاثي جاز
البيع اذا اطلق اسم الدراهم وينصرف الى ما قدر به الى اي نوع كان
لانه لا منازعة ولا اختلاف في المالية والذي ذكره من مذهب ابي حنيفة

محمول

محمول على ما اذا لم يختلف بالمالية فله الانتقال من المعين الى غيره لعدم
الاختلاف والمنازعة وليس في التعيين غرض فلا يكون التجارة في مثل هذا
البيع اكلا بالباطل انتهى و**اقول** العرف والعادة قاضيان بان في اشتراط
تعين الاثمان انما يكون عند اختلاف الاثمان ورجحان بعضها على بعض
بحسب الغلبة والرواج او كمال العيار والمالية ونحوها فحمل قول ابي حنيفة انه اذا
شرط دراهم معينة لا يتعين وله ان يدفع غيرها على ما اذا لم يكن فيها اختلاف
مما يوجب الخروج عن فرض المسئلة بل يصير لغوا من الكلام كما لا يخفى
على ذوي الافهام **قال المص** رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية
الى انه يجوز بيع الحنطة في سنبلتها وقال الشافعي لا يجوز وكذا الجوز واللوز
والباقلاء في قشره الاخضر وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا وقول النبي صلعم وهو انه نهى عن بيع العنب حتى يسود و
عن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع السنبل حتى يبيض انتهى و **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط كون المبيع مرئيا
ورؤية بعض المبيع وهو مما يستدل به على الباقي كظاهر الصبرة من الحنطة يكفي
وان كان مما لا يستدل به على الباقي فان كان المرئي صوانا له بالخلقة كقشر الرمان
والبيض والجوز واللوز في القشرة السفلى كفى وان لم يكن صوانا له بالخلقة
كالتبن في السنبلة بالنسبة الى الحنطة فلا يكفي فلا يصح بيعه لوقوع الغرر
وامكان الاختلاف والمنازعة وهذا من شرايط صحة البيع فليس هو
مما احل الله تعالى من البيع فلا يدخل في عموم الآية والحديث لم يثبت
صحته انتهى و**اقول** لا يخفى ان اللوز والبلوط والقشر ونحوها مما لا يحتاج
الى صيانة القشر اياها في الاكثر ولا ضرر على ازالتها والشافعي لا يقول بازالتها
مع ملاحظته ايضا من الغرور وايضا لا ضرر على التمر من ازالة نواه وقد استدل
المص على ما ذهب اليه في التذكرة بان تلك القشرة حايل من اصل الخلقة فلا يمتع
من جواز البيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعي بان المقصود
مستورا فيما لا يدخر عليه وفيما لا مصلحة له فيه فلم يجز بيعه كالمعادن والحيوان
قبل سلخه واجاب بالمنع من اللازم فانه يجوز عندنا بيع المعادن بشرط
المشاهدة وبيع الحيوان قبل سلخه ان لم يشترط فيه الوزن انتهى والحق كما ذكره
ابن حزم ان بيع الحنطة في سنبلتها وجميع ما شاكلها ليس فيها غرر لان
كلا منها جسم واحد خلقه الله عز وجل كما هو وكل ما في داخله بعض الجملة انتهى
قال المص رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية ان التعزية مدلس
يثبت له الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو مخالف

مع الاتفاق على جواز بيعه مع انه لا يدري ما ...

لقوله عم من اشترى شاة معراة فهو بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء
ردها وصاعا من تمر وقوله عم من ابتاع محفلة فهو بالخيار ثلثة ايام فان ردها
رد معها مثلها او مثل لبنها قمحا انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان التصرية حرام يثبت بها الخيار ان جهل واذا علم قبل
الحلب باقرار البايع او باخبار عدل ردها فلا شيء عليه وبعده وقد تلف
اللبن اولم يفعل البايع ردها وصاعا من تمر بدل اللبن او كثر للحديث الوارد
في التصرية وان منعه ابو حنيفة فلعله لعدم صحة الحديث عنده و **اقول**
نعم لم يثبت الحديث عنده لكن لتقصيره في البحث والاجتهاد وقصور نظره
عن استنباط الاحكام من الكتاب والسنة واقتصاره على ما اصله له اول
من قاس من الاستحسان والقياس والا فالحديث في جميع المراتب كان
اشهر من ان يخفى قال ابن حزم روى خبر المعراه جماعة من اسلاف الايمة الاثبات
الثقات ورواه عن هولاء تحصنهم الله عز وجل فصار نقل كافة وتواتر ولا يرده
الا محروم غير موفق وبهذا ياخذ السلف قديما وحديثا انتهى **قال المص**
رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى انه اذا نمى المبيع بعد القبض
ثم ظهر عيب سابق كان للمشتري رد الاصل دون النماء وقال مالك يرد الولد
مع الام ولا يرد الثمرة وقال ابو حنيفة يسقط رد الاصل بالعيب وقد خالفوا
في ذلك قوله عم الخراج بالضمان ولم يفرق بين الكسب والولد والثمرة
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول اما مذهب مالك فلورود
الخبر في النهي عن التفريق بين الولد والام واما مذهب ابي حنيفة فلحصول
المانع من الرد وهو حصول النماء في تلك المشتري والنماء للمشتري فليس
له الرد قهرا والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى **اقول** قد استدل
صاحب الينابيع وهو من الشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وهكذا
شارحه ان مخلد بن خفاف اشترى علاما فاستعمله زمانا فاصاب
عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده عليه فاخبره عروه عن عايشة ان رسول
الله صلعم قال الخراج بالضمان فنقص قضاءه فوق البايع قد قضيت قضاء
بالامس فلا تنقضه فغضب عمر وقال تامرني ان ارد قضاء رسول الله صلعم
وارد قضاء ابن ام عمر صاغرا صاغرا انتهى ويتضح به الدلالة على الرد فيكون
والغد تفصارا ابن ام الحم للابل الغد تفصار رسول الله صلعم
انكار الناصب مردودا ويزيده ذلك وضوحا ما ذكره المص رفع الله درجته
في كتاب التذكرة حيث قال لو باع شيئا ثم ظهر المشتري على عيب ولم
يتصرف كان له الرد او الارش فان اختار الرد فلا يخلوا اما ان يكون هناك
الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة او القران وكبر الشجرة فهذه
الزيا

الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شيء على البايع بسببها او يكون منفصلة كالولد
والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية الموطؤة بالشبهة او بالزنا ان اثبتنا
فيه مهر اللامة واجرة الدابة اذا ركبت من غير اذن المشتري عندنا وبادنه عند الشافعي
فهذه الزيادة لا يتبع الرد بالعيب بل تسلم للمشتري ويرد الاصل دون هذه
الزيادة وبه قال الشافعي واحمد لان هذه حصلت في ملك المشتري ولان
مخلد بن خفاف ابتاع علاما فاستعمله ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر
بن عبد العزيز برده غلته فاخبره عروه عن عايشة ان النبي صلعم قضى في مثل
هذا ان الخروج بالضمان فرد عمر قضاءه وقضى لمخلد بالخراج ومعنى الحديث
ان ما يخرج من المبيع من فايدة وغلة فهو للمشتري في مقابلة انه لو تلف
كان من ضمانه بخلاف الغاصب لان المشتري مالك للعين والغاصب
غير مالك وقال مالك ان كان النماء ولدا رده معها وان كان ثمرة رد
الاصل دونها لانه حكم يتعلق برقبة الام فوجب ان يسري الى الولد
كالكتابة وهو خطاء لان الرد ليس بمستقر ومتى حدث عليه عند المشتري
منع الرد ولان الولد ليس بمبيع فلا يمكن رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة
النماء يمنع من الرد بالعيب لان الرد في الاصل تعذر لانه لا يمكن رده معه
منفردا عن نمائه لان النماء موجبه فلا يرتفع العقد مع بقاء موجبه
ولا يمكن رده معه لانه لم يتناوله العقد واذا تعذر الرجوع فالارش وليس
يصح لان هذا انما حدث في ملك المشتري فلم يمنع الرد كما لو حدث في يد
البايع وكما لو كان كسبا والنماء ليس موجبا بالعقد بل موجبه الملك كالكسب
ولو اوجبه العقد لوجب ان يعود الى البايع بفسخه وكذا يلحق بالنما المنفصل
ما يكسبه العبد بعمله او يوهب له او يوصى له فان هذا يكون للمشتري انتهى **قال المص**
رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان المشتري للحيوان الحامل اذا وجد به
عيبا بعد الوضع سابقا على العقد كان له الرد ويرد الولد وقال الشافعي
لا يرده وهو مناف للشرع لان الرد انما هو للمبيع كله والحمل من جملته فيجب
رده بجزء المبيع انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان الزوايد المنفصلة اذا حصلت في ملك المشتري فهي ملكه والزوايد المتصلة
يرجع الى البايع بعد الرد بالعيب القديم السابق على العقد واي منافاة له
للشرع وهذا من الزوايد المنفصلة حال الرد وان كان من الزوايد المتصلة
حال الرد وان كان من الزوايد المتصلة وقت العقد فلا منافاة للشرع
انتهى و **اقول** ما ذهب اليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزايد
المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل منفصل يتفصل به عن اعتراض المص والا لكان

من قبيل اصلاح فاسد بفاسد كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته
يد ذهبت الامامية الى انه اذا وطى المشترى الجارية ثم وجد بها عيبا
لم يملك ردها بل له الارش وقال الشافعي يردها ولا شيء عليه ان كانت
ثيبا وقد خالف فى ذلك اجماع الصحابة لانهم افترقوا قسمين قال بعضهم
ليس له الرد وقال الباقون له الرد مع دفع مهر نسائها فالرد مجانا قول
ثالث خارق للاجماع انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان كل شيء يثبت الرد على البايع اذا حدث عند المشترى
يمنع الرد قهرا و ما لا يثبت لا يمنع الرد فالجارية اذا كانت بكرا فازال المشترى
بكارتها فليس له الرد الا بالارش واذا كانت ثيبا فمجرد الوطى لا يثبت
عدم الرد لانه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة
فباطل بقوله لان الاختلاف يمنع وجود الاجماع والقسم الثالث من
الاختلاف ولم يثبت اجماعهم على الحصر فى القولين حتى يكون احداث
قول ثالث خرقا للاجماع انتهى و اقول قد اشار المص الى الدليل الذى
ذكره الناصب للشافعى فى حكمه بارد من غير ان يرد معاشيا بقوله لانه
معنى لا ينقص من عليها ولا من قيمتها ولا يتضمن الرضى بالعيب فلا يمنع
الرد كوطى الزوج والخدمة واجاب عنه بالمنع من ثبوت الحكم فى الاصل
ومن عدم النقص فى القيمة انتهى والحاصل انه لو لم يكن وطى الثيب عيبا
حادثا فيها لما وجب عند فسخ نكاح الثيب لظهور العيب بعد الوطى
شيء من المهر مع الاتفاق على وجوبه فى الجملة ولو كان الوطى كالاستخدام
لما تحقق الزنا فى العالم واما قوله ان اجماع الصحابة باطل بقوله اى بقول
الشافعى فمناف لما سبق فى مسايل الاصول من حجية اجماع الصحابة ومع
هذا يضره فى دعوى الاجماع على امامة ابى بكر اذ للشيعة حينئذ يقولوا ان قولهم
بعدم صحته يبطل دعوى الاجماع فيه على تقدير ثبوته ومن العجب اضطراب
الناصب حيث ابطل الاجماع المذكور اولا بوجود الخلاف فيه من الشافعى
ثم ابطله ثانيا بعدم الحصر فى القولين مع ان مالهما واحد كما لا يخفى قال المص
رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى انه اذا احدث عيب فى يد البايع
كان للمشترى الرد والامساك فان تصالحا على دفع الارش جاز وقال
الشافعى لا يجوز وقد خالف فى ذلك قول النبى صلعم الصلح جايز بين المسلمين
الا ما حرم حلالا او حلل حراما و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعى انه اذا هلك المبيع فى يد المشترى بان مات او قتل ثم علم بعيبه
يقدر الرد ويرجع على البايع بالارش واذا لم يتعذر الرد فليس للمشترى

الرجوع بالارش فان دفع الارش لم يلزمه القبول وله الرد فالارش لا يكون
الا عند تعذر الرد والتصالح الذى ذكره انما يتصور بعد التناكر ولا تناكر
ههنا فلا تصالح انتهى و اقول من البين ان ظهور العيب لم يستلزم تجويز
الرد كما اتفق عليه الشافعى يستلزم للتناكر من الطرفين فيصح التصالح و
لعل الناصب اراد من التناكر التضارب والتقاتل قاتله الله تع قال
المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان العبد لا يملك شيئا و
ان ملكه مولاه وقال الشافعى يملك ما ملكه مولاه وقال مالك يملك
وان لم يملكه مولاه وقد خالفا فى ذلك قول الله تع ضرب الله مثلا
عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وقال الله تع ضرب لكم مثلا من انفسكم
هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم
كخيفتكم انفسكم انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر
من الآيات لا يدل على مطلوبه فان المط سلب الملكية عن العبد
وعدم القدرة على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملك والاية الثانية تدل
على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم ان الآيات وردت على
طريق ضرب الامثال لا لاثبات الاحكام الشرعية حتى يستدل بها
على اثباتها مع انه لا يدل عليه المط بوجه انتهى و اقول ما ذكره الناصب
ههنا بعض ما تفوه به اصحابه فى هذا المقام وقد فصل ابن حزم الاندلسى
الكلام فى ذلك موافقة للشافعى و مالك فننقل كلامه اولا ثم نتوجه
لدفع ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام وحسما لمواد الشبهة والاوهام فنقول
قال ابن حزم احتج المانعون من ملك العبد بان ذكروا قول الله عز وجل
ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا
فهو ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولا يورث فصح انه لا يملك وقالوا
العبد سلعة من السلع ما نعلم لهم شيئا غير هذا وكله لا حجة لهم فيه اما
الاية فلا حجة لهم فيه لوجوه اولها انه لم يقل الله تع ان هذه صفة كل عبد
وانما ذكر من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تع وضرب
الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه
لا يات بخير فهل يجب هذا ان يكون هذه صفة كل ابكم وان يكون الابكم
لا يملك شيئا هذا ما يقولونه ولا فرق بين ورود الآيتين ونحن لا ننكر
ان يكون فى الاحرار والعبيد من لا يملك شيئا لفقره ولا يقدر على شيء ولكن
ليس كلهم كذلك والثانى ان هذه الاية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة
الى ذكر ملك ولا مال وانما فيها انه لا يقدر على شيء فانما فيها نفى القدرة

والقوة فقط اما بضعف واما بمرض او نحو ذلك والثالث انهم اذا اسقطوا
ملكه بهذه الآية فاحرى ان يسقطوا عنه بها الصلوة لانهما شيان وفيها انه
لا يقدر على شيئ فوضح فساد تعليلهم بها جملة واما قولهم ان العبد لا يرث
ولا يورث فنعم لان السنة وردت بذلك وليس في هذا دليل على انه
لا يملك والعبد لا يرث وليس ذلك دليلا على انها لا يملك وخص
الله تعالى بالميراث من شاء كما قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين وقال تعالى وحلايل ابنائكم الذين من اصلابكم فدخل في هذه
بنو البنات وخرجوا من الاولى ولم يكن في ذلك دليل على انهم ليسوا ابنا
اولادا واما قولهم ان العبد سلعة فنعم وكان ماذا ان كانوا من اجل ان سلعة
جعلوه لا يملك فليسقطوا عنه الصلوة والطهارة والصوم والحدود لان السلع
لا يلزمها شيئ من ذلك ويكفي من هذا قول الله تعالى وانكحوا الايامى منكم
والصالحين من عبادكم واما يكم ان يكونوا فقراء يغنيهم الله من فضله فقد
وعدهم الله تعالى بالغناء واخبر ان الفقر والغناء جايزان على العبد والاماء
ولا يجوز ان يوصف بالفقر الا من يملك فليعدم مرة ويستغني اخرى
واما من لا يملك اصلا لا يجوز ان يوصف بفقره ولا بغناء كالابل والبقر
والسباع والجمادات وهذا واضح والقران والسنن شاهدان لصحة قولنا
ههنا اذ لم يات فرق في شيئ من الاوامر بالقرب في الاموال بين حر
وعبد وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة
المملوك فلو لم يكن مالكا له لم يجب عليه دعوته وقد قبل هدية سلمان
وهو مملوك واكله عليه السلام كما انبانا احمد بن محمد الى واحتج بعضهم بقول الله تعالى
ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم
فانتم فيه سواء ولا حجة لهم فيها لانا لم نخالفهم في ان عبيدنا لا يملكون
اموالنا ولا هم شركاء لنا فيها وانما خالفناهم هل يملكون اموالهم
وكسبهم ام لا واما انتزاع السيد مال عبده فمباح وقد جاءت السنة بذلك
في الغلام الذي حجم رسول الله صلعم فسال عن خراجه فاخبره فامر عليه السلام بان
يخفف عنه فصح ان للسيد اخذ كسب عبده فاذا قال السيد قد انتزعت
كسبك فقط سقط ملك العبد عنه وصار للسيد وبالله التوفيق انتهى
كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا في وقع احتجاج المص بالآية الكريمة
مردود بما تقرر من ان تعليق الحكم على المشتق يدل على كون المشتق منه علة
للحكم كقولك اكرم العلماء يدل على ان علة اكرامهم علمهم فيعمهم اينما وجد
المشتق وصورة النزاع كذلك فيعم اينما وجد المشتق الملك ولا يقدح

اذا

في ذلك كون عدم القدرة المذكور في الآية صفة للعبد المطلق او المعين او المنكر
وبهذا يندفع ايضا ما ذكره الناصب من ان عدم القدرة على الشيئ لا يفيد انه اذا
قدر لم يملك ووجه الدفع ظاهر جدا واما ثانيا فلان الآية التي ذكرها ناعما عدم
الفرق بينها وبين ما نحن فيه من الآية في عدم ارادة نفي القدرة على صاحبه مطلقا
مدخول بان ذكر صفة البكم في الآية التي ذكرها قرينة على ان المراد بنفي القدرة
عدم قدرته على الفهم والافهام لغيره وما يلزمهما فان الابكم هو الذي ولد اخرس
وهو لا يفهم فلا يلزم منه ان لا يكون مالكا لشيئ ولو بالارث والهبة ونحوهما
واما ثالثا فلان قوله والثاني ان هذه الآية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة
على ذلك ملك ولا مال اله مدفوع بان الدليل هو ان النكرة في سياق
النفي يفيد العموم خرج عنه ما اخرجه الدليل من نفي الفعل المعلوم بطلانه ضرورة
فبقي الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا ايضا كما لا يخفى واما رابعا فلان
ما استدل به من قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم الآية لا يقتضي حصول الغناء
للعبيد والاماء حال العبودية يجوز ان يكون مراد الله تعالى ان يغنيهم بالعتق
واما خامسا فلان ما ذكر من قبول النبي صلعم هدية سلمان رضي الله عنه
وهو مملوك مدفوع بمنع كون سلمان عبيدا بل كان محكوما عليه من غير
التملك الشرعي كما ذكر في اخباره ولو سلم فمن الجايز ان يكون الهدية باذن
سيده وعلم النبي صلعم ذلك فقبلها تامل هذا واما ما ذكره الناصب من ان
الآيات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الحكم الشرعي مدخول
بان ضرب الله تعالى للامثال لا يقتضي ان يكون وصفه تعالى المملوك فيها بعدم
القدرة على شيئ كذبا باطلا تعالى عنه علوا كبيرا بل كل مومن يقطع بان
امثاله تعالى ايضا صدق وصواب لذلك يضرب الله الامثال للناس
لا يقال لو لم يملك العبد شيا لم يصح الاضافة اليه ولانه يملك النكاح لانا
نقول الاضافة الى الشيئ قد يصح بادنى ملابسة كقولك لاحد حاملي الخشبة
خذ طرفك وقال الشاعر اذا الكوكب الخرقاء اضاف الكوكب اليها لشدة
سيرها فيه وملك النكاح للحاجة اليه والضرورة لانه لا يستباح في غير
ملك ولانه لما ملكه لم يملك السيد ازالة يده عنه بخلاف المال فافترقا
كذا في التذكرة **قال المص** رفع الله درجته **يز** ذهبت الامامية
الى ان الاثنين اذا اشتريا عبدا صفقة ثم غاب احدهما قبل القبض
وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصفه خاصة ويعطي ما يخصه
من الثمن وله ان يعطي كل الثمن نصفه عنه ونصفه عن شريكه فاذا
فعل فليس له قبض نصيب شريكه وليس له الرجوع على شريكه

بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسايل الثلث فقال ليس للحاضر
ان ينفرد بقبض نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد
واذا حضر الغائب كان للحاضر ان يرجع عليه بما قضى عنه من الثمن وقد خالف
في المسايل الثلث القواعد الفقهية المشهورة بين الامة فان المالك له
ان يتصرف في حقه كيف ما شاء وقبضه من يد غيره واذا تبرع الشتان بدفع
نصيب الغائب لم يكن له قبض حق الغائب لان التسلط على مال الغير بغير اذنه
ممنوع منه عقلا واذا ادى عنه دينه بغير اذنه فقد تبرع بالاداء عنه فكيف يرجع
عليه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قبض المشاع عند ابي حنيفة
لا يحصل الا بقبض الكل فالشريك لا يتمكن من قبض نصيبه الا بقبض
الكل واذا اعطى جميع الثمن فله قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط
حاصل بحق القبض وهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس
متمحضا في التبرع بل لتوقف القبض عليه فله الرجوع ولا مخالفة في الثلثة
لقواعد الشرع انتهى **اقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قبض
نصيب كل من الشريكين في المشاع يكون عند الكل بتخلية كل اليهما فيخدمه
واحد بكله يوما والاخر يوما اخر فلا وجه لتخصيص ذلك بما عند ابي حنيفة
واما ثانيا فلان قوله اذا اعطى جميع الثمن فله قبض الكل ان اراد به حقيقة
القبض فقد مر ان له قبض الكل في حصته بطريق المهايات والتناوب
مع البايع وان اراد بقبض الكل التصرف في الكل بمعنى ان له التصرف
في حصة شريكه ايضا فهو ممنوع لانه تصرف بغير اذن صاحبه كما ذكره
المصنف واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التسلط ثابت بحق القبض ان
اراد به التسلط على حصته بحق القبض عن حصته فهو مسلم ولا يجديه
نفعا وان اراد به التسلط على حصة الشريك بحق القبض عن حصته
فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل وقوله فله التصرف في الكل ان اراد به
التصرف في الكل بقدر حصته بان يستخدم العبد مثلا يوما ويتركه يوما الى
البايع فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التصرف في الكل للكل
فهو ممنوع غير متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان قوله وليس هذا
من باب التسلط على مال الغير الخ قوله لتعلق قبض المبيع للشريك
قلنا هذا لا يوجب التسلط او التصرف بحق هذا الحق حقا واما رابعا
فلان قوله الاداء ليس متمحضا في التبرع بل لتوقف القبض عليه فهو ماخوذ
من كتاب الهداية حيث قال انه اي الشريك مضطر في الاداء لانه لا يمكنه
الانتفاع بنفسه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وللبايع حق

بل

الحبس ما بقي شيء منه والمضطر يرجع كمعير الرهن واذا كان له ان يرجع عليه
كان له الحبس عنه الى ان يستوفي حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال
نفسه انتهى وفيه انه ان اراد بتوقف القبض عليه او كونه مضطرا اليه
توقف قبض حصة شريكه الغايب عليه واضطراره لذلك الى اداء تمام
الثمن فالتوقف والاضطرار ممنوع لان قبض حصة الغايب لم يكن
امرا واجبا لازما عليه حتى يوجب اداء الثمن لاجله جواز الرجوع عليه وان اراد
به توقف قبض حصة نفسه بالمهاياة بان يستخدم العبد يوما ويتركه يوما اخر
عند البايع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حضوره ثم لا يخفى ما في كلام
الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم مخالفة قواعد الشرع
كما ذكره المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان الشراء الفاسد لا يملك بالقبض ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا
او امة ولا يصح شيء من تصرفه من بيع او هبة او غيرهما وقال ابو حنيفة
يملك بالقبض ويصح تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان يكون تجارة عن تراض منكم فنهى
عن الاكل بالباطل والفاسد باطل فكيف يملك به انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المقبوض بالبيع الفاسد
في حكم المغصوب ويد المشتري عليه يد ضمان كالمغصوب ومذهب
ابي حنيفة ان البيع الفاسد يفيد الملك اذا اتصل القبض به ويكون
المبيع مضمونا في يد المشتري واذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد
بامر البايع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمه قيمته
ودليله ان ركن البيع صدر من اهل مضافا الى محله فوجب القول بانعقاده
ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركنه مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي
يقرر المشروعية عند ابي حنيفة لاقتضائه التصور فنفس البيع مشروع
وبه ينال نعمة الملك وانما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء
وانما لم يثبت الملك قبل القبض لئلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور اذ هو
واجب الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولى هذا دليل
ابي حنيفة فظهر انه يحكم بالملكية لوجود اصل البيع والفساد في حكم المقارن
فلا يكون من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى **اقول** ما ذكره
الناصب دليلا لابي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله ان ركن البيع وهو
الايجاب والقبول صدر عن اهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا الى
محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه ونحو مشروعيته

على اداء ذلك واضطراره لا لا الاه
فهذا القيد ممنوع اذ يمكن تخفيف قبض حصته نفسه

صونا لكلام المسلم العاقل وهو ما اتى به من الايجاب والقبول عن اللغو فيترتب
عليه الملكية ولزوم القيمة والنهي تقرير لتلك المشروعية اللازمة لصدور
الايجاب والقبول من العاقل كما مر لانه ناسخ له ويتوجه عليه اولا انه
على تقدير تسليم الحصار ركن البيع في الايجاب والقبول لا نسلم وجوب
القول بانعقاده وانما يكون كذلك لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم
جهالة الثمن او عدم اشتراطه بفاسد ونحوهما وهو ممنوع واما وجوب
صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فانما يسلم لو امكنت الصيانة ان لم يظهر
منه من الاخلال بالشرط الشرعي واما مع اخلاله بذلك واهماله له فقوله
وبوله سواء وهل هذا الا مثل ان يق انه اذا وقع الايجاب والقبول بين
رجل مسلم وامراة مسلمة ذات بعل يجب صيانة كلاهما عن اللغو فيجب ان
يترتب على هذا الايجاب والقبول اثر كتمليك التضييع ولزوم المهر مثلا
والمحظور الفساد المجاور وهو الوطء دون عقد النكاح وقد ظهر بهذا بطلان
ما فرعه بقوله ففس البيع مشروع الخ وبالجملة ان الشارع لما شرع البيع شرع
له المراسيم الشرعية والمعالم الدينية والحدود والضوابط والروابط المرغبة
المخفية حكمتها على غيره حتى لا يؤدي الى خلط الامور والخبط والخروج عن الضبط
حسما للناس عما اعتاده في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الانبياء عليه
وعليهما السلام لانهم كانوا يلازمون اصل التراضي واصل التمليك وكانوا
لا يراعون وراء ذلك شيئا اخر اصلا فان الله تعالى لو لم يخبر هذه الشرائط
واكتفى بمجرد التراضي لادى الى خبط من حيث ان اذهان العباد وعقول اكثر
الاجتهاد غير متاتر في الوقوف على خبيئات الامور ومخفيات الخطوب
وسرائر الضماير فهذا العبد ينظر الى الظاهر ويكتفي باقل الخاطر ويغير بحضرا
الدمن ولا ينظر الى ما يستحدث من الزمن والشرع انما حجر على الصبيان والمجانين
حتى لا يؤدي الى خبط لنقصان في عقولهم ولا ريب ان عقول البالغين
بالاضافة الى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان بالاضافة
الى علم البالغين العقلاء المبصرين فدل انه لا بد من مراعات حقوق
الله وحدوده قال الله تعالى تلك حدود الله لا تعتدوها فاكتفاء ابو حنيفة
بمجرد تحقق الاهلية والمحلية والركن الذي هو الايجاب والقبول لا يفيد
ذلك والله سبحانه هو المستاثر بمغيبات الامور فلا بد من مراعات
الشروط المعتبرة حتى لا يلزم الفساد وثانيا ان قوله والنهي يقرر المشروعية
عند ابي حنيفة مدخول بان العنديات مما لا يعبا بها عندنا وقوله لاقتضائه
التصور قلنا تصور الشيء ولو بمعنى امكان وجوده وقابلية لتعلق الحكم الشرعي

كما تكلفوه

كما تكلفوه في تقريره لا يقتضي كونه مشروعا او غيره وقد تكلف صاحب الكافي
لاصلاح هذه المقدمة الفاسدة بان النهي الوارد في التصرفات الشرعية يقتضي
تقرير المشروعية لا فسخها لانه يقتضي تصور المنهي عنه اذ النهي عما لا يتصور لغوا
لانه يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد فيعتمد تصوره ليكون العبد
مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه ومن ان يفعله باختياره
فيعاقب عليه وتصور المشروع لمشروعيته فكان النهي لمعنى في غير المنهي عنه
فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا انتهى ومحصله مذكور
في التوضيح واورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بان هذه الاستدلال
على ان النهي في الافعال الشرعية تقرر المشروعية من وجهين احدهما ان النهي
لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي
اي المعتبر في الشرع هو الصحيح باصله واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان
المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوات الاوقات المكروهة انما هو الصوم
والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان
ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي
ليس معناه المعتبر شرعا بل هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو
الصورة المعينة والحالة والخصوصية فيجب ام لا يقول صلوة صحيحة وصلوة
غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا
المنع وانما المحال منع الممتنع لغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان
لغير هذا التحصيل انتهى فاحسن تامله وثالثا فلان القياس ما نحن فيه
بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان جهالة الثمن المقتضي لفساد البيع
ليس مجاورا للبيع بل وصف باعث لما دخل في مفهومه وهو ظاهر وتوجيه
صاحب الكفاية ههنا لا يرجع الى كفاية ورابعا ان قوله انما لا يثبت الملك
قبل القبض لئلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور الخ رد على الشافعي حيث قال
ان النهي نسخ للمشروعية للتضاد ولهذا لا يفيده قبل القبض وكما اذا باع
بالميتة او باع الخمر بالدراهم ونحن معاشر الامامية لم نحتج في ابطال قول
ابو حنيفة الى هذه المقدمة التي ذكرها الشافعي فلا يلزمنا الجواب عنها وانما
اللازم ذلك للناصب الذي قلد الشافعي ودان بامامته ثم لا يخفى ان ابن
حزم نسب مثل فتوى ابي حنيفة في ذلك الى مالك حيث قال قال ابو حنيفة
من ابتاع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا واجاز عتقه فيه وقال
مالك ان من البيوع الفاسدة بيوعا يفسخ الان بطول الامد وتغير الاسواق
فيصح ثم قال وهذان قولان لا خفاء بفسادهما على من نصح نفسه اما قول

ابی حنیفه فقد ملکه ملکا فاسدا فالکلام فی غایة الفساد و ما علم احد قط فی دین الله تعالی ملکا فاسدا انما هو ملک فهو صحیح او لا ملک فلیس صحیحا و ما عدا هذا فلا یعقل و اذا قروا ان الملک فاسد فقد قال الله تعالی و الله لا یحب الفساد فلا یحل لاحد ان یحکم بانفاذ ما لا یحب الله عز و جل و قال الله تعالی ان الله لا یحب عمل المفسدین فمن اجاز شیأ نص الله تعالی علی انه لا یصلحه فقد عارض الله تعالی فی حکمه و هذا عظیم جدا و احتج بعضهم بان البایع سلطه علیه و یرد بانه لیس لاحد ان یسلط غیره علی شیء من ماله باذن الله تعالی فیه فلیجیزوا علی هذا ان سلطه علی وطء ام ولده و امته و هذا بلا عیب و ضلال لا خفاء به و اما قول مالک فا دل ما یق لمن قلده حدوا لنا المدة التی اذا مضیت صح البیع الفاسد عندکم بمضیها و الا فقد ضللتم و اضللتم و حدوا لنا تغیر الاسواق الذی الحتم به المحرمات فان زیادة نصف درهم و حبة و نقصان ذلک تغیر سواق بلا شک فان اجازوا صحة الفاسد بهذا المقدار فقد صح کل بیع فاسد لانه لا بد من تقلب القیم بمثل هذا و شبهه فی کل یوم ثم لتسلیم و الدلیل علی ما قالوه من ذلک و لا سبیل الیه لا من قران و لا سنة و لا روایة سقیمة و لا قول احد یعرف قبله و لا قیاس و لا رای له وجه بل هو اباحة اکل المال بالباطل فان قالوا حکمنا بذلک حیث ظننا انه مباح و لم نقطع بذلک قلنا قد حرم الله تعالی و رسوله صلی الله علیه و سلم هذا علیکم قال تعالی ان یتبعون الا الظن ان الظن لا یغنی من الحق شیا و ذم قوما حکموا فیما ظنوه و لم یستیقنوه و قال رسول الله صلی الله علیه و سلم ایاکم و الظن فان الظن اکذب الحدیث و الفرض علی من ظن و لم یستیقن ان یمسک فلا یحکم و لا یشرع فیما لا یقین عنده فیه و لیقل کما قالت الملائکة لا علم لنا الا ما علمتنا و ما عدا هذا فضلال نعوذ بالله قال الله تعالی فماذا بعد الحق الا الضلال هذا و من العجب ان الحنفیة استدلوا علی مطلوبهم الفاسد بالآیة التی استدل بها المصنف علی خلافه فقالوا ان الله تعالی اباح الاکل بعد التراضی و ان هذا دلیل علی صحة الملک بالعقد و اجاب عنه ابن حزم بان الذی اتانا بهذه الآیة هو الذی من عنده ندری ما هی التجارة المباحة لنا و ما هو التراضی الناقل للملک و لولاه لم نعرف شیا من ذلک و هو الذی اخبرنا ان العقد لیس بیعا و لا هو تجارة و لا هو تراضیا و لا ینفک تلک الا حتی یستضیف الیه التفرق عن موضعها او التخییر فهذا هو البیع و التجارة و التراضی لا ما ظنه اهل الجهل بارائهم بالدعوی الفاسدة بلا برهان قال و احتجوا بقول الله تعالی اوفوا بالعقود و هذا حق الا ان الذی امرنا بهذا علی لسان نبیه هو عز و جل الآمر رسوله ان یخبرنا انه لا یصح هذا العقد و لا یتم و لا یکون عقدا الا بالتفرق

من موضعها

من موضعها او بان یخیر بعد التعاقد و الا فلا یلزم الوفاء بذلک العقد و هم مجمعون معنا علی انه لا یلزم احد الوفاء بکل عقد بل اکثر العقود حرم الوفاء بها کمن عقد علی نفسه ان یزنی او یشرب الخمر نعم و اکثر العقود لا یلزم الوفاء بها عندهم و عندنا کمن عقد ان یشتری او ان یبیع او ان نعق او ان یرتفن او ان نهد شعرا فصح یقینا انه لا یلزم الوفاء بعقد اصلا الا عقدا فی النص بالوفاء به باسمه و عینه و هم یقولون یعنی الحنفیین ان من بایع شیا اخر غایبا و تعاقدا اسقاط خیار للروئة انه عقد لا یلزم و المالکیون یقولون من ابتاع ثمره و اشتراط ان لا یقوم لحاله و عقد ذلک علی نفسه فانه عقد لا یلزمه فاین احتجاجهم بقوله تعالی اوفوا بالعقود و لعمری ان الحیاء قلیل فی وجه من احتج بهذه الآیة ثم قال بعد ذکر شطر آخر من شبهات الحنفیة و لولا ان القوم مستکثرون من الباطل و الحد فی الاسلام لمن اثر سهم لم یجب علینا التطویل فی ذلک بالاباطیل انتهی و السلام علی من اتبع الهدی **قال المصنف** رفع الله درجته **یط** ذهبت الامامیة الی جواز بیع دود القز و النحل المعلوم بالمشاهدة اذا احبس بعد مشاهدته بحیث لا یمکنه الطیران و قال ابو حنیفة لا یجوز معهما و قد خالف العقل و النقل اما العقل فلانها مال ینتفع به معلوم مقدور علی تسلیمه فصحت المعاوضة علیه کغیره و اما النقل فقوله تعالی و احل الله البیع انتهی **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی انه یجوز بیع الفیلج و هو العروقی باطنه و الدود الحی و المیت و لا یجوز بیع بزر القز لانه نجس غیر منتفع به و مذهب ابی حنیفة انه لا یجوز بیع النحل و قال محمد یجوز اذا کان محرزا و هو قول الشافعی لانه حیوان منتفع به حقیقة و شرعا فیجوز بیعه و ان کان لا یوکل کالبغل و الحمار و دلیل ابی حنیفة انه من الهوام فلا یجوز بیعه کالزنابیر و الانتفاع بما یخرج منه لا بعینه فلا یکون منتفعا به قبل الخروج و حتی لو باع کوارة فیها عسل بما فیها من النحل یجوز تبعا له و عند ابی حنیفة انه لا یجوز بیع دود القز لانه من الهوام و عند ابی یوسف یجوز اذا ظهر فیه القز تبعا له و عند محمد یجوز کیف ما کان لکونه منتفعا به فظهر ان ابا حنیفة یمنع بیعه لکونه من الهوام فلا یدخل فی البیع الحلال انتهی **اقول** الجواب المنع من عدم الانتفاع فی کلا الامرین اما النحل فلانها یخرج من بطونها شراب فیه منافع للناس فصارت کبهیمة الانعام و اما دود القز فلان النفع بها ظاهر و هو ما یخرج منها کالبهایم التی لا ینتفع بها بشیء غیر النتاج بخلاف الحشرات التی لا نفع فیها البتة فان هذه یخرج منها الحریر و هو افخر الملابس و کذا الکلام فی بزره و بالجملة لا دلیل

على حرمة بيع الهوام مطلقا وقياسه على الزنبور لو صح القياس قياس مع
الفارق اذ لا نفع في الزنبور ظاهرا ولنعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم
لابي حنيفة في ذلك حجة اصلا ولا احد اسبقه الى المنع من بيع النحل ودود القز
انتهى **قال المص** رفع الله درجته **ك** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز
للمسلم بيع الخمر ولا شراءه مباشرة ولا بوكالة الذمي وقال ابو حنيفة يجوز ان يوكل
ذميا في بيعها وشرائها وقد خالف قول الله تعالى فاجتنبوه وما روي ان النبي صلى الله عليه وآله
حرم التجارة في الخمر وقال ع ان الذي حرم شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل ع
فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه وشاربها
وبايعها ومبتاعها وساقيها انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان بيع الخمر حرام والتجارة بالخمر حرام باي وجه كان ومذهب
ابي حنيفة انه اذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمر او شرائها ففعل جاز وقال ابو يوسف
ومحمد لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف في الخنزير ودليل ابو حنيفة ان العاقد
هو الوكيل ما ملكه ولانه وانتقال الملك الى الامر حكمي فلا يمتنع بسبب
الاسلام كما اذا اورثهما ثم اذا كان خمرا يخللها وان كان خنزيرا يسيبه
فظهر ان ابا حنيفة لم يجوز التجارة بالخمر لانه لا يقوله بتحليل الخمر فلا مخالفة للنص
انتهى **اقول** ما ذكره من دليل ابي حنيفة اشبه بكلام السكران فان
مجرد تجويزه لامر المسلم بشراء الخمر يكفي في التشنيع عقلا وشرعا وان سلمنا
ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الامر حكمي واما ما ذكره من ان
ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول انما تحلل الخمر ففيه ان ابا حنيفة لم يقتصر
على مجرد تجويز الشراء لتعلل بانه جوز شراء الخمر للتحليل بل حكم بجواز البيع والشراء
مطلقا كما ذكره المص وصرح به صاحب الوقاية وهذا عين تجويز التجارة كما لا يخفى
ثم اي حاجة للمسلم الى تعريض نفسه في معرض التهمة بتكلف شراء الخمر
والانتظار صيرورته خلا مع كثرة الخل الحاضر في اسواق المسلمين دائما ولنعم ما قال
ابن حزم اشارة الى هفوة ابي حنيفة في هذه المسئلة وهذه من شنعه الذي نعوذ
بالله من مثلها **قال المص** رفع الله درجته **كا** ذهبت الامامية
الى ان الكافر لا يصح ان يشتري مسلما ولا ينعقد البيع وقال ابو حنيفة ينعقد البيع
وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكافر لا يصح ان يشتري المسلم و
اذا لم يعتق بعد العقد ولم يعده ابو حنيفة في البيوع الفاسدة لان الكافر غير مكلف
بالفروع والكلام في النهي والاجتناب وينبغي ان يكون موافقا في النهي انتهى
اقول الكلام ههنا في صحة البيع شرعا وفي ان الكافر اذا اشترى عبدا

مسلما

مسلما لا ينعقد بيعه فللحاكم ان يحكم بفك رقبته لا في انه يجب على الكافر كفه عن
مثل هذا البيع حتى يستدل على نفي وجوب ذلك عنه بان الكافر غير مكلف
بالفروع فلا يجب عليه شيء مع ما عرفت فيما سبق من وهن اصله هذا ايضا
والحاصل ان كون الكافر غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كون بيعه للمسلم
فاسدا اذ لو صح ذلك للزم كون نكاحه للمسلمة ايضا جائزا لاتحاد طريق المسلمين
وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق الخلاف في ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان
المراد بالسبيل ههنا يد الاستيلاء في الدنيا وبالجعل الحكم الشرعي سبيلا نكرة
وقعت في سياق النفي فيفيد العموم اي لن يجعل الله سبحانه في حكمه المنزل
على نبيه صلعم لكافر من الكفار على مسلم من المسلمين يد استيلاء اصلا وقيل
اريد به نفي الحجة في الآخرة لاتصاله بما قبله اعني قوله تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة
فالاولى ان يحمل قوله ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على نفي بيان
الحكم بينهم في الدنيا فان التاسيس خير من التاكيد فتامل هذا وما يقرب
من هذه المسئلة في اصل المعنى وزاد عليها في الشناعة ما ذكره ابن حزم من ان
الحنفيين يقولون ان اريد الحسني او الحسيني او العباسي او المنافي القرشي
فالحق بارض الحرب فان ولده يسترقون فان اسلموا كانوا عبيدا وان
القرشية وان ارتدت ولحقت بدار الحرب سبيت او ارقت فان اسلمت
كانت مملوكة تباع وتستحل فرجها بملك اليمين وان لم تسلم تركت على
كفرها وجاز ان يسترقها اليهودي والنصراني وقال ابو القاسم صاحب مالك
ان هدم اهل الحرب وفي ايديهم اسارى مسلمون ومسلمات احرار وحراير
فانهم يفردن عبيد الهم واما يتملكونهم ويتبايعونهم ثم قال اف لهذين
القولين وتب انتهى ونقل في هذا المقام عن زرارة بن اوفى قاضي البصرة من
التابعين انه باع حرا في الدين ثم قال وقد روينا هذا القول من الشافعي وهي
قوله غريبة لا يعرفها من اصحابه الا من يتجر في الحديث والآثار انتهى **قال المص**
رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى جواز السلف في المعدوم اذا كان
عام الوجود وقت الحلول وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يكون جنسه موجودا في
حال العقد والمحل وما بينهما وقد خالف عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقوله
صلعم من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم واقرهم على ما كانوا
عليه من السلف في التمر سنين ومعلوم انقطاعه في خلال هذه المدة ولان الحق
لا يتعين في الموجود بل ولا في المتجدد قبل المدة فلا معنى لاشتراط وجوده
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسلم
فيه شرطه ان يكون مقدور التسليم عند المحل ليمكن ولا يشترط وجوده من

علي

فليسلف

وقت العقد الى محل لان القدرة على التسلم انما يحتاج اليه لوجوبه واذا كان موجودا
عند المحل حصل القدرة على التسليم فان رفع الحرج بترك الواجب ومذهب
ابحنيفه انه لايجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين المحل
حتى لوكان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل او على العكس او منقطعا
فيما بين ذلك لايجوز ودليله قوله عم لاتسلفوا فى الثمار حتى يبدو اصلاحها
ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلابد من استمرار الوجود فى هذه الاجل
ليتمكن من التحصيل فلامخالفه للنص حيث استدل بالحديث انتهى **اقول**
ان الحديث الذى استدل به ابوحنيفه قد ذكر فى الينابيع انه رواية مجهول
لايعرف عدالته وان السلم محمول على البيع لانه عم اجاز سنتين وثلثاثى التمر
ومعلوم ان التمر لايبقى طول السنة انتهى واما ماذكره بقوله ولان القدرة على التسليم
بالتحصيل اه فهو ممنوع بقول المص ولان الحق اه ولقول الشافعى لان القدرة
على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه اه فافهم **قال المص** رفع الله درجته
مح ذهبت الامامية الى انه اذا شرط اجلا وجب ان يكون معلوما فلايجوز
الى الحصاد والدياس والجذاذ وقال مالك يجوز وقد خالف فى ذلك قول
النبى صلى الله عليه وسلم واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله صلعم
لاتبايعوا الى الحصاد والدياس ولكن الى شهر معلوم انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لايجوز التاقيت بما يختلف
كالحصاد والدياس لقوله صلعم الى اجل معلوم وان صح ماروا عن مالك فلانه
جعل التاجيل الى الحصاد والدياس من جملة الاجال المعلومة ولعدم ثبوت
الحديث الثانى عنده انتهى **اقول** قد صح ماروا المص عن مالك
فقد رواه ابن حزم عنه حيث قال واباح مالك البيع الى العطاء فيما خلا
واما اليوم فلا لانه ليس الآن معروفا قبل واجاز البيع الى الحصاد والجذاد
والعصر قال وينظر الى عظم ذلك وكثرته لا الى اوله ولا الى آخره ولا نعلم
فى الجهالة اكثر من هذا التحديد والاغرار اعظم منه انتهى ثم ما زعمه الناصب
اصلاحا لفتوى مالك بانه جعل الحصاد والدياس من الاجال المعلومة انما
يزيده فسادا فان كل عاقل يعلم ان الحصاد والدياس ونحوهما مما يتاخر
اياما ويتقدم فان الحصاد والجذاذ يتاخران اياما ان كان المطر متواترا
ويتقدمان بحر الهواء وعدم المطر وبس على هذا امثالها واما قوله لعدم ثبوت
الحديث عنده مدخول بانه لو تم مجرد مثل الانكار لانسد عليهم باب الاحتجاج
فيما بينهم بما فى صحيح البخارى ومسلم ونحوهما كما لايخفى **قال المص** رفع
الله درجته **كد** ذهبت الامامية الى ان الاقالة ليست بيعا وقال مالك

هى بيع مطلقا وقال ابوحنيفه انها فسخ فى حق المتعاقدين بيع فى حق غيرهما
وقد خالفا قوله عم من اقال نادما فى بيع اقال الله نفسه يوم القيمة والاقالة لغة
هى العقود والترك فيكون اقالة البيع كذلك ولانها لو كانت بيعا لوجب
ان يكون الى المتبايعين من نقصان الثمن وزيادته والتاجيل والتعجيل
وليس فى الاقالة ذلك اجماعا ولانها لو كانت بيعا لم يصح فى السلم
لان البيع فيه لايجوز قبل القبض ولان الاجماع واقع على انه من باع عبدين
فمات احدهما صحت الاقالة فلو كانت بيعا بطلت لبطلان بيع الميت انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الاقالة
بعد لزوم البيع جايزة بل مستحبة اذا ندم احد المتبايعين للحديث وهى فسخ
لايتجدد به الشفعة ولايجب التقابض ان يتقايلا فى الصرف ومذهب ابحنيفه
ان الاقالة فسخ فى حق المتعاقدين بيع جديد فى حق غيرهما الا ان يمكن جعله
فسخا فيبطل وعند ابى يوسف هو بيع الا ان لايمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا
ان لايمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر جعله فسخا فيجعل بيعا الا
ان لايمكن فيبطل ودليل ابحنيفه ان اللفظ منبئ عن الرفع والفسخ كما قلنا
والاصل اعمال اللفظ فى مقتضياتهما ولايحتمل ابتداء العقد ليحمل عليه
عند التعذر لانه ضده واللفظ لايحتمل ضده فيتعين البطلان وكونه بيع فى
حق الثالث امر ضرورى لانه يثبت به مثل حكم البيع وهو الملك لامقتضى الصيغة
اذلا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب ابى حنيفه ودليله واما ما استدل هذا
الرجل به من هذا الحديث على نفى كون الاقالة بيعا فلايصح لانا نقول ان اقالة
الله تعالى للعبد وقع على طريق المشاكلة وليس المراد من الاقالة الحقيقة مثل اقالة
العبد ولايمكن هذه الارادة لان اقالة العبد هو الفسخ فى العقد وليس ثمة عقد
حتى يفسخ ثم من يقول انها بيع مطلقا يثبت فيها حقوق البيع مطلقا ومن
يقول انها بيع فى حق الغير يثبت فيها حقوق البيع فى حق الغير انتهى **واقول**
لايخفى ان ما ذهب اليه المص مؤيد بالاصل وبان للبيع الفاظا خاصة ليست
الاقالة منها ثم ان الناصب قد طوى الكشح عن ان يستدل من قبل مالك على
ما ذهب اليه مع انه لبعده عن العقل كان اهم بالتعرض لاقامة الدليل عليه لكنه
لما راى ان التعرض له ايضا يفضى به الى اثبات حقيقة النقيضين احترز عنه
واما ما ذكره فى الاستدلال من قبل ابحنيفه فيتوجه عليه انا نمنع كون الاقالة
بيعا فى حق الثالث فضلا عن كونه ضروريا فانه اذا تقايل المتبايعان
وفسخا عقد الارض المبيع مثلا وكان هناك شفيع انما يثبت له ذلك
بحق الشفعة لا لان الفسخ ينقلب ويصير بيعا فى حقه وما ذكره من ثبوت مثل

حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما ان ثبوت الملك بالميراث
مثلا لا يستلزم ان يكون هناك بيع قال المص في التذكرة وقال ابو حنيفة
انها فسخ في حق المتعاقدين وهي بمنزلة البيع في حق غيرهما فيثبت فيها الشفعة
لان الاقالة نقل ملك بعوض هو مال فيثبت فيه الشفعة كالبيع ونمنع كونها
نقل ملك بل اعادة للملك الاولى فيها لغو والملك الاول اذا فسخ العقد انتهى
واما ما ذكره من ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريقة المثل كله فمع كونه تجوز
او خلاف الاصل مردود بان استدلال المص ليس الا بالجزء الاول من الحديث
وهو قوله عليه السلام من اقال نادما في بيع فان جعل البيع ظرفا للاقالة يدل
على انه غيرها فافهم قال المص رفع الله درجته كه ذهبت الامامية
الى انه اذا خالف انسان اهل السوق بزيادة سعر او نقصانه لم يعترض وقال
مالك يقال له اما ان تبيع بسعر السوق او تعزل وقد خالف المعقول والمنقول
لانه مالك فهو البيع كيف شاء وقال الله تعالى الا ان يكون تجارة عن تراض
منكم ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التسعير انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول التسعير هو تعيين السعر والحكم في بيعه بما سعر به وهذا منهي عنه
ولكن اذا سعر السلطان او نائبه فليس للبياع التجاوز عن تسعيره للزوم
مخالفة السلطان وخوف وقوع الفتنة هكذا قال العلماء واما تجويز مالك
التعرض بالقول المذكور فلرفع الخلاف واختلاف التسعير مظنة وقوع
الاختلاف في امر الاقوات وهو موجب للضيق ولا مخالفة للعقل لانه
لا يمنع من بيع ماله كيف اشاء ولكن يمنع من ايقاع الخلاف الا يرى انه لو باع
في بيته لا يمنع وكذا لا مخالفة للآية انتهى اقول قد جمل المص قدس سره
في نقل مذهب مالك ههنا وتفصيله على ما ذكره ابن حزم انه قال ليس لاحد
ان يبيع باكثر وهذا كما قال ابن حزم ايض عجب جدا اذ يمنعونه من الترخيص
على المسلمين ويبيحون له التغلية انتهى وبهذا يعلم فساد ما ذكره الناصب
من ان البيع باقل من سعر الوقت موجب للضيق والضرر بل الضيق والضرر
انما يحصل من فتوى مالك على اهل البلد سيما الفقراء والمساكين وعلى هذا
البايع المحسن الى الناس ولا ضيق على اهل السوق لانهم ان شاؤوا ان يحصلوا
كما فعل هذا فيفعلوا والا فهم املك باموالهم كما هذا املك بماله وما ذكره
من لزوم مخالفة السلطان مدفوع بانه انما يعهد الخوف عن السلطان على البيع
بما زاد عن سعره لا بما نقص واما ما ذكره من اختلاف التسعير مظنة الاختلاف
في امر الاقوات فان اراد به انه مظنة ان يقع الاختلاف في سعر الاقوات
يتبعها باقل من المتعارف في السوق فليس بمضر بل نافع كما مر وان منظنة

بما قل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك ولو ان يبيع

الاختلاف

الاختلاف يتبعها بالاكثر فعلى تقدير تسليم فساده قد جوزه مالك كما مر فيثبت
عليه وعلى الناصب مخالفة للعقل والنقل كما افاده المص قدس سره هذا و
اعجب مما ذكره المص ههنا من فتوى مالك ما نقله ابن حزم عن اصحاب مالك
وهو ان من ابتاع سلعة السوق يجبر على ان يشركوه فيها اهل تلك السوق
قال وما نعلم احدا قاله غيرهم وهو ظلم ظاهر ويبطله قوله تعالى الا ان يكون
تجارة عن تراض منكم فلم يتراض البايع الا مع هذا المبتاع لا مع غيره فالحكم به
لغيره اكل مال بالباطل بلا دليل اصلا انتهى واقول لكن مالك معذور في هذا
الفتوى لانه قلد فيها فعل عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم ايض وصاحب
الحاوي الكبير من الشافعية من ان عمر مر بحاطب بن بلتعة وهو يبيع زبيبا
بالسوق فقال له اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع عن سوقنا انتهى فتامل جدا

مبحث الرهن

قال المص رفع الله درجته الفصل الرابع في الرهن وتوابعه وفيه
مسائل آ ذهبت الامامية الى ان استدامة القبض ليست شرطا في الرهن
وقال ابو حنيفة انها شرط وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
الرهن محلوب ومركوب وليس ذلك للمرتهن اجماعا فيكون للراهن
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
لزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع عن كل تصرف يزيل الملك الى الغير
كالبيع والهبة وللراهن استيفاء المنافع التي لا يضر المرتهن كسكنى الدار
وركوب الدابة وان اخرج الانتفاع الى الاخراج من يده كالركوب واللبس
ولم يثق المرتهن بالتسليم لانه لم يكن موثوقا به اشهد الراهن عدلين انه ياخذه
للانتفاع وان موثوقا به مشهور العدالة لم يكلف بالاشتهاد في كل
واحدة ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز له الانتفاع بالاستخدام والسكنى
واللبس ولا اجارة وهو متعد لو فعل ولا يبطل الرهن ودليله ان القبض
شرط في لزوم الرهن فاذا زال القبض زال لزوم الرهن واستدلا بالنص
في قوله تعالى فرهان مقبوضة والحديث لا يدل بصريحه على جواز التصرف
مطلقا بجواز حمله على الحلب والركوب باذن المرتهن ما لم يخرج من يده
انتهى واقول ان الآية لو دلت انما يدل على اشتراط القبض في الجملة
لا على الاستدامة نعم قد استدل بالآية على اشتراط اصل القبض انها
يدل من حيث الخطاب الى المفهوم الوصفي وهو ليس حجة عند اكثر المحققين
على انه لو كان شرطا كالايجاب والقبول لكان قوله تعالى مقبوضة بعد قوله
رهان تكرارا لا فائدة فيه وكما لا يحسن ان يقال مقبولة لا يحسن ان يقال
مقبوضة وايض الآية مسوقة لبيان الارشاد الى حفظ المال وذلك

لايتم الا بالاقباض والقبض كما لايتم الا بالرهن وكما ان الرهن ليس شرطا في الدين ينبغي ان لايكون القبض شرطا في الرهن وبعبارة اخرى ان القبض في الاية للارشاد كما يرشد اليه اشتراط بالسفر وعدم الكاتب والاجماع على ان استدامة القبض ليست شرطا بل لو وكل المرتهن الراهن في القبض كفى عند القائل به ولا يتحقق الغاية المطلوبة منه ويبقى مع ما في الاشتراط اصالة العدم حيث لا دليل صالحا عليه فان قلت فاذا لم يشترط القبض فعلى ماذا يحمل قوله مقبوضة قلت على اشتراط كون الرهن مما يقبض ليحترز بذلك عن المنافع فانها ليست مما يستوثق بها وعن الدين وعن تلك الغير مع عدم الاجازة وعن الطير في الهواء والسمك في الماء وعما لا يملكه المسلم ان كان احدهما مسلما الى غير ذلك هذا واما الحديث فهو نقيض ما ذكره المصنف الاجماع صريح في مدعاه فلا مجال للتحمل على ماذكره الناصب كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته

ب ذهبت الامامية الى انه اذا جعل الرهن على يدي عدل لم يكن له بيعه الا بثمن المثل حالا ويكون من نقد البلد اذا اطلق له الاذن وقال ابو حنيفة يجوز له بيعه باقل من ثمن مثله وبالنسيئة حتى قال لو وكله في بيع ضيعة تساوي مائة الف دينار فباعها بدرهم نسيئة الى ثلثين سنة كان جائز وهو خلاف المعقول والمنقول لان العقل دل على قبح اضرار الغير والنقل دل عليه وهو قوله عم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرهون يبيعه الراهن او وكيله باذن المرتهن فان لم ياذن قال له القاضي ايذن له في بيعه او ابرءه والوكيل لا بد له ان يراعي غبطة المرتهن فلا يبيعه الا باقصى القيمة حالا لا اجلا كما ثبت في الوكالة ومذهب ابي حنيفة انه يصح بيع الوكيل بما قل او كثر والقرض والنسيئة وعند ابي يوسف ومحمد لا يصح الا بما يتغابن الناس فيه ولا يصح الا بالدراهم والدنانير لان المطلق ينصرف الى المتعارف والمراد بالنسيئة البيع بالثمن المؤجل وعندهما يتقيد باجل متعارف ودليل ابي حنيفة ان الوكيل مالك للعقد ومباشر له فله البيع بما شاء ولو كان للموكل لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله فله البيع بما شاء ولا ضرر هنا لان الموكل سلطه انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان الناصب لم يذكر دليل جواز بيع الراهن ذلك باقل من ثمن مثله وبالنسيئة مع ان هذا هو الذي عنون المصنف المسئلة به وثانيا ان ماذكره من الدليل على جواز مثل ذلك البيع للوكيل عليل لانه لا معنى لقوله الوكيل مالك العقد

للتحمل

سوى قصد التلبيس وايهام ان الوكيل مالك للثمن وبطلانه ظاهر ولانا لا نسلم ان مباشر البيع مطلقا له البيع بما شاء وانما يلزم ذلك لو كان المباشر اذا لم يكن وكيلا او صبيا او سفيها محجورا عليه لا بد لاثبات ذلك من دليل وثالثا ان قوله الموكل لو لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكل مدخول بان الخطاء في ظن الاهلية جائز بل قد وقع ذلك عن موسى عم في اختياره الرجال السبعين فظهر انه لم يكن فيهم رجل رشيد كما نطق به القران واختيار نبينا صلعم لبعض المنافقين لكتابة الوحي فهرب الى الكفار واختيار مولانا امير المؤمنين عم ابا موسى الاشعري ليحكم بينه وبين معوية بمقتضى الكتاب والسنة فانخدع لحماقته ونفاقته عن عمرو بن العاص وحكم براي زينه له لحماقته ونفاقه والحاصل انه عم اختاره ليحكم له فحكم عليه وتوضيح المرام ان المالك انما وكله فيما نحن فيه لظنه فيه انه يراعي في ذلك البيع ما يراعيه اهل الخبرة بالامور ويحافظ على غبطته في ذلك فاذا ظهر من الوكيل بيع ذلك على الوجه المخالف لراي اهل الخبرة والبصيرة واوجب ضرر الموكل كان ذلك البيع فاسدا بالضرورة والاطلاق ايضا يقتضي ذلك لان الاطلاق محمول على المعيار المتعارف بين الناس كما افاده المصنف في التذكرة والظاهر ان الناصب اخذ هذا الدليل من الخوارج في قضية الحكمين حيث توهموا ايضا لزوم ذلك الحكم على الوجه الذي قرره ابو موسى وقد عرفت فساده قال المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان الرهن غير مضمون وقد خالف

في يد المرتهن وقال ابو حنيفة انه مضمون

قال النبي صلعم لا يغلق الراهن الرهن لصاحبه له غنمه وعليه غرمه ومعنى لا يغلق اي لا يملكه المرتهن وقال صلعم الخراج بالضمان وخراجه للراهن اجماعا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يد المرتهن يد امانة فلا تضمين بل نقصه ولا يسقط بتلفه شيء من الدين ولو بعد الانفكاك الا اذا امتنع من الرد بعد المطالبة وعند ابي حنيفة ان يده يد العارية فوجب الضمان والحديث لا يكون حجة عليه لانه يمنع الراهن من التصرف فلا يكون الغرم عليه وكذا الضمان لان عنده ممنوع من الخراج كما سبق انتهى اقول الذي استدل به ابو حنيفة على ما ذهب اليه في هذه المسئلة انما هو حديث مذكور في كتب اصحابه يدل على خلاف مدعاه كما ذكره ابن حزم ايضا ولا مستند له غير ذلك وهو ما رواه عطا عن عمر بن الخطاب ان رجلا رهن فرسا فتلف عند المرتهن فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره بذلك فقال ذهب حقك واجاب عنه المصنف في التذكرة بانه مرسل قال الدار القطني يرويه اسمعيل بن امية وكان كذابا وقيل يرويه مصعب بن ثابت وكان ضعيفا ويحتمل انه

الراهن غير مضمون في يد المرتهن

اراد ذهب حقك من الوثيقة بدليل انه لم يسال عند قدر الدين وقيمة الفرس
انتهى واما ما احترز به الناصب له واستدل به من قبله فهو مما لا يرضى به ابو حنيفة
واصحابه فان المنسوب اليهم في الوقاية ومختصره وشروحهما اتفاقهم على انه
لا يضمن العارية بلا تعد من المستعير ان هلكت العارية ولو بشرط الضمان على
ان ما ذكره رد صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره المص فان الحديث صريح في ان
الغنم والغرم على الراهن وبهذا الناصب استدل على خلافه بان المرتهن يمنع
الراهن عن التصرف فلا يكون الغرم على الراهن ثم الحديث الآخر مع الاجماع
صريحا في ان اخراج الارض المرهونة على الراهن والناصب يرده بان الراهن
عند ابي حنيفة ممنوع من الخراج واذا آل الحال الى المجاهرة بامثال هذا المقال
فجوابه الشتم واللعن والنكال وجزاء السلاسل والاغلال وقد ظهر بما ذكرنا
ان ما اشار اليه سابقا من ان العارية مضمونة عند ابي حنيفة وما ذكره
اخرا من ان الراهن ممنوع من الخراج عنده من جملة عنادياته المعدودة في
الذليات فلانا لا نسلم ان العارية مضمونة مطلقا وانما يكون مضمونة
ان تلفت بتعدي المستعير كما مر **قال المص** رفع الله درجته
د ذهبت الامامية الى ان منفعة الرهن مثل سكنى الدار وخدمة العبد
وركوب الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف والولد واللبن وقال
ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل لا يحصل للراهن ولا للمرتهن والنماء واما
المنفصل يدخل في الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل الثمرة لان الولد
تبعة الاصل بخلاف الثمرة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل
فانه يمنع من تعطيل المنافع المباحة واما النقل فقوله عم الرهن محلوب
ومركوب فاثبت للراهن منفعة الحلب والركوب وقوله عم له غنمه و
عليه غرمه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان المنافع المتصلة والمنفصلة ملك الراهن واما ما نسب الى ابي حنيفة
من مخالفة المعقول فلا يلزمه لان النماء المتصل لا ينفك والنماء المنفصل
في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن وكذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا
قبل وكذا مالك لانه ليس في قوله تعطيل المنافع ولا مخالفة للنص كما
بينا انتهى **اقول** ما ذكره من قبل ابي حنيفة اولا وهو ان النماء المنفصل
لا ينفك مردود بان عدم الانفكاك لا يستلزم كون النفع لغير الراهن وهو
ظاهر وكذا قوله والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الراهن مردود
بانه لو سلم كونه في حكم الاصل ويتعدى الرهن اليه فلا يلزم من ذلك الا
ان يكون ذلك لغير الراهن والعجب منه هذا ما نقله ابن حزم حيث قال ان

٤ منفعة الرهن مثل السكنى وخدمة العبد

ابا حنيفة

ابا حنيفة واصحابه منعوا مواجرة الرهن ومن ان ينتفع به الراهن والمرتهن
ثم تناقضوا من قريب فاباحوا للراهن ان يستعير من المرتهن وان يعيره
اياه المرتهن ولم يروه بذلك خارجا من الرهن ثم قال وهذا اقول في غاية
الفساد وبعرته من البرهان ولا هنا لا يعلم احدا قال قبله به انتهى واما انكار
الناصب لاشتمال قول الرجلين على تعطيل المنافع فمكابرة صريحة لا يخفى
على من تامل في كلامهما ادنى تامل هذا واعترض بعضهم بانه اذا كانت المنافع
للراهن كما كانت فاي فايدة للرهن واجيب بان الفايدة عظيمة اما في
الآخرة فاجر العمل بما امر الله تع به واما في الدنيا فلان الراهن ان مطل
بالانصاف بيع الرهن وتعجل المرتهن الانصاف من حقه فاي فايدة تريدون
اكثر من هذه الفايدة **قال المص** رفع الله درجته **ه** ذهبت الامامية
الى سماع البينة في الاعسار وقال مالك لا يجوز وان كان الشهود من اهل
الخبرة وقد خالف مقتضى قوله تع وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة
وانما يحكم بالاعسار بالشهادة كغيره من الحقوق انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار وان صح
ذهاب مالك الى عدم جواز الشهادة فلانه لم يمكن الاطلاع عليه والاستدلال
بالآية لا مناسبة له بالمدعى فان الكلام في ثبوت الاعسار ويمكن ثبوته باقرار
المدعي انتهى **اقول** ان ما افتراه الناصب على مالك من انه نفى
امكان الاطلاع على الاعسار ابلغ في المكابرة من اصل فتوى مالك كما لا يخفى
على من له صدق تامل ثم مناسبة الآية التي استدل بها المص ظاهرة لانها
مقدمة لبيان اعتبار دعوى الاعسار شرعا وعليه يتفرع ما ذكره المص من ان
الاعسار يثبت بالشهادة وانما الذي لا يناسب استدلال الناصب على عدم
مناسبة الآية لمدعى المص بقوله فان الكلام في ثبوت الاعسار الخ نعم ما ذكره
يمكن ان يورد مناقشة على الحصر المفهوم من كلام المص حيث قال وانما يحكم بالاعسار
بالشهادة ورفعها ظاهر لان الحصر في كلام المص متعلق بالاعسار الذي لا يقر المدعى
به كما هو مقتضى فرض المسئلة فلا يبقى هناك احتمال ثبوت الاعسار بالاقرار
حتى يخل الحصر والانحصار **قال المص** رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية
الى انه اذا ثبت بالبينة اعساره حكم به الحاكم في الحال واطلقه وقال ابو حنيفة
يحبس شهرين وقد خالف قوله تع وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول حبس الشهرين لزيادة التثبت
ولان الناس يعلمون انه مفلس ويشتهر بينهم بالافلاس لئلا يعاملوه والآية
تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فلا يكون حجة عليه انتهى

٥ سماع البينة في الاعسار

٦ اذا ثبت بالبينة اعساره حكم به الحاكم واطلقه

اقول الاصل عدم زيادة التكليف على ما حكم الله تعالى به وما استحسنه راى الناصب فى ذلك من ان الحبس يفيد اعلام الناس على افلاسه ومنع الناس عن المعاملة معه انما يناسب اذا علم من المعتبر استعمال الحيلة وعدم مبالاته بتفويت مال الناس واما اذا كان افلاس والاعسار لنحو قضاء ارضى او سماوى وكان الرجل ذا خبرة بالتجارة وتحصيل الاموال او كان له املاك وعقار فى بلد اخر يمكنه اداء حقوق الناس منه بعد زمان فلا وجه لهذا الاعلام والحبس والابرام كما لا يخفى وايضا يحصل التشهير بمجرد النداء على ذلك مرة فى مسجد البلد اكثر من التشهير الحاصل من الحبس كما لا يخفى فلا وجه للعدول عن الاسهل الانفع الى ما هو اصعب واقل نفعا واما قوله والاية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فنقول فى جوابه نعم ولكن ما الذى ارتكب ابو حنيفة لاجله الزيادة على مدلول الاية واستدل به على وجوب التشهير وهل مثل هذا الفتوى الا كالبول فى ماء زمزم للتشهير هذا وقد جزم ابن حزم بانه لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم سجن حبس وابطل ساير الروايات التى ذكرها الحنفية للدلالة على الحبس فارجع الى كتابه. **قال المص** رفع الله درجته **ز** ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرباء ملازمته وقال ابو حنيفة يجوز لهم ملازمته فيمشون معه ولا يمنعونه من التكسب فاذا رجع الى بيته فان اذن لهم فى الدخول معه دخلوا وان لم ياذن لهم منعوه من دخوله وبيتوا خارجا معهم وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبى صلعم خذوا ما وجدتم ليس لكم الا ذلك انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان النص يدل على ترك المطالبة والحبس لاجل الاداء الا ترك الملازمة لمظنة الفرار فلا مخالفة للنص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم الا ذلك يعنى ليس لكم المطالبة ولا يدل على دعبة للفرار انتهى **اقول** قد سبق منا الجواب عن مناقشة فى الاستدلال بالاية سابقا ما هو جواب عن مناقشة فيها ههنا فتذكر وتامل وبالجملة الاية يدل على مجرد انظار الميسرة وترك ما عدا ذلك من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى واصرح دلالة على ذلك لمكان كلمة الا الدالة على الحصر فتفسير قوله عم ليس لكم الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة يكون خروجا عن متابعة الوضع كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان الانبات دليل على البلوغ فى حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس دليلا فيهما وقال الشافعى انه دليل فى المشركين خاصة وقد خالفا المعقول والمنقول

اما المعقول فلان الوجدان يدل على ذلك وهو حكم يقينى استفيد من الاستقراء كغيره من المجربات والوجدانيات واما المنقول فلان سعد بن معاذ حكم فى بنى قريظة بقتل مقاتليهم وسبى ذراريهم وامر بكشف موتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت فهو من الذرارى وصوبه النبى صلعم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو خمسة عشر سنة واما الانبات فلا دلالة فى ذاته على البلوغ لان انبات الشعر فى الانسان متفاوت بحسب الامزجة ولما لم يكن الاطلاع على البلوغ بالسن والاحتلام من الكفار سببه العدم الوثوق بكلامهم وعدم الشهود جواز الحكم على البلوغ بالانبات للضرورة فى شان الكفار وبقى فى شان المسلمين على الاصل وعدم صحة وهو الاحتلام او السن هذا دليل الشافعى ولم يجوز ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر ان المعقول يدل على كون الانبات دليلا على البلوغ لانه حكم يقينى فنقول لا نسلم هذا والاستقراء وهم لانه مختلف بحسب الامزجة والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى **اقول** يتوجه عليه ان حصول التفاوت فى ذلك بحسب الامزجة لو سلم فهو جاز فى البلوغ بالاحتلام فانه ايضا قد يتقدم او يتاخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ باتفاق منا ومنكم وايضا اقتضاء التفاوت بحسب الامزجة للتقديم مرة وللتاخير اخرى لا ينافى كون ذلك علامة ودليلا شرعا لجواز ان يكون علامة بلوغ صاحب المزاج الحار مثلا عند الشارع الانبات فى زمان اقتضاء ذلك المزاج وعلامة بلوغ صاحب المزاج البارد ما اقتضاه مزاجه والعقل لا يستقبح جعل ذلك علامة ودليلا واما ما ذكره من ان كون الانبات علامة للبلوغ مقصور على الكفار فمن قبيل الاستدلال لخصوصية السبب ولا عبرة به كما تقرر فى الاصول وقال ابن حزم لا معنى لمن فرق بين احكام الانبات فاباح سفك الدم به فى الاسر خاصة جعله هناك بلوغا ولم يجعله بلوغا فى غير ذلك لان من المحال ان يكون رسول الله صلعم يستحل دم من لم يبلغ مبلغ الرجال يخرج عن الصبيان الذين قد صح نهى النبى صلعم عن قتلهم ومن المحال ان يكون انسان واحد رجلا بالغا غير رجل بالغ معا فى وقت واحد انتهى **قال المص** رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن فى السن وقال ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة فك حجره على كل حال ولو تصرف فى ماله قبل بلوغ خمس وعشرين سنة صح تصرفه بالبيع والشراء والاقرار وقد خالف فى ذلك قوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم

اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرباء ملازمته

ان الانبات دليل على البلوغ فى حق المسلمين والمشركين

اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن فى السن

وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم ما المقتضي للتخصيص بخمس وعشرين سنة
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر
لا ينفك عن الصبي اذا بلغ غير رشيد لبقاء سبب الحجر وهو عدم الرشد ومجرد
البلوغ لا يفيد فك الحجر وان بلغ ما بلغ من السن ومذهب ابي حنيفة ان
الصبي اذا بلغ غير رشيد لم يسلم ماله اليه اتفاقا قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم الى قوله فان آنستم منهم رشدا اما ابو حنيفة قدر الايناس بالزمان
وهو خمس وعشرون سنة فان هذا السن اذا بلغه المرء يمكن ان يصير جدا لان
ادنى مدة البلوغ اثنى عشر حولا وادنى مدة الحمل ستة اشهر ففي هذا المبلغ يمكن
ان يولد له ابن ثم في ضعف هذا المبلغ تولد لابنه ابن فالظاهر ان يونس منه
رشد اما في سن خمس وعشرين فيدفع امواله ثم بعد خمس وعشرين سنة تسلم
اليه ماله وان لم يونس منه رشد عند ابي حنيفة فان هذا السن مظنة الرشد
فيدور الحكم معها هذا مقتضي التخصيص عنده انتهى اقول جوابه هذا ما اجاز
فيه ابن حزم حيث اشار اليه فحق هذا الكلام حمق بارد ويقال له هب انه كما يقول
فكان ماذا فرق الله تعالى بين من يكون ابا في احكام مالها وفي اي عقل وجدتم
هذا او ايضا فقد يولد له من اثني عشر عاما لابنه كذلك فهذه اربعة وعشرون
عاما وايضا فبعد الجد ابو جد فبلغوه هكذا الى تسع وثلثين سنة او الى اربعين
سنة لقول الله تعالى حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة فظهر فساد ما ذهب
اليه ابو حنيفة وبالله التوفيق واجاب المص في التذكرة بان الآية لا دلالة فيها
وكونه جدا ليس تحته معنى يقتضي الحكم ولا اصل له في الشرع يشهد له بالاعتبار
فيكون اثباتا للحكم بالتحكم ثم هو ثابت فيمن له دون هذا السن فان المرأة
يكون جدة لاحدى وعشرين انتهى قال المص رفع الله درجته ي
ذهبت الامامية الى انه اذا بلغت المرأة رشيدة دفع اليها مالها وان لم يكن
لها زوج وليس لزوجها لو كان معها اعتراض وقال ابو حنيفة ان لم يكن لها
زوج لم يدفع اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان تتصرف
فيه الا باذن زوجها وقد خالف قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا
اليهم اموالهم والعجب انه اعطى السفيه ومنع الرشيد انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول هذه المسئلة ما رايناها في كتبهم وما لنا به علم ولعله من مفترياته
وان صح فلعله للامر بطاعة المرأة للزوج في كل شيء انتهى اقول لم يذكر
في الوقاية والينابيع مذهب ابي حنيفة في حكم المرأة الرشيدة اصلا وانما الذي
نسبه المص اليه قد نسب اليه في الينابيع الى مالك واحمد فقد ومذهبه لا يدفع
اليها حتى ينكح وله في رواية بلدا ويقيم سنة مع الزوج انما عموم فان اليتم

اذا بلغ المرء رشيدة دفع اليها مالها وان لم يكن لها زوج

منهم الآية انتهى فالظاهر ان الناصب بدل مالكا بابي حنيفة تطرقا الى التشنيع او وقع
التبديل سهوا من قلم الناسخ يدل على ذلك كلام المص قدس سره في التذكرة
حيث قال وقال مالك لا يدفع اليها مالها حتى تتزوج ويدخل على زوجها فاذا
نكحت دفع اليها مالها باذن الزوج ولا يقدر تبرعها بما زاد على الثلث الا باذن
الزوج ما لم تصر عجوزا لان كل حالة جاز للاب تزويجها فيها من غير اذنها
لم ينفك عنها الحجر كالصغير فاذا كان للاب اجبارها على النكاح بل متى بلغت
رشيدة كان امرها في النكاح وغيره اليها على ما سياتي ان شاء الله تعالى سلمنا
لكن الفرق ظاهر فان مصلحتها في النكاح لا يقدر على معرفتها الا بمباشرة الاب
او بمباشرتها بعد وقوعه وبالجملة فان للاب اجبارها على النكاح لان
اختيارها لا يمكن بالنكاح بخلاف المعاملات من البيع والشرا وغيرهما
فانه يمكن معرفته ومباشرته قبل النكاح وبعده انتهى والمخلص انه ان لم
ير الناصب نسبة ذلك الى ابي حنيفة فقد راه منسوبا الى مالك واحمد
وهم كالحلقة المفرغة كما اعترف به في خاتمة كلامه للمباحث الكلامية
فالانكار بارد والتوجيه ابرد من الكل والكل ظاهر على ان عدم وجدان
الناصب ذلك فيما وصل اليه من كتب الحنفية لا يدل على عدم صدور
ذلك القول منه كيف وقد وقع منهم الاعتراف بان جميع الاقوال
المختلفة المنتشرة في ساير المذاهب مجتمعة في مذهب ابي حنيفة فقد
نقل صاحب طبقات الحنفية عند بيان حال ابي بكر مسعود بن احمد الكاشاني
الى دمشق حضر اليه الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسئلة فقال لا اتكلم الا
في مسئلة فيها خلاف اصحابنا فعينوا مسايل كثيرة فجعل كلما ذكروا مسئلة
يقول ذهب اليه من اصحابنا فلان وفلان فلم يزل كذلك حتى لم يجدوا
مسئلة الا وقد ذهب اليه واحد من اصحاب ابي حنيفة فانفض المجلس على ذلك
انتهى وذكر في الفصل السادس عشر من الفصول العمادية في فقه الحنفية انه نقل
عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول قلناه بخلاف قول ابي حنيفة لم نقله
من عند انفسنا انما كان قولا قاله اولا ثم انتقل عنه ولم نعينه انتهى فافهم
قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان الصبي اذا
بلغ رشيدا يدفع اليه ماله ثم ان بذر وضيع في المعاصي حجر عليه وقال ابو حنيفة
لا حجر عليه وتصرفه نافذ في ماله وهو خلاف قوله تعالى فان كان الذي
عليه الحق سفيها اي مبذرا او ضعيفا اي صغيرا او كبيرا ولا يستطيع ان
بل هواه معلوما على عقله وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال
الله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ذم المبذرين فوجب المنع منه

وانما يمنع بالمنع من التصرف وقال عم اقبضوا على ايدى سفهائكم انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان موجب الحجر فى السفيه القاء المال
فى الضياعات واحتمال الغبن الفاحش فى المعاملات وبذل المال فى المحرمات
فاذا بلغ رشيدا بمعنى انه صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه الحجر ويدفع
اليه امواله فاذا ظهر بعد انفكاك الحجر عنه شيئ من الاول والثانى فيعاد عليه
الحجر وان ظهر الامر الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم الجزم بالسفه لان
الباعث على صرف المال فى المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا السفه
فلا يعاد عليه الحجر ومذهب ابى حنيفه انه لا حجر على افعال الخوارج فى السفه
بل الحجر عنده على مفتى ماجن وطبيب جاهل ومكارى مفلس والنصوص لا تدل
على وجوب الحجر والمنع من التصريف بل يدل على وجوب المنع عند التبذير
انتهى **اقول** اذا اعترف الناصب بدلالة النصوص على وجوب المنع
من التبذير تم كلام المص على ابى حنيفه لان المنع عن التبذير انما يوثر بالمنع من
التصرف كما ذكره المص سابقا فيلزم دلالة النصوص على وجوب منعه من
التصرف واما الحديث فهو نص صريح فى ذلك كما لا يخفى ففيما ذكره الناصب
اغماض عن مقدمات المص واعادة لاصل فتوى ابى حنيفه بلا طايل هذا وقد
استدل المص فى التذكرة على ما اختاره باجماع الصحابة وقد وافق الشافعى
فى نقل هذا الاجماع ايضا وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال
فاذا حدث اوجب انتزاع المال كالجنون وبان المقتضى للحجر عليه اولا
حفظ المال لان الصبى وان لم يتلف المال فانه غير مامون عليه لامكان
صدور الاتلاف عنه فاذا تحقق الاتلاف صادرا عنه حقيقة كان الحجر عليه
اولا ثم قال قال ابو حنيفه وزفر لا يحجر عليه وتصرفه نافذ لانه حر مكلف
فلا يحجر عليه كالرشيد ولا يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ولانه حافظ لماله
ثم اجاب بان القياس باطل لان الرشيد حافظ لماله فدفع اليه
بخلاف السفيه والطلاق ليس اتلاف مال ولا يتضمنه فلم يمنع منه
ولهذا يملكه العبد دون التصرف فى المال بغير اذن سيده انتهى **قال**
المص رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى جواز الصلح على الاقرار
والانكار وقال الشافعى لا يجوز على الانكار وقد خالف قوله تعالى والصلح
خير وقوله عم جايز بين المسلمين وهو عام فيه انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لا يجوز على الانكار لان الصلح لرفع
التنازع فما دام على الانكار لا يرتفع النزاع فالصلح على الانكار حقيقة ليس
صلحا فلا يدخل فى عموم قوله تعالى والصلح خير وكذا الصلح فى الحديث انتهى

جواز الصلح على الاقرار والانكار

اقول ماذكره الناصب من انه ما دام على الانكار لا يرتفع النزاع غير مسلم
فان المدعى اذا كان كاذبا مثلا فصالحه المنكر فرارا من توجه اليمين عليه يرتفع
التنازع بينهما شرعا فى الظاهر والانكار والنزاع الباطنى لا ينافى كون الصلح
خيرا لظهور ان ما به يرتفع احد قسمى الانكار والنزاع خير من ان لا يرتفع شيئ منهما
به وتفصيل الكلام فى هذا المقام ان ماذكره الناصب فى وجه ما ذهب اليه
الشافعى فى هذه المسئلة مسخ لما استدلوا به فى كتبهم فان المذكور فيها انه نظر
الى ان الصلح فى صورة الانكار معاوضة على ما لم يثبت فلم يصح المعاوضة كما لو باع
مال غيره ونحن نمنع بطلان المعاوضة على ما لم يثبت بالصلح الا ان تقوم عليه
الدليل والفرق بينه وبين البيع ظاهر فان ذلك تصرف فى مال الغير فغير
اذنه بخلافه ههنا ولان مشروعيته عندنا وعنده كما ذكره الناصب على قطع
النزاع وهو شامل للحالين اما صورة الصلح مع الاقرار فظاهر واما مع الانكار
فبان يدعى شخص على غيره دينا او عينا فينكر المدعى عليه فيتصالحا على مال
آخر او على بعض المدعى به او على غير ذلك من منفعة وغيرها والمراد بصحة الصلح
مع الانكار صحته بحسب الظاهر واما بحسب نفس الامر فلا يستبيح كل منهما
ماوصل اليه بالصلح وهو غير محق فاذا انكر المدعى عليه المدعى به وصولح على قدر
بعض ما عليه فى الواقع او ببعض العين او بمال اخر لم يستبح المنكر ما بقى من
مال المدعى عينا ودينا حتى لو كان قد صالح عن العين بمال اخر فهى باجمعها فى
يده مغصوبة ولا يستثنى له مقدار ما وقع لعدم صحة المعاوضة فى نفس الامر
وكذا لو انعكس وكان المدعى مبطلا لان هذا كله اكل مال بالباطل وانما
صالح المحق المبطل رفعا لدعواه الكاذبة كما مر وقد يكون استدفع بالصلح
ضررا عن نفسه او ماله ومثل هذا لا يعد تراضيا يبيح اكل مال الغير نعم لو كانت
الدعوى مستندة الى قرينة تجوزها كما لو وجد المدعى بخط مورثه ان له حقا
على احد او شهد له من لا يثبت بشهادته الحق ولم يكن المدعى عالما بالحال
وتوجه له اليمين على المنكر فصالحه على اسقاطها بمال او على قطع المنازعة فالمتجه
صحة الصلح فى نفس الامر لان اليمين حق فيصح الصلح على اسقاطها ومثله ما لو توجه
الدعوى بالتهمة حيث يتوجه اليمين على المنكر ولا يمكن ردها هذا وقال ابن حزم
معترضا من جانب الشافعى على الاستدلال بالاية انه لا شك ان الاية ليست
على عمومها وان الله تعالى لم يرد قط كل صلح وان امراة لو صولح على اباحة فرجه
او فرج امراته او على خنزيرا وخمرا او على ترك الصلوة او على ارقاق حر او عقد
على نفسه كل هذا كان صلحه باطلا لا يحل فاذا لا شك فى هذا فلا يكون صلح
يجوز امضائه الا صلح جاء القران والسنة بجوازه وليس فى القران والسنة

ظاهرا و

تصحيح الصلح على الانكار ولا على السكوت ولا على اسقاط اليمين ونحوها انتهى وفيه
نظر لان ما ذكره من الصلح على اباحة الفرج ونحوهما مما اخرجه النص والاجماع عن
عموم الاية والحديث والعام المخصوص حجة في الباقي عند محققي الاصول وعلى
هذا لا يلزم المجتهد البحث عن ساير المخصصات بان يصح دخول كل فرد من افراد
العام من القران والسنة حتى لو لم يصح دخول كل فرد من كتاب او سنة
اخرى كون الصلح على الانكار داخلا في ذلك العام لم يجز له الحكم بجوازه كما زعمه ابن
حزم لان القران والسنة لم يتكفلا بيان ما لا يتناهى من الحوادث الجزئية تفصيلا
وهو ظاهر وبهذا اندفع ما ذكره من لزوم اللوازم الباطلة فانها مما قد ظهر بعد البحث
خروجها عن هذا العام **قال المص** رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية

ان الحايط المشترك بين اثنين

الى ان الحايط المشترك بين اثنين ليس لاحدهما ادخال خشبة خفيفة فيها لا يضر
فيه الا باذن صاحبه وقال الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله عليه السلم
لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الجدار لو كان مشتركا فليس لاحدهما وضع الجذوع
الا باذن الشريك ولا ان يتد فيه وتدا او يفتح فيه كوة ولا ان يترب الكتاب
من ترابه كساير الاموال المشتركة لا يستقل احدهما بالانتفاع فما كذبه في
نقل المذهب وما اجرءه على الكذب انتهى **اقول** نعم ما نسبه المص الى
الشافعي ومالك كما وقع في نسخة الناصب قد نسبه صاحب الينابيع الى مالك
واحمد دون الشافعي حيث قال لا يتصرف في الجدار الخاص والمشترك بلا اذن
الا في الاستناد متاع كالاستظلال وان منع على الاظهر قيل ومذهبهما اي مذهب
مالك واحمد جاز وضع الجذع ويجبر عليه ان لم يضر لقوله عم لا يمنعن احدكم جاره ان
يضع خشبة على جداره قلنا محمول على تاكيد الاستحباب لقوله عم لا يحل مال
امرء مسلم الا بطيب نفس منه انتهى ولعل تبديل احمد بالشافعي وقع سهوا
من قلم الناسخ او عمدا من الناصب ليقتصر على مجرد التشنيع بعدم مطابقة
النقل وتغميض العين عن التعرض لدفع اعتراض المص عن مالك وبالجملة
هولاء كالحلقة المفرغة على ما مر فعلى تقدير براة الشافعي عن المشاركة مع مالك
في القول بذلك فقد صح ان مالكا منهمك فيه بل احمد ايضا فلا وجه لعدم
تعرض الناصب للجواب من قبلهما كما لا يخفى **قال المص** رفع الله
درجته **يط** ذهبت الامامية الى انه لا يجب على الشريك اجابة شريكه

لا يجب على الشريك اجابة شريكه

الى عمارة المشترك من حايط او دولاب او غير ذلك وقال الشافعي ومالك
يجب ويجبر عليه وقد خالف العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه
عمارة ملكه ولا ملك غيره فباي وجه يجب عليه العمارة وقال عم الناس

يتسلطون على اموالهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه ليس لاحد الشريكين اجبار الاخر على عمارة الملك المشترك كما لا يجبر على
زراعة الارض المشتركة سواء كان الامتناع لمضارة او اعسار او غيرهما ولو اراد
احدهما اعادة ما انهدم بالة نفسه لم يمنع اذا اعاده على الارض المختصة به ويكون
المعاد ملكا له هذا مذهب الشافعي ولم اعلم من اين له هذا الكتاب في الفقه
الشافعي وينقل عنه ما يريد انتهى **اقول** نعم قال صاحب الينابيع ولا
يجبر احد الشريكين على عمارة الملك كما لا جبر على زراعة الارض المشتركة
وربما يتضرر قيل مذهبهما يجبر دفعا للضرر كعلف وفرق بانه مما به لزم عند
الانفراد انتهى فالحال في هذه المسئلة نقلا وتوجيها كالحال سابقها تامل

الضمان ناقل للدين وان المضمون عنه برى

قال المص رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى ان الضمان ناقل
للدين وان المضمون عنه برى وقال الفقهاء الاربعة لا يبرا وقد خالفوا
قول النبي صلى الله عليه وسلم لعلي عم لما ضمن الدرهمين عن الميت جزاك الله
عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال
الدين من ذمة الميت وقال لابي قتادة لما ضمن الدينارين هما عليك والميت
منهما برى قال نعم فدل براة ذمة المضمون عنه انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حقيقة الضمان هو ضم ذمة الى ذمة
وهو التزام ولا تشترط رضى المضمون عنه ولا قبوله ولا ان عرفه الضامن
ويصح عن الميت المفلس وغيره يجوز للمضمون له مطالبة الضامن والاصيل
جميعا ومطالبة ايهما شاء ومطالبة احدهما ببعض الحق والاخر ببعضه ومهما
برى الاصيل برى الضامن وضامن الضامن ولو برى الضامن لم يبرء الاصيل
وبرى ضامن الضامن لان الاصل في زمان ثبوت الدين في ذمة الاصيل
فلو برى ذمته لم يتحقق معنى الضمان للضامن والحديث ان صح دل على فك
رهان الميت لانه كان مفلسا فبالاداء برى ذمته ولا دلالة له على براءة
ذمته بالضمان لان البراءة انما يتحقق بالاداء وكذا حديث ابي قتادة
فلا دليل على مذهبه من الحديثين انتهى **اقول** جميع المقدمات التي
نسبها الناصب الى الشافعي وعاء مجردة مطالب ببيانها من العقل و
النقل ودونه خرط القتاد واما ما ذكره من ان الحديث ان صح دل على فك
رهان الميت ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان ففيه ان الرهان
في قوله صلعم كما فككت رهان اخيك انما استعمل على سبيل المشاكلة
مع ما قبله بدليل قول الراوي لما ضمن الدرهمين عن الميت فانه لو كان
هناك مرهونا لما احتيج الى الضمان بل كانوا يستوفون الذين من

ثمنه واما حديث ابى قتادة فهو صريح فيما ادعاه المص وليس فيه ذكر فكاك رهن ونحوه فكيف يكابر على الصريح القطعي ويقول كذا حديث ابى قتادة قال المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان الضمان المتبرع لا يرجع به وقال مالك واحمد يرجع به عليه وخالفا فى ذلك قوله ع والميت منها بري ولو كان الدين باقيا لم يبق فائدة فى الضمان عن الميت انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان المتبرع من غير اذن الاصيل ليس له الرجوع وان صح ما نقل عن مذهب مالك واحمد فنا مخالفة للنص ان صح لما ذكر ان المراد برائته بالاداء لا بالضمان ولا يفيد عدم جواز الرجوع الى الورثة ان لم يكن مفلسا فلا مخالفة للنص انتهى اقول ان تمام حديث ابى قتادة كما ذكره المص فى المسئلة السابقة صريح انه ع علق البراءة بمجرد الضمان فالتاويل تعسف عن واضح السبيل غير دافع لمخالفة النص كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى جواز ضمان مال الجعالة بعد الفعل وقال الشافعى لا يجوز وقد خالف فى ذلك قول الله تعالى لمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقوله ع الزعيم غارم وهو عام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الجعالة جايزة قبل العمل وبعد العمل يصير لازما اذا استجمع مال الجعل بعد اللزوم بشرايط صحة الضمان عنده واما الاستدلال بالآية على ما يدعاه معه صحيح لانه وارد قبل اللزوم فلا يثبت به المدعى نعم يثبت به صحة الزمان مطلقا وبها استدل العلماء على صحة الضمان ومشروعيته انتهى اقول ورود الاية فيما ذكره ممنوع ولو سلم فلا عبرة بخصوصية السبب عند الاصوليين وانما العبرة بعموم اللفظ على انه اذا اعترف بان الاية يثبت بها صحة الضمان بعده بطريق اولى ولعدم القايل بالفرق فثبت المدعى قال المص رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى ان للموكل ان يطالب بثمن ما باعه وكيله ومنع ابو حنيفة منه وهو مخالف للمعقول والمنقول لدلالة العقل على تسلط الانسان على استخلاص ما يملكه من يد الغير وقال ع الناس مسلطون على اموالهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الوكيل اذا باع شيئا فله مطالبة الثمن والوكيل فى البيع وكيل فى قبض الثمن وللموكل ايضا مطالبته بالمال لانه ماله فى الحقيقة فله الطلب وعند ابى حنيفة ان المباشر للعقد هو الوكيل فهو يستحق المطالبة

ان الضامن المتبرع لا يرجع به

جواز الضمان مال الجعالة بعد الفعل

ان للموكل ان يطالب بثمن ما باعه وكيله

لان المطالبة حق المباشر ولا يلزم منه عدم تسلط الموكل على ماله لان له المطالبة من الوكيل والتسلط تحصل بجواز المطالبة مطلقا لا بالمطالبة من شخص معين انتهى اقول يتوجه عليه ان ما ادعاه من قبل ابى حنيفة من ان المطالبة حق المباشر مجرد دعوى لا يسمع بلا دليل واما ما ذكره من انه لا يلزم من منع مطالبة الموكل بثمن ماله عن غير الوكيل عدم تسلطه على ماله فمبنى على عدم تحصيله لمعنى التسلط او على تسلط ابليس عليه بقلبه كيف شاء قال المص رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان اطلاق الوكالة فى البيع يقتضى البيع نقدا بنقد البلد بثمن المثل وقال ابو حنيفة لا يقتضى ذلك بل للوكيل ان يبيع ما يساوى مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة وقد خالف فى ذلك العقل والنقل فان الانسان انما يرضى على نقل ملكه بعوض اذا كان العوض مساويا للملك وقال النبى صلعم لا ضرر ولا اضرار فى الاسلام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق بيان هذه المسئلة وان ابا حنيفة ذهب الى ان الموكل اذا وكل الوكيل سلط على الملك فله ان يتصرف كيف يشاء ولو فوت غبطة المالك الموكل فهذا التفويت قد جره المالك الى نفسه كما لو باع هو بنفسه شيئا يساوى مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة فالاضرار انما جره الى نفسه فلا ضرر ولا اضرار فى الاسلام انتهى اقول قد سبق منا ايضا الكلام على ما ذكره فى بيان هذه المسئلة ونزيد على ذلك ههنا ان ما ذكره ههنا من ان الموكل اذا وكل الوكيل سلط على الملك غير مسلم لا بد له من دليل قال المص رفع الله درجته ك ذهبت الامامية انه لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف فى ذلك العقل والنقل فان الابراء تصرف فى مال الغير بغير اذنه فيكون قبيحا باطلا ولان الابراء تابع للملك وهو منفى عن الوكيل وقال الله تع ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان يكون تجارة عن تراض انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الوكيل ان كان وكيلا فى الابراء فلا اشكال وان كان وكيلا مطلقا شاملا للابراء او غيره فالترديد لشقيه قبيح فى الخصومة وهذا يصح عند ابى حنيفة فله الابراء وليس هذا التصرف فى مال الغير بغير اذنه لانه داخل فى الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى اقول ما ذكره الناصب من الترديد مردود غير مرتبط بالمقصود فان النزاع فى جواز ابراء الوكيل بدون اذن الموكل وهذا

ان اطلاق الوكالة فى البيع يقتضى البيع نقدا بنقد البلد بثمن المثل

لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل

انما يتحقق فيما اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور منهما فيأتي بالابراء وبالصلح او بالاقرار لا فيما اذا كان وكيلا في خصوص الابراء وكيلا مطلقات ملا للابراء او غيره فالترديد بشقيه فتسبيح خارج عن البحث غير مفيد في اصلاح فتوى ابي حنيفة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته كا ذهبت الامامية انه اذا وكله في الشراء فاشترى وقع للموكل وقال ابو حنيفة يقع الوكيل ثم ينتقل الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فلو دخل في تملك الوكيل لافتقر الى ناقل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكرنا من مذهب ابي حنيفة ان احكام البيع عنده يتعلق بمباشر العقد وهو الوكيل فيقع الملك له واما ما ذكر ان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فهذا في الملك المستقل وليس الوكيل مستقلا بالملك بل الملك في الحقيقة للموكل ويقع للوكيل بناء على ظاهر المباشرة فلا يحتاج الى ناقل انتهى اقول لا يخفى ان مباشرة الوكيل للبيع وقبوله انما وقع للغير فوجب ان ينقل الملك الى ذلك الغير دونه عملا بالقصد كما لو اشترى الاب والوصي للمولى عليه فان ابا حنيفة وافق فيه على وقوعه للطفل ابتداء ويلزمه ايض العتاق اب الوكيل ونحوه ممن يعتق عليه لو اشتراه للموكل ولم يقل به احد وقال المص قدس سره في بعض مصنفاته اوردت ذلك على بعض الحنفية فاجاب بانه في الزمن الاول يقع للوكيل وفي الزمن الثاني ينتقل الى الموكل فالزمته بانه لم رجح الانتقال في الزمن الثاني الى الموكل دون العتق فلم يحب بشيء والحق كما قاله بعض مشايخنا المتاخرين رحمهم الله تع انه لو انتقل الى الوكيل ليس مستقلا بالملك فيتوجه عليه انه لا معنى لعدم الاستقلال ههنا الا انه باع عن غيره بالوكالة بالاصالة فاي حاجة في مثل هذا الى الناقل سيما اذا صرح في متن العقد فانه يشتريه عن موكله الفلاني وهل هذا الامثل ان يق ان الوكيل في النكاح يصير الزوجة زوجة له اولا ثم ينتقل الى موكله مع ظهور بطلانه وايض لا معنى للحقيقة في قوله بل الملك في الحقيقة للموكل الا الحقيقة الشرعية واذا اعترف بان الملك بحسب حقيقة الشرع للموكل كيف يصح ان يق انه يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وبالجملة ما ذكره في توجيه قول ابي حنيفة لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل قال المص رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى انه اذا وكل مسلم ذميا في شراء الخمر لم يصح الوكالة فان ابتاع الذمي له لم يصح

البيع وقال ابو حنيفة يصح التوكيل ويصح البيع وعنده ان المسلم لا يملك الخمر اذا تولى الشراء بنفسه ولا يصح ذلك ويملكه بشراء وكيله الذمي وقد خالف في ذلك النقل المتواتر من القران والسنة في قوله تع حرمت عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم انواع التصرفات وقال ع ان الله اذا حرم شيا حرم ثمنه ولعن رسول الله صلعم في الخمر عشرة من جملتها البايع ولا فرق بين الوكيل والموكل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا المسئلة من مذهب ابي حنيفة وذكرنا دليله وحاصله انه يقول هذا البيع جائز لان المباشر اهل له وحرمه بواسطه مقارنة الحرام لا النفس فيقع للوكيل ثم يقع للموكل فاذا التصرف فيه جعله خلا فلا تجارة في الحرام انتهى اقول كل من له ادنى الف ومناسبة باحكام الشريعة انه كما يشترط كون الوكيل قادرا على ان يلي الفعل لنفسه يشرط كون الموكل كذلك فلا يكفي جواز تصرف احدهما دون الاخر فلا تصح توكيل المسلم للذمي في بيع خمر وابتياعه وان كان يملك الذمي ذلك لنفسه ولنعم ما قال ابن حزم من ان هذه المسئلة عن ابي حنيفة من شنعه الذي نعوذ بالله من مثلها انتهى هذا وقد زمرنا على ما ذكره الناصب سابقا من الدليل وبينا ما فيه من الاضلال والتضليل فاستقم ولا تتبع الهوى فانه يضلك عن السبيل قال المص رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى انه اذا وكله في بيع فاسد لم يملك البيع الصحيح وقال ابو حنيفة يملك الصحيح وقد خالف في ذلك مقتضى العقل والنقل فان الوكالة انما تضمنت الفاسد فالصحيح لم يوكله فيه وكما لا يجوز ان يبيع مال الاجنبي كذا ليس لهذا الوكيل بيع هذا المال لانه اجنبي فيه حيث لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تع الا ان تكون تجارة عن تراض منكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول التوكيل في البيع الفاسد ينصرف عند ابي حنيفة الى اصل البيع لانه مسمى البيع موجود والفاسد خارج عن مسمى البيع لصحة الاتصاف به فيمكن انصرافه الى الصحيح حيث هو مقتضى مسمى البيع عند الاطلاق ولا اقل ينصرف الى الوكالة المطلقة الفضولية فيملك الصحيح انتهى اقول كلام الناصب ههنا كالبيع الفاسد فاسد جدا بحيث لا يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة لنا الى التعرض لمقدماته بالتفصيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المص رفع الله درجته كد ذهبت الامامية الى انه لا يصح توكيل الصبي فلو عقد عن غيره لم يقع وقال ابو حنيفة يصح ان يكون وكيلا اذا كان ممن يعقل ما يقول وقد خالف قوله صلعم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم ورفع

اذا وكله في الشراء او غيره وقع للموكل

القلم يستلزم ان لا يكون لكلامه حكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الوكيل لابد ان يكون اهلا للوكالة وهذا لا يتاتى
من الصبي لقصور في عقله وذهب ابو حنيفة الى انه يصح توكيل الحر البالغ و
الماذون مثلهما والمراد بالماذون الصبي العاقل الذي اذنه الولي والعبد الذي
اذنه الولي واذا وكل الحر البالغ والماذون صبيا محجورا وعبدا محجورا يرجع حقوق
العقد الى موكلهما ولا يرجع اليهما ولا مخالفة للنص لان الصبي العاقل لا يكلف
باداء ما تلفه في الوكالة كما ذكرنا فالقلم مرفوع عنه انتهى اقول
معنى رفع القلم عدم التكليف مطلقا للتكليف باداء تلفه فقط وهذا ظاهر
على كل من جرى عليه قلم التكليف بل الذي ذكره الناصب من اعتبار ابي حنيفة
للاذن في الصبي وتفسيره رفع القلم بما ذكر افتراء عليه وانما الذي قاله ابو حنيفة
على ما ذكر في كتب اصحابه انه يجوز ان يكون الصبي وكيلا في البيع والشراء
وغير ذلك اذا كان يعقل ما يقول ولا يحتاج الى اذن وليه لانه يعقل
ما يقول فيجاز توكيله كالبالغ ورد بانه غير مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون
والفرق بينه بين البالغ ظاهر فان البالغ مكلف بخلافه فتدبر
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قال
له عندي اكثر من مال فلان الزم بقدر مال فلان وزيادة ما وقال الشافعي
لا يجب الزيادة وقد خالف قوله صلى الله عليه وسلم اقرار العقلاء
على انفسهم جايز وقد اقر بالاكثر فلا يقع لاغيا انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الاقرار بالمجهول و
وجب التفسير اذا استفسر ولو قال مال عظيم او كبير او كثير او اكثر من
مال فلان مجهول بحسب الصيغة وان كان معلوما بحسب الخارج
والواقع وفي الاقارير يجب اتباعه الصيغة ولما كان مجهولا بحسب
الصيغة لم يكلف الاداء ما يقع عليه اسم المال كما هو القاعدة في الاقرار
بالمجهول فلا مخالفة للحديث لان اقراره جايز على نفسه واقراره مجهول
فيجوز على نفسه على مقتضى المجهول وهو الحمل على ما يتمول انتهى اقول
ان المص فرض المسئلة ههنا فيما قبل التفسير واما فرضيته مع التفسير
هو مسئلة وقد وافق المص فيها في التذكرة حيث قال لو قال لزيد علي اكثر
من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لانه يحتمل
ان يريد دين لا يتطرق اليه الهلاك وذلك عين معرض للهلاك
او يريد ان مال زيد علي حلال ومال فلان حرام والقليل من الحلال
اكثر بركة من الكثير من الحرام انتهى فما ذكره الناصب ههنا غير واقع لكلام

المص اصلا ثم ما ذكره من ان في الاقارير يجب اتباعه الصيغة ان اراد به يجب اتباع
الصيغة فقط دون معناه فلا معنى له وان اراد به وجوب اتباع مدلول الصيغة
من غير اعتبار اللوازم المقرنة به فلا ريب في ان مدلول الصيغة فيما نحن فيه
هو الزيادة ولو باقل ما يطلق عليه المال فيلزمه بمقتضاه اداء الزيادة الى ان يفسر
ذلك بما لا يوجب الزيادة اصلا قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه اذا قال له علي الف درهم والف وعبد رجع في تفسير
الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع في تفسير الالف اليه ان كان المعطوف
عليه من غير المكيل والموزون وان كان منهما كان المعطوف تفسيرا مثل
الدرهم فانه يقتضي ان يكون الالف دراهم وقد خالف في ذلك استعمال
العقل والعرف واللغة فانهم عطفوا المخالف والمماثل ولم يفرقوا بين المكيل
والموزون وغيرهما فباي درجة خالف هو بينهما انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فوجهه ان المعطوف عليه
ان كان من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا لان المعطوف
عليه فيهما حينئذ يكون منضبطا معينا فحمل المعطوف على التفسير اولى
لان المنضبط الذي اعتبره الشرع في ضبط الاوصاف هو الاصل في الاقرار
فيحمل عليه وان كان غير المكيل والموزون فلا انضباط له في الشرع فيلزم
الرجوع اليه في الوصف وكانه يقول ان الشرع قد جعل المكيل والموزون
في حكم المعلوم المعين فباعتبار كونه اصيلا في الانضباط والمعلومية صارا
كانه هو المعتبر في نظر الشرع فيحمل المبهم عليه بخلاف غيره فلا مخالفة للغة
ولا للعقل فان العرف واللغة لا يقتضي الا جواز عطف المخالف و
المماثل والشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير انتهى
اقول تحقيق المسئلة على ما قصده المص قدس سره انه اذا اقر واحد
باعداد مختلفة واتى فيها بمميز واحد فان كانت الاعداد بمنزلة واحد
كالمركب فالتمييز للجميع كقوله خمسة عشر درهما وان كانت متعاطفة فان
كان المميز متوسطا بينهما لم يرجع الى ما بعده قطعا بل هو على ابهامه كقوله
مائة درهم وعشرون وان تاخر عنها فالاصل يقتضي اختصاصه بما قبله
متصلا به خاصة لان العطف اقتضى انقطاع احد العددين عن الاخر لكن
العرف قد يساعد على ذلك ايضا والمثالان اللذان ذكرهما المص قدس سره
من هذا القبيل لان العطف لا يقتضي التفسير والدرهم مثلا لم يقع مميزا وانما
هو جنس مستقل معطوف على مبهم الجنس فلا يقتضي تفسيره وقد يخالفه
العرف ويدل على عوده الى الجميع كما قال له مائة وخمسة وعشرون درهما او الف

دراهم او الف وثلثة دراهم او الف ومائة درهم او الف وثلثة وثلثون درهما ونحو ذلك فان الكل في العرف دراهم حتى لو اراد احد تمييز كل عدد منها عد مطولا مهذارا هذا واما ما ذكر الناصب من ان غير المكيل والموزون مما لا ضبط له في الشرع افتراء على الشرع بل كاد ان يكون الضبط في العددي كالدراهم اكثر من الكيلي والوزني بحسب الواقع الظاهر على كل احد فكيف يقلب الشرع هذا الامر الظاهر العرفي الذي يستحيل تغيره مع قد علمنا من طريقة الشارع الحوالة الى العرف في كثير من المسائل وايضا في جعل المعطوف عليه تفسيرا للمعطوف قلت ما تقرر بين اهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطفا تفسيريا للمعطوف عليه وايضا لا محصل لقوله فالمعطوف يكون تفسيرا لان فرض المسئلة ان المعطوف هو الالف المبهم فكيف يحصل منه التفسير والبيان حتى يجعل تفسيرا وبالجملة كلام الناصب في هذا المقام واه جدا وتوضيح الكلام في ذلك انه ان كان المسئلة على ما قرر من قوله على الف درهم و الف وعبد فيتوجه ما ذكرنا وان كان قوله على الف والف عبد كما في بعض النسخ وبوافقه مسئلة الوقاية فيتوجه عليه حينئذ انه اذا كان المعطوف عليه من جنس الكيل والوزن او غيرهما حتى يفرع عليه ما حكم به فتامل دقيق جدا واما ما ذكره من ان الشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير فلا يودي الى طايل ولا يرجع الى حاصل وبعد تحصيل معناه الذي دونه خرط القتاد يطالب باثبات ان الشرع جعل ذلك تفسيرا اللهم الا ان يريد الشرع الذي شرعه ابو حنيفة او الشافعي من عند انفسهما وهذا مما لا مناقشة فيه فتامل

الالف المبهم كيف يصح قول ابن حنيفة وقول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه المبهم من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا واني لنا حصول العلم بان المعطوف عليه

قال المص رفع الله درجته **كز** ذهبت الامامية الى انه يصح اقرار المريض للوارث وقال ابو حنيفة و مالك واحمد لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم والشهادة على النفس الاقرار وهو عام وخالفوا المعقول ايضا فان الانسان قد يستدين من وارثه ولا مخلص لبراءة ذمته الا بالاقرار فلو لم يكن مسموعا لم يمكن خلاص ذمته ولان الاصل في الاسلام العدالة وفي اخبار المسلم الصدق انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقرار المريض في مرض الموت والنكاح والطلاق والدين والعين للاجنبي والوارث وما نقل من الايمة انه لا يصح عندهم فلانهم يجعلون الاقرار في المرض في حكم الوصية ولا مخالفة للنص لان عدم اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا للنص حيث اقتضى جواز الاقرار الذي هو الشهادة على النفس بل

لعدم اهلية المقر للاقرار لعرض المرض واما ما ذكر من مخالفة العقل فلا يلزم لانا استندنا عدم القبول بفقدان اهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى عليه وكيف يقصر مخلص براءة ذمتهما بعد عروض الجنون والاغماء فكذلك في المريض انتهى **اقول** جعل الاقرار في المرض في حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ما ذكره من الدليل على عدم مخالفتهم للنص فعليل فان اباحنيفة على ما نقل عنه ابن حزم في كتاب المحلى لم يجز اعتراف المريض عند موته بالدين لغير الوارث ولا لغير للوارث الا بثبتة ولكن دين الصحة مقدم عنده على دين المرض وروى عن مالك انه قال ان اقر لوارث بارثه لم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره له كالاجنبي وبالجملة خلافه مقصور في الوارث دون الاجنبي فظهر ان اباحنيفة ومالكا قايلان باهلية المريض للاقرار على رغم انف الناصب الذي في قلبه مرض الجهل والعصبية فلا يتمشى عن جانبهم ما ذكره من الدليل العليل ويلزمهم مخالفة العقل والنقل كما افاده المص الجليل **قال المص** رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان العبد لا يقبل اقراره بما يوجب الحد ولا القصاص وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل انما يقبل في حقه ولا في حق غيره وقال اقرار العقلاء على انفسهم جايز وهو يدل بمفهومه على ان اقرارهم على غيرهم جايز وهذا اقرار العبد انما هو اقرار في حق المولى انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقرار العبد بالعقوبة كالزنا وشرب الخمر والقذف والقصاص بقتل ويقام موجبه وبالسرقة يصل في القطع دون المال الا ان يصدقه السيد او يقوم بينة ويتعلق برقبته وبدين معاملة يتعلق بذمته ودليل قبول اقراره بما يوجب الحد والقصاص لان العبد صاحب عبارة صحيحة ومقتضى الاقرار هو المواخذة فيواخذ به وما استدل به فهو الغرايب لانه استدل بخلاف قوله فانه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله صلعم اقرار العقلاء على انفسهم جايز وهو يقول بعدم الجواز والعبد عاقل فيواخذ باقراره على نفسه وحق المولى تابع انتهى **اقول** ما ذكره من استدلال الشافعي بانه مقتضى الاقرار المواخذة مردود بان وجود المقتضى على صيغة المفعول كما يتوقف على وجود المقتضي بصيغة الفاعل كذلك يتوقف على رفع المانع ودليل المص مانع من قبول اقرار العبد ومواخذته كما لا يخفى ولو سلم فانما يسلم اقتضاء الاقرار للمواخذة في الجملة لا في الحال لتعلق حق السيد به لا انه يواخذ مطلقا ولو بعد العتق واما استغراب الناصب لدليل المص قدس سره فغريب جدا لانه قدس سره انما استدل بمفهوم الحديث في لا المخالفة

لمطلوبه وانما الذي تبرا ای مخالفا منطوقه لكن يدفع ضرر مخالفته ان قوله صلعم
بانفسهم ان اقتضى ان يكون اقرار العبد على نفسه جايزا ايضا لكن منع
عن جواز ذلك من هو اولى بنفسه وهو السيد تامل ثم التحقيق ان مستند مولانا
المتفقهة ليس ما اخترعه الناصب لهم من الدليل العليل بل استندوا في ذلك
الى ان عليا ع قطع ابدا باقراره وبان البينة يقبل عليه فالاقرار على واجب
يمنع استناد القطع على اقراره بجواز افترائه بتصديق المولى والفرق بين الاقرار
والبينة ان الاقرار يتعلق بغيره المانع من نفوذه بخلاف البينة البينة فافهم

قال المص رفع الله درجته المط ذهبت الامامية الى انه اذا قال
يوم السبت لفلان على درهم ثم قال يوم الاحد لفلان على درهم
لزمه درهم واحد وقال ابو حنيفة يلزمه اثنان وهو خلاف المعقول من اصالة
البراءة والمتعارف المتداول بين الناس من تكرر الاقرار بالشيء الواحد
وعدم تكليف المقر جميع الشهود في مجلس واحد انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد فان تعذر
الحمل على التاسيس يحمل على التاكيد كما هو معلوم من علم المعاني فالمواخذة
بالتاسيس موافق للعرف والمعقول انتهى اقول ما ذكره الناصب
من ان الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد خطاء لانه كلام مشتمل على
التناقض لظهور ان اللفظ الذي يفيد المعنى الجديد يكون مكررا بالنسبة
الى ما لا يفيده وكلام ارباب المعاني لا اساس له بامثال هذا الكلام ولو صح
ذلك لكان الاصل في مثل قولنا جاءني زيد زيد مجيء رجلين وكذا في ساير
ما اجمعوا على كونه من التاكيدات اللفظية وفساده ظاهر ولو سلم فنقول
لا تاكيد ههنا لان التكرار انما يصير تاكيدا اذا كان تابعا لما قبله من غير فصل
بين المكررين كما صرح به جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان
وغيره في غيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون تاكيدا ولو سلم فنقول الحمل
على ارادة الدرهم الاول يجامع التاسيس ايضا بان يكون فايدة التكرار
والاعادة اسماع المقر بالدرهم اقراره للشاهد الثاني في مجلس آخر كما
اشار اليه المص قدس سره فنفس الحمل على هذا المعنى اعمال لنوع آخر من التاسيس
سالم عن معارضة اصل البراءة عن الزايد بخلاف التاسيس الذي ذكره الناصب
من قبل ابي حنيفة فانه معارض بذلك الاصل الاصيل فظهر ان في اصلهم خطاء

قال المص رفع الله درجته المبحث في الوديعة وتوابعها وفيه مسايل
آ ذهبت الامامية الى انه اذا اودع الودعي الوديعة من غير عذر كان ضامنا
وقال مالك ان اودع زوجه لم يضمن وان اودع غيرها ضمن وقال ابو حنيفة

قال يوم السبت لفلان على درهم ثم قال يوم الاحد لفلان على درهم لزمه درهم واحد

اذا اودع الودعي الوديعة من غير عذر كان ضامنا

ان اودعها عند من يعوله لم يضمن وان اودعها غيرها ضمن وقد خالفا
قوله تعالى ان الله يامركم ان تودوا الامانات الى اهلها وقال النبي صلعم ادا
الامانة الى من ايتمنك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان المودع اذا اودع الوديعة عند غيره بلا عذر وازال يده ونظره عنها
ضمن سواء كان الايداع عند عبده او زوجه او ابنه او اجنبي واما دليل
مالك على ان الايداع عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة في حكم البيت
وليس هو باجنبي فكانه لم يزل يده عنه واعتبر ابو حنيفة الايداع عند العيال
لان العيال لم يعد في العرف اجانب ولا مخالفة للنص لعدم الاخراج
من اليد بالكلية ولا التقصير في الاداء انتهى اقول ان لم يكن للزوجة
اموال واسباب وسكنى مستقلة بها دون زوجها من الاموال والودايع
بضبط مفاتيح الخزاين والصناديق وحفظها عن السرقة فلا يصدق على هذه
الصورة انه اودع الوديعة عند الزوجة فهي خارجة عن محل النزاع واما اذا كان
للزوجة اموال واسباب وسكنى مخصوصة بها مستقلة فيها دون زوجها
او كانت ناشزة فاودع الزوج الوديعة عندها ليحفظها في ضمن ما يخصها
من الاموال فهذه الصورة تصلح محلا للنزاع والخلاف فان ايداع الوديعة
عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة ايداعها عند الاجنبي فان الزوجة
المستقلة المستغنية عن زوجها في حكم الاجنبي عرفا هذا ما سنح لي في الجواب
عند المسودة ثم لما وصل الى نظري عند النقل الى البياض كتاب تذكرة
الفقهاء للمص قدس سره رايت انه اجاب بما يقترب جوابي هذا عنه
حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة غيره فان كان باذن المالك
فلا ضمان عليه اجماعا لانتفاء العدوان وان لم يكن باذن المالك فلا
يخلوا اما ان يودع من غير عذر او لعذر فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا
لان المالك لم يرض بيد غيره وامانته ولا فرق بين ان يكون ذلك
الغير عبده او زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع وبه قال الشافعي
وذلك لعموم الدليل في الجميع وقال مالك ان له ان يودع زوجته وقال
ابو العباس بن شريح من الشافعية اذا استعان بزوجته او خادمه في
حفظ الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال ابو حنيفة
واحمد له ان يودع من عليه نفقته من ولد ووالد وزوجة وعبده لا ضمان
عليه بكل حال لانه حفظ الوديعة بمن يحفظ به ماله فلم يلزمه الضمان كما لو
حفظها بنفسه وهو غلط لانه سلم الوديعة الى من لم يرض به صاحبها مع
قدرته على غيره فضمنها كما لو سلمها الى الاجنبي والقياس عليه باطل لانه

اذا خلطها له بخادمته او زوجته فقد رضي المالك بذلك بخلاف صورة النزاع
انتهى فتامل قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه
اذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ورجع به الى المالك وقال
ابو حنيفة لا يجب العلف ولا السقي وقد خالف قوله تعالى ان الله يامركم ان
تودوا الامانات الى اهلها وقوله على اليد ما اخذت حتى تودي وذلك يستلزم
الحفظ المستلزم للسقي والعلف انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المودع لو امر المستودع بالعلف والسقي فتركهما
ضمن وان نهاه عن العلف والسقي وترك فهلك لم يضمن ولكن عصى ولو
ترك الامر والنهي لزماه ولم يلزمه العلف من ماله كما لو امره به فان دفعه
اليه في الصورتين فذاك والا فان قال اعلفها من مالك بعلف رجع
شرط للرجوع او اطلق وان شرط التبرع لم يرجع وان لم يقل من مالك
بل اطلق راجعه او وكيله ليستردها او يعلفها فان لم يظفر رفع الى الحاكم
ليعرض عليه او يبيع جزا منه او يوجرها فان لم يعلف حتى مات ضمن
هذا مذهب الشافعي واما مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه اراد من عدم
الوجوب انه لا يلزمه الاخراج من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي
فلا مخالفة للنص لانه لم يفض الاخراج من ماله لامكان الرجوع الى الوكيل
او القاضي او بيع جزء منه او اجارته انتهى اقول لا فايدة فيما ذكره
الناصب ههنا لا تشريك امامه الشافعي مع ابي حنيفة في بعض المقدمات
السخيفة لان المص قدس سره ذكر ان امتثال امر الله في اداء الامانات
الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف فلا محيص للناصب
عن قبول الاعتراض او منع الملازمين اللتين واما ما ذكره من ان ابا حنيفة اراد
بعدم الوجوب كذا فلغو من الكلام اذ يوجب ان يكون النزاع الممتد بينه
وبين الشافعية والامامية في هذه المسئلة لفظيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى
مع ان ما ذكره من احتمال الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسئلة لان
المفروض فيها عدم حضور صاحب الوديعة ووكيله الذي يقوم مقام نفسه
تامل قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه اذا
خلط الوديعة بماله خلطا لا يتميز ضمن وقال مالك ان خلطها بادون ضمن
وبالمثل لا يضمن وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على الضمان من
التعدي وهو ههنا متحقق قطعا انتهى اقول محصل كلام المص قدس
سره ان المودع قد صار في ذلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيتصف
الحكم بالضمان الى ان يحصل من المالك ما يقتضي زواله واستدل عليه العلامة

في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وعيبها بالمزج فان
الشركة عيب فكان عليه الضمان انتهى وبالجملة لا فرق عند العقل المويد
بالنقل بين خلط الوديعة باجود او مساوي لاشتراك الجميع في العدوان
الناشي من التصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وتعيبها بالمزج المقتضي
الى المعاوضة على بعض ماله عند القسمة بغير رضى المودع وايضا مقاصد الناس
في ذلك مختلفة فربما كان المودع رجلا تقيا زكيا مبالغا في تحصيل الحلال مسيئا
للظن باكثر ما في يد غيره من الاموال ويجتنب عن الشبهه والاشتباه كثيرا
فالخلط في نظر مثل هذا الشخص يعد تقصيرا وايضا المص انما استدل على
بطلان قول مالك بالنصوص والاستصحاب والدليل العليل الذي نسبه
الناصب الهالك الى مالك لا يقوم معارضا لشي من ذلك فتدبر قال
المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى انه اذا تعدى في الوديعة
واخرجها من الحرز وانتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية
المضمونة مع التعدي وقال ابو حنيفة يبرا وقد تقدم بيان الغلط فيه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يعد
الى الامانة بترك الخيانة الا بالاستيداع المجدد ودليل ابي حنيفة ان الرجوع
الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى اقول الدليل الذي ذكره
الناصب لابي حنيفة كلام محيل مخيل قد اخترعه من عند نفسه دورانه وزان
قولنا الرجوع الى الفقه يقتضي رجوع الفقه والرجوع الى الشجاعة يقتضي رجوع
الشجاعة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده وانما الذي استدل به ابو حنيفة
على ما في تذكرة وغيرها هو انه اذا رد الوديعة فهو ماسك لها بامر صاحبها
فلم يكن عليه ضمانها كما لو لم يخرجها واورد عليه المص في التذكرة بان الفرق
ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها بعدوان بخلاف صورة النزاع ثم نقض
على ابي حنيفة بما سلمه من انه اذا جحد الوديعة وضمنها بالجحود ثم اقر بها فانه
لا يبرا بالقياس على السارق فانه لو رد المسروق الى موضعه لم يبرا هنا
انتهى قال المص رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى ان الجناية
على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي وقال مالك اذا قطع ذنب
حمار القاضي ضمن كمال قيمته واذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش
وقد خالف المنقول والمعقول قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولان القيمة تختلف
باختلاف الاعيان لا باختلاف الملاك انتهى قال الناصب
خفضه الله ان صح ما نسب الى مالك فلعله للتعزير والتغليظ على الجاني

اذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ورجع به الى المالك

اذا خلط الوديعة بماله خلطا لا يتميز ضمن

اذا تعدى في الوديعة او اخرجها من الحرز وانتفع بها ثم ردها

الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي

على حمار القاضي لهتك حرمته والظاهر ان هذا من مفترياته انتهى اقول
الترديد بقوله ان صح كسائر ترديداته مردود فقد قال صاحب الينابيع
في كتاب الغصب منه ومذهبه اي مذهب مالك ولداه اي لدى احمد
في رواية قطع ذنب حمار القاضي تمام القيمة لان فيه وهنا في الدين ولانه
اتلف عليه غرضه لانه لا تركبه غالبا انتهى ويتوجه على ما ذكره من الدليل
الوهن في الدين وهتك حرمة القاضي انما يوجب العقوبة الزاجرة لو كان
القاطع قاصدا للوهن والهتك واما اذا لم يكن شيء من ذلك بان وقع
الحمار في مزرعته فاسد زرعه او بان ضربه الحمار برجله ضربا مولما ونحو ذلك
فلا واما اتلاف غرض الركوب من ذلك الحمار بخصوصه فسهل جدا
اذ لا يبقى القاضي بمجرد ذلك راجلا في مدة عمره لامكان تحصيل غرض
الركوب ببيع ذلك الحمار وشراء غيره وبالجملة هذا الفتوى والاستدلال
البالغ في الهذار لا يليق الا بمن هو ابلد من الحمار قال المص قدس سره
في التذكرة الاصل عند مالك في هذا انه اذا جنى على عين ما تلف غرض
صاحبها فيها كان على الجاني كمال القيمة لانه قد اتلف عليه المنفعة المقصودة
من السلعة فلزمه قيمتها كما لو اتلف جميعها وهو غلط لان الاعتبار
بالمجني عليه واما غرض المالك فلا عبرة به لانها لم تصلح له صلحت لغيره
لان منفعتها باقية ولا اعتبار باغراض الملاك فان من وطي جارية
الاب بالشبهة وان تضمن وطي جاريته وجب عليه مهر المثل كمن وطي جارية
الاجنبي بالشبهة وان تضمن وطي جارية الاب التحريم المؤبد عليه انتهى
قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان المنافع
تضمن بالغصب كزراعة الارض وسكنى الدار وقال ابو حنيفة لا تضمن فان
غصب ارضا فزرعها ببذره فلا اجرة عليه فان نقصت الارض فالارش
والا فلا وقال ايضا لو اجرها الغاصب تلك الاجرة دون المالك وقد
خالف العقل والنقل فان العقل قاض بقبح التصرف في مال الغير
وعدم اباحته فيجب العوض وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وغير ذلك انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل اذا زرع ارض
الغير غصبا وذهب ابو حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق بالمنافع لان الاستيلاء
لا يتحقق فيها فحقيقة الغصب غير متحقق عنده فلا يصرف في مال الغير
بالاستيلاء وهو قبيح انتهى اقول ما ذكره من ان حقيقة الاستيلاء
لا يتحقق فيها انما نشأ من استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق

ان المنافع تضمن بالغصب كزراعة الارض وسكنى الدار

الاستيلاء الشيطان عليها مع استيلائه على عين مال المالك المستلزم
بحيلولته بينه وبين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن حزم من ان
ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة من عجائب الدنيا لان الغاصب
ادخل بين صاحبه وبين عين ماله حال بينه وبين منافعه فضمنها ولزمه اداء
ما منعه من حقه بامر رسول الله صلعم ان يعطي كل ذي حق حقه وكان مانعه
حقه فغرض على مانعه اعطاء حقه انتهى وقد استدل المص في التذكرة على
ضمان المنافع بوجوه اخر وهي ان المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن
بالغصب كالاعيان وانها متقومة فان المال يبذل لتحصيلها ولو استاجر
عينا لمنفعة فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان ولان كل مضمون
بالاتلاف في العقد الفاسد جاز ان يضمنه بمجرد الاتلاف كالاعيان
ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض لادلة المص لا العقلي ولا النقلي فعلى تقدير
تسليم صحة الدليل الذي اخترعه لابي حنيفة لا يكفيه اثبات المطلوب ما لم يدفع
معارضة تلك الادلة لها وانما قلنا انه اخترع ذلك لان الدليل
المشهور المنقول عن ابي حنيفة هو ان الضمان انما يكون بعقد او شبهة
عقد فلا يضمن المنافع لانه استوفى منفعة بغير عقد ولا شبهة ملك
فلا يضمنها كما لو زنى بامرأة واجاب عنه المص في التذكرة بان الفرق
ظاهر فان المرأة رضيت باتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض
فكان بمنزلة من اعار داره قال المص رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال
ابو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف العقل والنقل فان الفاسد وجوده
في الشريعة كالعدم وقال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول قد ذهب دليل هذه المسئلة وان ابا حنيفة
يجعل القبض سببا للملك لوقوع اصل البيع والفساد يجعله خارجا عن
العقد انتهى اقول هذا ان الجعلان اظهر بطلانا من اصل فتوى ابي حنيفة
فلا يدفع طعن المص عنه قال ابن حزم واما قول ابي حنيفة من باع بيعا فقبضه
المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط دين
الله ملكا فاسدا لانه اما ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا واما اعداء
هذا فلا يعقل واذا قربان الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد
فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحبه الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله
لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله تعالى على انه لا يصلحه فقد عارض
الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا الحديث بريرة وهذا

ملك مر

ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض

احتجاج فاسد وتبراء الى الله ممن نسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه انفذ الباطل واجاز الفاسد والله ما يقر على هذا نفس مسلم واحتج بعضهم
بان البايع سلطه عليه وفيه انه ليس لاحد ان يسلط على وطي غيره على شيء
من ماله ما لم ياذن الله تعـ فيه فليخبروا على هذا ان يسلطه غيره على شيء من
ماله او على وطي ام ولده وامته وهذه ملاعب وضلال لاخفاء به قال المصـ
رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا غصب على وطي ام ولده
وجارية حاملا ضمن الولد كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن الولد بل الام خاصة
وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب العوض عن الظلم
وقال الله تعـ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ع
على اليد ما اخذت حتى يؤدي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
جعل ابو حنيفة الولد في حكم الجزء المتصل فلم يجعل ضمانا على حدة ولا مخالفة
للنص لانه لم يعتد اذا ضمن الام والولد كالجزء المتصل انتهى اقول
تحقق الكل بدون الجزء محال فضمان الكل متضمن ضمان الجزء مع ان ابا حنيفة
لا يحكم بضمان الولد اصلا لا على حدة ولا من حيث اتصاله بالام ودخوله
في الكل ويدل على ان ابا حنيفة لم يقل بمباشرة غصب الولد اصلا ما نقله
ابن حزم عن الحنفية ههنا واجاب عنه حيث قال قالوا ليس معتديا لانه
لم يباشره غصب الولد لانه بمنزلة ريح القت ثوبا في منزل الانسان
قلنا هذا باطل لان الذي رمت الريح الثوب في منزله ليس متملكا له ولو
تملكه للزمه ضمانه وهذا الغاصب متملك لما تولد حامل بينه وبين صاحبه
الذي افترض الله تعـ رده عليه وحرم عليه امساكه فهو معتد بذلك يقينا
فعليه ان يعتدى بمثل ما اعتدى انتهى وقال المصـ في التذكرة وقال
ابو حنيفة ومالك انه لا يضمنها وهي امانة يضمن بما يضمن به ساير
الامانات خاصة الا ان يطالب لها فيمتنع من ادائها فيضمن كما في
الامانات لان اثبات يده على هذه الزوايد ليس من فعله المحرم لانه
مبني على فعل الزوايد في يده ووجودها ليس بفعل محرم منه وهو غلط
لانه بامساك الام تسبب الى اثبات يده على هذه الزوايد واثبات يده
على الام محرم ولان ذلك يتوقع فيقصد انتهى قال المصـ رفع الله
درجته ط ذهبت الامامية الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم
وقال ابو حنيفة لا يجتمعان بل يجب احدهما فان غرم لم يقطع وان قطع
لم يغرم وقد خالف العقل والنقل قال الله تعـ والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وهو عام وقال النبي صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى

يؤدي والعقل قاض بوجوب رد المظالم انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه يجمع على السارق بين القطع واخذ المال
ان ثبت ولا مخالفة لقول ابي حنيفة للنص لان السرقة لها شروط اذا
اجتمعت وجب القطع وعنده ان من شروط السرقة انه ان لم يؤدي
المال يقطع انتهى اقول المخالفة باقية لان الدعوى لا بد لها من
دليل وكون ذلك الشرط مما اعتبره الشـ ممنوع وعنديات الرجل كاريح
الاعلى من انسلخ عن الفطرة الانسانية قال المصـ رفع الله درجته ى
ذهبت الامامية الى امكان غصب العقار ويضمن وقال ابو حنيفة لا
يتحقق ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال الله تعـ فمن اعتدى
عليكم والعقل دل على وجوب الانتصاف والتحقق يمكن بالاستيلاء
ومنع المالك منه كغيره انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب دليل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يقول الاستيلاء الذي يتحقق
به الغصب لا يمكن في حق العقار لان العبور والنظر والوقوف فيها
جايز ولا يمكن فيه حصول ما بعد استيلاء ومخالفة للنص لان الاعتذار
لا يتحقق الا بالاستيلاء انتهى اقول لا يخفى ان النظر مشترك
بين العقار واكثر ما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق واما العبور والوقوف
فان جازا في بعض العقارات فانما هو العبور الذي لا يضر والوقوف
الذي لا يؤدي الى التصرف المضر كاداء الصلوة ومره ويفرح معتقد
باذن الفحوى وشاهد الحال مثلا واما العبورية الذي يوجب الضرر كما اذا
اتخذ الغاير ذلك العقار مسلكا للدخول عماله في جنبه من ملكه والوقوف
الذي يمنع عن الحرث ويفسد الزرع فهما مما يعد ان استيلاء وبالجملة كما
يتحقق غصب المنقول اتفاقا كذا يتحقق غصب العقار لان المعتبر فيه
الاستقلال باثبات اليد والاستيلاء وتحققهما ممكن في العقار
كغيره ومن ثم امكن قبضه في البيع وغيره مما يعتبر فيه القبض وهو
لا يتحقق بدون الاستقلال باثبات اليد عليه فليكن ههنا كذلك
وتفصيل الكلام ان غصب العقار متصور في نظر الشرع لان اثبات
اليد عليه ممكن لان المزاحم للمالك في العقار اما ان يدخل عليه مستوليا و
يزعجه باخراجه او لا يزعجه وعلى كل تقدير اما ان يكون الغير قويا والمالك
ضعيفا او بالعكس او يكونان قويتين فهذه عدة صور يتحقق الغصب في
اكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء اذا تحقق الاستيلاء بحصول اليد
والاستيلاء حقيقة ولو دخل الضعيف على القوي بقصد الاستيلاء

امكان غصب العقار ويضمن ١٠

فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فاعتدوا

فليس بغاصب اذ لا اثر لقصد شيئ لا يتمكن من تحقيقه فلو دخل القوي على
الضعيف مستوليا بحيث اضمحلت يده فالمتجه كونه غاصبا للجميع وقد
اتضح بهذا ان قول الناصب الاستيلاء الذي به يتحقق الغصب لا يمكن
في حق العقار مم وما استدل به عليه مدفوع مدخول بما ذكرنا وكذا الحال
في قوله فلا مخالفة نقيض وقد وافقنا ابن حزم في هذه المسئلة فقال
الحنفيون الارض لا تغصب وهذا اكذب منهم لان الغصب وهو اخذ الشئ
بغير حقه ظلما وقد روينا من طريق البخاري انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من اخذ من الارض شبرا بغير حق خسف به يوم القيمة الى سبع فصح ان
الارض يوخذ بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم الظاهر ان ابا حنيفة انما
انكر امكان غصب العقار مع بعده شرعا وعرفا مراعاة لحال خليفة الذي
غصب فدكا عن فاطمة عليها السلام ويشكل بانهم لو سمعوا احدا قال ان غصب
فدكا يفزعون ويهمون على ايذائه وقتله لكن مع توجه هذا الاشكال ترى
هذا الملاحظة والمراعات اقوى وجها من الوجه الذي اخترعه الناصب فتامل

قال المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان الغاصب
اذا صبغ الثوب كان له اخذ صبغه وعليه ارش نقص الثوب وقال ابو حنيفة
ان صبغ الابيض بغير السواد تخير المالك بين دفع الثوب اليه ومطالبه
بقيمة ابيض وبين اخذ ثوبه واخذ الثوب مغصوبا ولا شيئ عليه وقد
خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب المفاوضة وانما يتم
بما قلناه لا بدفع الثوب والزامه بقيمته وكذا النقل لان النبي صلعم
قال الناس مسلطون على اموالهم فكان الغاصب اخذ صبغه وللمالك اخذ
ثوبه والعقل بالغ من اخذ كل واحد منهما مال صاحبه ثم اي فرق بين السواد
وغيره من الالوان انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه ان صبغ الغاصب والمغصوب بصنع نفسه فان امكن
الفصل اختر عليه ولزمه الارش ان نقص وان لم يكن فان تزد قيمته
فلا شيئ للغاصب وان نقصت غرم الارش وان زادت فالغاصب
شريك بالزيادة بالصبغ ولا ينفرد احدهما ببيع حقه ولو اراده المالك اجبر
الغاصب على الموافقة ولو اراده الغاصب لم يجبر المالك ولو ترك الصبغ
لمالك الثوب يجبر على قبوله ولو رضي فلا بد من الهبة هذا مذهب الشافعي
وقد راعى قوانين العدل كما لا يخفى واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من دفع الثوب
والزام القيمة فهذا للتسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب فان
المالك يتخير بين ما هو انفع له والمفاوضة يحصل فيه واما الفرق بين السواد

وغيره فلان السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلا كاملا فاذا اخذ باحد
المتقابلين ورضي به فكانه اخذ بالمقابل الاخر بخلاف باقي الالوان اقول
نعم قد راعى الشافعي في هذه المسئلة قوانين العدل لكن مقتبسا لذلك
من اهل العدل ثم لا يخفى في نسبة الناصب رعاية العدل في هذه المسئلة الى
الشافعي اشعار لطيف بان ابا حنيفة قد عدل فيها عن قوانين العدل واهله
ويعلم من هذا ان ما ذكره الناصب بعد ذلك في توجيه قوله تعسف ناش
عن غاية التعصب كيف والتسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب
لا يقتضي الاستيفاء حقه لا غير وربما لم يمكن للغاصب اعطاء ما بقي بقيمة
مجموع الثوب فتكليفه باعطاء ذلك يكون حرجا منفيا بنص الاية واما الفرق
الذي ذكره بين السواد والبياض فلا وجه له لان الاخذ انما يتعلق بالابيض و
الاسودة بالبياض والسواد والمتضادان اما الغرضان لا المعروضان والفا
لا طائل تحت قوله فاذا اخذ باحد المتقابلين فكانه اخذ بالمقابل الاخر واي
دليل على اتحاد حكم الاخذ بينهما وكان في قول الناصب فكانه اعتراف
بذلك ولو سلم فكيف يعقل ان يكون اخذ احد المتقابلين الذي هو في
غاية البعد عن الاخر في حكم اخذ الاخر ولا يكون اخذ احد الامرين اللذين
لا يكون احدهما في البعد عن الاخر بهذه المرتبة في حكم اخذ الاخر مع ان
العقل ربما يحكم باولوية انعكاس القضية كما لا يخفى هذا وعلل صاحب
الينابيع فتوى ابي حنيفة في ذلك بان السواد عنده نقصان انتهى ا
ولا يخفى ان هذا الحكم لا يصح على اطلاقه سيما في زمن بني امية الذين
كلفوا الناس بلبس السواد وكذا في اعراب الحجاز وبر العرب وامثالهم
وتعلم من ذلك ان ما ذكره الناصب من الفرق شيئ مخترع من عند نفسه

قال المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى ان الغاصب
لا يملك الغصب بتغير الصفة وقال ابو حنيفة اذا غيرها تغيرا ازال به الاسم
والمنفعة المقصودة بفعله ملكها فلو دخل لص دار رجل فوجد فيها دابة
وطعاما ورحى فطحن ذلك الطعام على تلك الرحى بتلك الدابة ملك
الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن الملحق وقتاله عليه فان قتل
اللص المالك فهو هدر وان قتل المالك اللص ضمنه وهو خلاف
العقل والنقل قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقال عم
لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان الزيادة في المغصوب ان كانت اثرا
محضا وهو الذي لا يحتاج بظهوره الى عين يستعمل في المحل او يحتاج ولا يبقى

Right-hand margin notes:

ان الغاصب اذا صبغ الثوب
كان له اخذ صبغه وعليه ارش
نقص الثوب ا

Left-hand margin notes:

انّ الغاصب لا يملك الغصب
بتغير الصفة ا

على اليد ما اخذت حتى يودي
وقال ع

فيه بل يزول ويبقى الاثر كطحن الحنطة وقصارة الثوب وخياطه وغزل القطن
ونسجه وضرب الطين لبنا وتس الجثث الواحا وذبح الشاة وشقها فلاحق
للغصب فيها ولا يملك المغصوب بشيء من ذلك بل يرده مع ارش
البعض ان نقص والا فان رضى المالك به لم يكن الغاصب الرد الى المكان
واذا الزمه ان امكن ولزم ارش للنقص هذا مذهب الشافعي وان صح مانقله
عن ابي حنيفة فيكون في الدابة والرحى اللذين يملكهما السارق فان الدفع حينئذ
عن العمل غير مشروع لانه يعطل فرجاءه ودابته واما مايترتب على المقاتلة
فحكمه حكم دفع السايل انتهى **اقول** كفى في ثبوت كون ماذهب اليه
ابو حنيفة في هذه المسئلة جديرا بالشناعة والملامة شهادة بداهة العقول
السليمة به وموافقة ابن حزم فيه مع المصنف حيث قال وللحنفيين ههنا اضطراب
وتخليط كثير كقولهم من غصب ثوبا فانه يرد على صاحبه فان وجد قطعه الغاصب
فصاحب الثوب مخير بين اخذه كما هو وما نقصه القطع وبين ان يعطيه للغاصب ويلزمه قيمة الثوب فان لم يوجد الا وقد خاطه قميصا فهو للغاصب بالخيير
وليس عليه الا قيمة الثوب وكذلك قولهم في الحنطة تغصب فتطحن واللحم
يغصب فيطبخ او يشوى ولا يخفى انه ليس في المجاهرة بكبد الدين اكثر من هذا
ولا في تعليم الظلمة اكل اموال الناس اكثر من هذا فيق الكل فاسق اذا اردت
اخذ قمح يتيم او جارك او اكل غنيمة واستحلال ثيابه وقد امتنع ان يبيعك
شيئا من ذلك فاغصبها او قطعها ثيابا على زعمه واذبح وغنمه واطبخها و
اغصبه حنطة واطبخها وكل ذلك حلالا طيبا وليس عليك الا قيمة ما
اخذت وهذا خلاف القرآن في نهيه تعالى ان تاكل اموال الناس
وخلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله ان دماءكم واموالكم
عليكم حرام ومن عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد وما نشك احد من اهل الاسلام
في ان كل ثوب قطع من شقه فانه لصاحب الشقة وكل دقيق طحن ما حنطة
الشتان فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يقرون
بهذا ثم لا يبالون بان يقولوا ان الغصب والظلم والتعدي على اموال
المسلمين للغصاب واحتجوا في ذلك بخبر القصعة المكسورة وخبر المراة
التي دعت رسول الله صلعم الى طعام ولا دلالة للاول على يدعاهم وكذا
الثاني مع عدم صحته وقالوا ايضا قسنا هذا على العبد يموت فيضمن قيمته
قلنا هذا عليهم لا لهم لان الميت لا يتملكه الغاصب انتهى ثم لا يخفى ان
ماذكره الناصب بقوله وان صح مانقله عن ابي حنيفة فيكون في الرحى والدابة
اللذين يملكهما السارق لغو محض او بعد فرض صحة ما نقله المص عن ابي حنيفة
لا وجه لاحتمال كون الدابة والرحى ملكا للغاصب وهو ظاهر واما ماذكره

من ان الدفع

من ان الدفع حينئذ عن العمل غير مشروع لانه يعطل فرجاه وفرد ابته فهو في
السخافة ونظر ان يق ان السارق اذا سرق عمامة شخص ففتحه ولفه على راسه
كان دفع صاحب العمامة اياه حينئذ عن عمل لفه على راسه غير مشروع لانه
يعمل بيده براسه وفساده اظهر من ان يخفى واما ماذكره من ان مايترتب
على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصايل فلا يخفى مافيه من التمويه والتلبيس لانه
ان اراد به ان مايترتب على مقاتلة كل من مالك الطعام وسارقه مع الاخر
ما هو حكم دفع الصايل فبطلانه ظاهر لظهور ان الصايل هو السارق دون
المالك وان اراد انه يترتب على مقاتلته وان اراد انه يترتب على مقاتلة مالك
الطعام ودفعه للسارق مايترتب على دفع الصايل فهو مسلم لكن ليس
تشنيع المص فيه بل في جعل القضية منعكسة والحكم بكون المالك صايلا
واجب الدفع دون السارق شناعة واردة لا مدفع لها كما لا يخفى **قال المص**
رفع الله درجته **مح** ذهبت الامامية الى انه اذا غصب خشبة فبنى عليها
وجب عليه ردها على مالكها وان افتقر الى تخريب مابناه على جداره وقال
ابو حنيفة ان كان قد بنى عليها خاصة ردها وان كان البناء مع طرفيها ولا يمكنه
ردها الا برفع هذا لم يلزم الرد وقد خالف المنقول والمعقول على ماتقدم
وقال ع ولا ياخذن احدكم متاع اخيه جادا او لاعبا من اخذ عينا من احد
فليردها انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو غصب ساجة وادرجها في البناء او آجر او بنى عليه البناء لزم الاخراج
والرد الى المالك بالم ينقص فان نقصت بحيث لو اخرجت فلا قيمة لها
فهي هالكة هذا مذهب الشافعي واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فهو جهة ان
البناء ليس على خشبه فيخرب بل عليها وعلى غيرها فليس له اجباره بالرد
ولا مخالفة للمعقول والمنقول لان تخريب البناء اذا كان على خشبة
خاصة يلزم وان كان مع غيرها فالبناء ليس تعديا محضا حتى يلزم
التخريب انتهى **اقول** يتوجه عليه اولا انه قد اعترف في المسئلة
السابقة بان الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب ولا اقل من ان يكون
فايدة هذا التسليط استيفاء حقه فكيف يصح فتوى الشافعي بانه ان
نقصت تلك الساجة المغصوبة عند اخراجها عن الجدار لا يكون لها قيمة
وثانيا ان فرض المسئلة ان يكون البناء على الساجة فقوله ان وجه
ما ذهب اليه ابو حنيفة هو ان البناء ليس على خشب فيخرب بصير خروجا
عن محل النزاع نعم حكى الكرخي على ماذكره المص قدس سره في التذكرة انه
قال ابو حنيفة ان بنا عليها بناء لا يتصل لغيره قلعه ثم قال قدس سره

اذا غصب خشبة وبنى عليها
وجب عليه ردها على مالكها

والاول هو المشهور ولو سلم فاى دليل يدل على انه اذا كان البناء على الخشب
المغصوب وغيره لم يلزم الاخراج ثم ان توجه المواخذة فى ذلك من الشارع
انما هو لكون غصب الخشبة وادراجها فى البناء تعدلا لان البناء تعدحتى يق
ان البناء الذى يكون بعضه على الخشب وبعضه على غيره ليس تعديا محضا لـ
لزوم التخريب ليس لكون البناء تعديا محضا بل لاستلزام اخراج الخشب
الواجب ذلك التخريب ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر فى
الاصول هذا ونقل المص فى التذكرة عن ابى حنيفه انه احتج بان الخشبة
صارت تابعة لملكه يستضر بقلعها فلم يلزمه ردها كما لو غصب خيطا فخاط
به جرح عنده ثم اجاب بان الفرق ان الخيط لا يشبه المتنازع اذا كان
يخاف من قلعه لانه ليس له رده ولان حاجة اليه لذلك مع غصب
بخلاف البناء فافترقا انتهى قال المص رفع الله درجته يه ذهبت
الامامية الى انه اذا حل دابة وفتح قفص الطاير فذهب عقيب ذلك ضمن
وقال ابو حنيفه لا يضمن وقد خالف العقل والنقل لانه ذهب بسببه
فهو متعدد قال الله تعا فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى
انه اذا فتح قفص الطاير وهيجه ضمن وان لم يهيج فان طار فى الحال
ضمن وان وقف قليلا ثم طار لم يضمن واما ما ذهب اليه ابو حنيفه
فكانه فى صورة عدم التهيج ولا الحكم بالضمان لعدم الطيران بسببه ولا يعد
الفتح سببا والاعتداء عنده هو التهيج ولا نعلن الفتح
انتهى اقول من البين ان حل الدابة خصوصا اذا طال عليه
الربط وفتح قفص الطاير سيما اذا كان فى اوايل حبسه فى القفص سبب
تام للانقلاب والطيران فالتقليد بالتهيج كما ذهب اليه الشافعى
مما لا وجه له على الاطلاق وعدم عد ابى حنيفه الفتح سببا مطلقا دليل
ان الله تعالى لم يفتح عليه فى الاستنباط احكامه واما عنديات الرجل فلا يصير
حجة على غيره وانما الحجة فيما جاء من عند الله ورسوله وبالجملة ذلك
الشرط مما لا دليل عليه سوى استحسان عقله الناقص فلا يقوم حجة سيما مع
قيام الادلة التى ذكرها المص على خلافه وتفصيل الكلام وتحقيق المرام فيما خالفوا
فيه هذا المقام ما ذكره المص قدس سره فى كتاب التذكرة حيث قال
لو فتح قفصا عن طاير فطار او حل دابة فذهبت فان كان قد هيج الطاير
والدابة حتى طار وهرب ضمنه قولا واحدا لانه الجاءه الى الخروج والتلف
على مالكه وان لم يهيجهما ولم يصدر منها سوى الفتح فاما ان يطير فى الحال

اذا حل دابة وفتح قفص الطاير فذهب عقيب ذلك ضمن

او ذهب عقيب الحل بلا فصل ضمن الغاصب عندنا وبه قال احمد ومالك لانه
ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله وتهييجه
ولان الطاير ينفر ممن قرب منه فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه نفره
وللشافعية طريقان اظهرهما ان فى وجوب الضمان قولين احدهما انه لا يلزمه
الضمان وبه قال ابو حنيفه لان للحيوان قصدا واختيارا الا ترى انه يقصد
ما ينفعه وينفر عما يضره ويتوقى المهالك واكثر ما يصدر من الفاتح التسبب
الى تضييعه فيقدم مباشرة الطاير واختياره لان الفاتح سبب غير ملجى
فهو كما لو وقف ثم ذهب والوجه الاول لان خروجه عقيب فتحه يدل
على انه الجاءه الى الخروج فاشبه ما اذا هيجه والطريق الباقى القطع بالضمان
ومن الشافعية من فرق بين ان يخرج الطاير من غير اضطراب وبين ان
يضطرب ثم يخرج فيدل ذلك على فزعه وتنفره واما ان وقف الطاير
ولم يطر فى الحال ثم طار او وقفت الدابة عقيب الحل ولم تهرب ثم
هربت من غير ان يهيجها ضمن ايضا وبه قال مالك واحمد لانه ذهب
بسبب فعله ولزمه الضمان كما لو نفره او ذهبت عقيب فتحه وحله لان
فتح القفص سبب فى اتلافه فضمنه كما لو حفر بيرا فوقع فيها انسان وللشافعية
طريقان ايضا احدهما انه على قولين واظهرهما القطع بنفى الضمان وبه قال ابو حنيفه
لان الطيران بعد الوقوف امارة ظاهرة على انه طار باختياره والمباشر
مقدم على السبب خصوصا وللطاير والدابة قصد واختيار والسبب ههنا
غير ملجى فاذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب بل بالمباشر
كما لو حفر بيرا فالجاء عند انسان فرمى نفسه فيها فانه لا ضمان على
الحافر ويفارق ما اذا وقع فيه انسان فان السبب انفرد عن المباشرة
وليس بجيد لان المباشرة حصلت ممن لا يمكن احالة الحكم عليه فسقط
كما لو يفر الطاير وانا ج الدابة واشلى كلبا على صبى فقتله او اطلق نارا فى
متاع انسان فان للنار فعلا لكن لما لم يمكن احالة الحكم عليها كان وجوده
كعدمه لان الطاير وساير الصيود من طبعه النفور وانما يبقى بالمانع فاذا
ازيل المانع ذهب لطبعه فكان ضمانه على من ازال المانع كمن قطع علاقة
قنديل فوقع فانكسر وهكذا لو حل قيد مجنون فذهب او اسيرا قلت وقد
ظهر ان قول الشافعى ههنا ثلثه احدها انه يضمن مطلقا وبه قال عبد
اصحابنا ومالك واحمد وثانيهما انه لا يضمن مطلقا واظهرهما انه يضمن فى الحال
ولا يضمن ان وقف ثم طار ويروى عن ابى حنيفه مثاله ومثل القول الثانى
وهو الاشهر عنه انتهى قال المص رفع الله درجته يه ذهبت الامامية

بالضمان

اذا رجع الغاصب على الغصب

الى انه اذا جنى الغاصب على الغصب الذي فيه الربوا مثل سبك الدراهم وبل الطعام وجب عليه رده على المالك وارشه وقال ابو حنيفة بتخيير المالك بين رده على الغاصب والمطالبة بالبدل وبين الابقاء مجانا بغير ارش وقد خالف قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وجزاء سيئة سيئة والعقل الدال على عدم التسلط على الغير بغير موجب وباي وجه يتسلط المالك على الغاصب باخذ البدل انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو انتقص المغصوب بماله سراية تزداد الى الهلاك الكل كما لو ابتلت الحنطة وتمكن فيها العفن الساري واتخذ منها هريسة جعل كالهلاك ويغرم بدل كل واحد من اخلاطها المثلي بالمثلي والمتقوم بالمتقوم ولو عفن الطعام في يده لطول المكث يتعين اخذه مع الارش واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من التخيير فللنظر الى تسليط المالك لاختيار ما هو انفع له وهذا الاعتداء انتهى

اقول ... ان التخيير بالنظر الى احد طرفيه وهو الامساك بغير عوض وارش خال عن الاعتداء بالمثل وان لم يكن بالنظر الى الطرف الاخر وهو الرد واخذ القيمة والكلام في الشق الاول دون الثاني وايضا الكلام في المخترنيه لا في نفس التخيير وهو حكم القضية باختيار احد الامرين حتى يتوهم انه ليس في التخيير هذا الاعتداء بل نقول ان المشار اليه بقوله وليس في التخيير هذا الاعتداء ما دل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هذا الى انه ليس في التخيير بين الامساك والرد الاعتداء بمثل ما اعتدى الغاصب و... نقض مدعاه اثبات ان هذا اعتداء بالمثل كما صرح به بقوله وهذا اعتداء فتامل

قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية فاتت بولد مملوك ونقصت قيمتها بالولادة فعليه ردها ورد الولد وارش النقص وقال ابو حنيفة تخير الولد نقص الولادة ان ساواها اوزاد ولو نقص ضمن النقصان وقد خالف المعقول والمنقول على ما تقدم انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كان وطى الغاصب امة المشتري منه مخيلا فان كان عالما بالتحريم فالولد رقيق غير نسبت فان انفصل حيا فهو مضمون بقيمته يوم الوضع رقيقا بلا جناية فلا ولو نقصت بالوضع وجب ارش النقص واما ابا حنيفة فانه يجعل الولد من كسب الغاصب ويجعله الجابر للنقص ولا مخالفة للعقل والنقل لانه لم يعده اعتداء انتهى

اقول جوابه ان ابا حنيفة اي جعل يجعل في دين الله تعالى مثل هذه الجعالات من ان صريح العقل والنقل يابى عن اعتبار مثل ذلك الكسب وكونه جابرا للنقص وكيف يجبر به النقصان مع انه

زيادة حدثت في ملك البايع ومع انه يسلم له وان لم يكن في الام نقصان وكيف يجبر بملكه نقصان ملكه لولا نقصان في عقل القايل به

قال المصنف رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى انه اذا غصب من كل واحد الفا ومزجهما فان الالفين مشتركة بين المالكين ولا ينتقل الى الغاصب وقال ابو حنيفة ينتقل ولكل منهما بدل الالف بناء على ان الغاصب تملك بالتغير وقد تقدم بطلانه انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو غصب انسان دراهم او غيرها من جماعة من كل واحد شيا معينا وخلطه الجميع وارتفع التميز ثم ردها الى ملاكها بقدر حقوقهم حل الاخذ ان رد الى الكل وان رد الى البعض لزم للمدفوع اليه ان يقسم الماخوذ على نفسه وعلى الباقين بنسبة حقوقهم وما نقل من ابي حنيفة فقد بناه على ان التغير مملك عنده وقد ذكرنا دليله انتهى

اقول نحن قد ذكرنا ايضا ومنا ان ما عند ابي حنيفة وما ذكره من الدليل عليل منحرف عن سواء السبيل فتذكر

قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى انه ليس للعامل في القراض ان يبيع بالدين وقال ابو حنيفة له ذلك وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس للعامل في القراض ان يبيع نسيئة بلا اذن وكلام ابي حنيفة محمول على الاذن وان اطلق فلاطلاق يد العامل لانه من توابع العمل فربما يكون الربح في البيع نسيئة ولا ضرر فيه انتهى

اقول ما ذكره الناصب من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام صاحب الينابيع حيث قال وعند ابي حنيفة له ان يبيع ويشتري نسيئة ويوكل بلا اذن اذ يقصد بها الاسترباح واما ما ذكره من ان اطلاق يد العامل من توابع العمل فدعوى كاذبة لا دليل عليها وكيف يفتي باطلاق يده مع ان في بيعه نسيئة يوجب اشهاده وضمن بتركه واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسيئة فمردود بان وقوع ذلك نادر لا يوجب الجراءة على الفتوى بالجواز مطلقا واستدل بعضهم عن قبل ابي حنيفة على ما في التذكرة بان اذنه في التجارة والمضاربة بتصرف الى التجارة المعتادة وهذا النوع من التصرف عادة التجار ولانه يقصد به الربح واجاب ان المقصود تحصيل الثمن فاذا امكن تحصيله من غير خطر كان اولى ولان الوكالة المطلقة في البيع يدل على حاجة الموكل الى الثمن باجرة فلا يجوز تاخيره بخلاف المضاربة انتهى

قال المصنف رفع الله درجته الفصل التاسع في الاجارات وتوابعها وفيه مسايل آ ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوز الى اخر فانه يضمن الاجرة المسماة الى ذلك

ما بالمثل لان المراد بالمثلية عدم التجاوز الى حد يجر الى الظلم وليس في التخيير هذا الاعتداء ١٢

اذا غصب جارية فاتت بولد مملوك ونقصت قيمتها بالولادة فعليه ردها ورد الولد وارش النقص

اذا غصب من كل واحد الفا ومزجهما فان الالفين مشتركة بين المالكين ولا ينتقل الى الغاصب ١٢

ليس للعامل في القراض ان يبيع بالدين

خطر التلف والجحود والافلاس وبقاء العهدة بل الاحوط كما قيل انه ان باع نسيئة ١٢

فصل في الاجارات

اذا استاجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوز الى اخر فانه يضمن الاجرة الزايد ١٢

الموضع واجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفة لا يلزمه اجرة التي تعدى فيها
وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال عم
على اليد ما اخذت حتى يؤدي والعقل اوجب القصاص انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل في الزيادة
للتعدي وان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله لاستمرار حكم التصرف والنصوص
ليست حجة عليه بناء على انه لا يجعل من باب الاعتداء انتهى اقول
ما تكلفه في توجيه كلام ابي حنيفة واثبات مدعاه بما افترى عليه انه من المقرر
عنده كله رمي في الظلام وليس لابي حنيفة المسكين عنه خبر اصلا وانما بنى
ابو حنيفة ذلك على ما سبق من ان المنافع عنده لا يضمن بالغصب
وقد مر ما فيه فتذكر قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية
الى انه يجوز الاستيجار الى وقت شاء وقال الشافعي ... من سنة
وله قول اخر الى ثلث سنين وقد خالف قوله تعالى على ان تأجرني ... حجج و
دلالة العقل الدال على الجواز انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان يكون المدة معينة فان كانت
مجهولة كالحصاد والدياس بطلت ولا ضبط لمدة الاجارة ولا تقدير بسنة
او سنتين او ثلثة بل يجوز سنين كثيرة لكن بشرط ان لا يزيد على مدة يمتنع
بقاء ذلك غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة اكثر من عشر
والثوب اكثر من سنة او سنتين على ما يلبسونه والارض اكثر من ... فما
اكذبه في الافتراء على الشافعي والله اعلم وهو يجازيه انتهى اقول
القول بانه لا يجوز اكثر من سنة من اقوال الشافعية مذكور في كتبهم
قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها ثلث اقوال
الاول المشهور والذي عليه جمهور الاصحاب انه يجوز سنين كثيرة بحيث يبقى
اليها ذلك الشيء غالبا والقول الثاني لا يجوز اكثر من سنة مطلقا والثالث
لا يجوز اكثر من ثلثين سنة انتهى ولعل المص قدس سره راى في غير
هذا من مؤلفات الشافعية ان القول الثاني للشافعي نفسه في القديم او
الجديد على انه لا فرق في معتقد المص بين ان يكون ذلك قول الشافعي نفسه
في القديم او الجديد على انه لا فرق او قول اصحابه هذا ما سنح لي عند المسودة ثم لما
وصل الي عند النقل الى البياض كتاب التذكرة من مصنفات المص قدس سره
وجدت فيه ما يصدق الاحتمال المذكور حيث قال واضطرب قول الشافعي
في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارات يجوز
الى ثلثين سنة وقال في موضع اخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوى والبينات

لا يجوز الاستيجار الى وقت شاء

ص ع

يجوز ما شاء وقال في المساقاة يجوز المساقاة سنتين وعنده المساقاة
والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسئلة
قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان الاجارة عقد على ما لم
يخلق وكان القياس يقتضي انه لا يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم يخلق
وانما جوز للحاجة اليه والحاجة لا تدعو الى اكثر من سنة لان السنة
يكمل فيها الزرع والثمار والمنافع يتكرر بتكررها والثاني انه يجوز ان يواجر اكثر
من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين اعيان كثيرة وحينئذ طريقان
احدهما في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز الزيادة على ثلثين سنة لانها
نصف العمر والغالب ظهور التغير على الشيء بمضي هذه المدة فلا حاجة الى تجويز
الزيادة عليها واصحهما عندهم ان لا تقدير كما لا تقدير في جميع الاعيان
المختلفة في ... الطريق الثاني القطع بالقول الثاني وحمل القول بالثلثين
على ... للكثرة لا للتحديد وانما اراد به اجارة سنين كثيرة كانه قال
ولو كانت ثلثين سنة وعلى هذا فهل من ضابط اختلف اصحابه
فمعظمهم انه يجب ان يكون المدة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء غالبا فلا
يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة تؤجر الى عشر سنين والثوب
الى سنتين او سنة على ما يليق به والارض الى مائة وعشرين سنة من عمره
وقال بعضهم يستاجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح وان كانت
المدة ... لا يبقى اليها العين في الغالب اعتمادا على ان الاصل الدوام
والاستمرار فان هلك بعارض فهو كانهدام الدار ونحوه في المدة فحصل
من هذا الترتيب اربعة اقوال الاول التقدير بسنة الثاني التقدير
بثلثين سنة الثالث التقدير بمدة بقاء ذلك الشيء غالبا ومع الضبط
الرابع التقدير من كل وجه وكل هذه تخمينات لا وجه لها مع ان القول
بالسنة يبطل بقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان
تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وشرع من قبلنا اذا ذكره الله تعالى
ولم يتصل به انكار كان شرعا لنا ولانه يجوز ان يزوج امته ويملكه منفعة
بضعها الى الموت كذلك في الاجارة ولايق النكاح لا يجوز تقدير المدة
في الاجارة لا يجوز ان يزوج امته ويملكه منفعة بضعها الى الموت كذلك
في الاجارة لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح في جواز العقد على المنفعة
في الزمان الذي يبقى فيه العين وان كانا يختلفان في التقدير لمعنى اخر وهو
ان الاجارة يسقط الاجرة فيها على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف
النكاح ولانا اجرينا المنفعة في جواز العقد مجرى الاعيان ثم في الاعيان

ولا يحتاج الى الزيادة عليها
ولان السنة مدة ينتظم الفصول
الاربعة ويتكرر فيها الزرع

يستاجر الارض الف سنة
وقال بعضهم

يجوز ان يجمع بين الاعيان الكثيرة كذلك فى المنفعة وماذكروه من الحاجة
فليس بصحيح لان الثوب لايحتاج الى استجادة للبس سنة وكذا الزرع
لايبقى فى الارض سنة فبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين
وثلثين او غير ذلك تحكم كله لادليل عليه وليس ذلك اولى من التقدير
بزيادة عليه او نقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان المدة واجب فيما
استوجر لا لعمل معين فاذ هو كذلك فلا فرق بين مدة ما وبين ما هو
اقل منها او اكثر منها والمفرق بين ذلك مخطى بلا شك لانه فرق بغير
قران ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب اصلا ولا قول تابع
بعده ولا قياس ولا راى له وجه يعقل والمخلوق لايومن فى قصر المدة كما
لايومن فى طولها واما ان عقدت الاجارة الى مدة يوقن لابد من ان يحرم
احدهما دونها ولابد من ذهاب الشى الموجر دونها فهو شرط متيقن الفساد
بلا شك انتهى قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية
الى انه يجوز ان يستاجر دارا على ان يتخذها مسجدا يصلى فيه ولا يجوز
ان يستاجرها ليتخذها ماخورا او يبيع فيها خمرا او يتخذها كنيسة او بيت نار
وقال ابو حنيفة لايجوز فى الاول ويجوز فى الثانى لكن يعمل غير ذلك
وقد خالف العقل حيث منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار للمعصية
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يجوز
الاستيجار لتعليم حرفة معينة او لخدمة معينة وكذا يجوز استيجار المصحف
والكتب للمطالعة والكتابة منها ويقدر بالزمان وكذا يجوز استيجار
الدار للسكنى وللصلوة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه
ابو حنيفة من جواز الاستيجار الدار لما لايجوز عمله شرعا فان صح فقد ذكر انه
يستاجر ولايعمل فالوجه فى منعه فى الاستيجار لاتخاذه مسجدا انه لايجوز
ان يجعل ارض الغير مسجدا وفى جواز الاستيجار لفعل المعصية لصحة العقد
ولكن يشترط ترك العمل الذى هو المعصية فلا مخالفة العقل انتهى اقول
قد سكت الناصب عن التعرض للجواب عن خلاف ابى حنيفة فى المسئلة
الاولى من هاتين المسئلتين بالمتين ذكرهما متصلا بلا ظهور وجه فى ذكرهما
متصلا بلا ظهور وجه فى ذكرهما متصلا بلا ظهور كذلك والظاهر انه انما سكت
لعدم اهتدائه الى دليل ابو حنيفة وهو مذكور فى التذكرة مع رده حيث
قال وقال ابو حنيفة لايصح ان يوكله فى بيع شىء بعينه لان ذلك يتعذر
عليه فاشبه ضراب الفحل وحمل الحجر الكبير وهو وهم فان الكتاب لاينفك
عن راغب فيها ولهذا صحت المضاربة ولا يكون الا بالبيع والشراء

يجوز ان يستاجر دارا على ان يتخذها مسجدا يصلى فيه ولا يجوز ان يستاجر لتتخذها كنيسة او يبيع فيها خمرا او بيت نار

بخلاف

بخلاف ما قاسوا عليه فانه متعذر انتهى واما ما ذكره فى دفع اعتراض المص
عن ابى حنيفة فى المسئلة الثانية من ان الوجه فى منعه عن استيجار الارض
لاتخاذه مسجدا يصلى فيه هو انه لايجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا فمدفوع
بان ذكر المسجد فى كلام المص ليس لانه اراد به المسجد الموقوف المصطلح كما
فهمه الناصب بل المراد ان يجعلها المستاجر محل سجوده فى صلوته واشار
به الى اتخاذه لمحض ذلك وعلى هذا ايضا وقع فتوى ابى حنيفة والمناقشة
فى ذلك لايجدى نفعا واما ما ذكره من انه اشترط ابا حنيفة ترك العمل الذى
هو المعصية فلا مخالفة للعقل بعد باق اذ العاقل لايستاجر شيئا لاجل
فعل مخصوص يذكره فى ضمن العقد ثم يشترط ان لايعمل ذلك وفوق ذلك
المخالفة ما ذكر المص من تجويزه عقد الاجارة فى المعصية دون الطاعة وهذا
مما لم يتعرض [illegible] كما لايخفى ثم لايخفى ان اصل كلام ابى حنيفة فى هذه
[illegible] خاليا عن اشتراط عدم العمل وانما اول اصحابه كلامه بذلك
تحقيقا للمتنازع عنه قال المص فى التذكرة قال ابو حنيفة لاباس بان
نواجر بيتك فى السواد ممن يتخذه بيت نار او كنيسة او يبيع فيه الخمر واختلف
اصحابه فى تاويله فمنهم من قال يجوز اذا شرط ذلك ومنهم من قال لايجوز
اذا شرط وانما اراد ابو حنيفة على علم الموجر انه يفعل ذلك ولكن لم يشترط
وتعلق من جوز شرطه بان هذا الفعل لايلزمه بعقد الاجارة وان شرطه
واذا [illegible] العين ولم يفعل فيها شيئا من هذه الاشياء وجبت عليه
[illegible] فذكرها وعدمها سواء ويبطل به على اصله اذا استاجر بيتا للصلوة
فيخالف اذا لم يشرط لانه لم يستاجر ذلك لفعل محظور فكان كما لو استاجر
امرءة للخدمة انتهى قال المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية
الى انه اذا استاجر رجلا لينقل له الخمر الى موضع بعينه للشرب لم يجز
وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف فى ذلك فعل النبى صلى الله عليه وسلم
حيث لعن ناقلها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب
فيما تقدم ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية لايلزم العمل به وهذا
خلاف فى اصل المسئلة ان الاستيجار يجب ان يكون لفعل الطاعة
او المباح او يجوز فى فعل المعصية فذهب الشافعى الى انه يجب ان يكون
لفعل الطاعة او المباح ولا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد وذهب ابو حنيفة الى
جوازه ولا يعمل به فالكلام فى الانعقاد لا العمل به حتى يدخل فى وعيد لعن
ناقل الخمر انتهى اقول قد تقدم منا ما فى تجويز ابى حنيفة الاستيجار لفعل
المعصية وانه لامعنى لتعليق الاجارة فى متن العقد بانه لفعل كذا ثم يشترط

اذا استاجر رجلا لينقل الخمر الى موضع بعينه للشرب لايجوز

جواز المساقات

ان لا يفعل ذلك مع انه لم ينقل عن ابي حنيفة اشتراط ذلك في هذه المسئلة ولا تاويل اصحابه لها بذلك وانما المنقول انه علل الجواز في هذه المسئلة بان الفعل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار لفعل محرم فلم يصح كالزنا وعدم التعين لا يمنع عن الفعل فتجويز ذلك غير جائز قال المص رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى جواز المساقاة وقال ابو حنيفة لا يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر وزرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز المساقاة وثبت حديث معاملته صلعم لاهل خيبر بالمساقاة وان صح عدم تجويز ابي حنيفة للمساقاة فلعدم صحة الحديث عنده انتهى اقول مجرد عدم صحة ذلك الحديث عند ابي حنيفة لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان الاصل في الاشياء الاباحة وانما دليله على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من انه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فنشبه قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم واجيب بانه ممنوع فان الثمرة يخرج وان لم يعمل واعترض على حديث معاملته صلعم مع اهل خيبر بانه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ودفع بانه لا مجال لاحتمال ذلك لان الراوي وهو ابن عباس قال ساقاهم النبي عليه الصلوة والسلام ولانه صلعم ملك اراضيهم ولهذا قال لعمر حبس الارض وسبل الثمر وانه اجلاهم عنها قال ابن عباس لما ساقى النبي صلعم خيبر د اجلى اهلها التوه وقالوا نحن اعلم بامر النخيل منكم فاعطونا يكفيكم نشأهم على ذلك انتهى وفيه المقام ما ذكره المص قدس سره في التذكرة حيث قال هذه المعاملة اي المساقاة جائزة عند علمائنا اجمع وبه قال اكثر الصحابة وسعيد بن المسيب ومالك وسالم والثوري والاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد بن حنبل وداود للاجماع والسنة اما الاجماع فما رواه العامة عن الباقر ع وعلى ابائه ان رسول الله صلعم عامل اهل الخيبر بالشطر ثم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث و الربع وهذا عمل به الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره منكر فكان اجماعا واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر قال عامل رسول الله صلعم اهل خيبر بشطر ما يخرج منهما من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة ما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق ع حدثنا ان رسول الله صلعم اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب في الصحيح عن الصادق عليه السلم قال سالته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة

فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما اخرج قال لا باس ولان الحاجة قد تدعوا اليه وتشتد الضرورة الى فعله وكان جائزا وقال ابو حنيفة وزفر لا يجوز هذه المعاملة بحال لانها اجارة بثمرة لم يخلق او اجارة بثمرة مجهولة اشبهه اجارة نفسه بثمرة غير الشجر الذي يسقيه ونمنع كونها اجارة بل هي عقد معاملة على العمل في المال ببعض نمائه فهو كالمضاربة ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فان عمل في المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جازت بالاجماع وهذا في معناه ثم قد جوز الشارع العقد في الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون في الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه او المختلف فيه بالمجمع عليه عندهم فاما في ابطال نص وجرح بقياس نص اخر فلا سبيل اليه انتهى قال المص رفع الله درجته

يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار المختلفة

و ذهبت الا[illegible] الى انه يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار المختلفة وقال ما[illegible]ب التساوي في الكل وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله ع المؤمنون عند شروطهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يصح على غيرها من الثمار والزرع الا تبعا ولو كان في الحديقة نوعان او انواع من التمر والعنب وتفاوت في المشروط فان علما قدر كل نوع نظرا او تخمينا جاز وان جهلا او احدهما فلا واما ما ذهب اليه مالك من وجوب التساوي ان صح فمحمول على وقوع الخلاف انتهى اقول الكلام في ان الشركاء اذا تفقوا في التخصيص على الوجه المذكور رضا فالاتفاق مع تجويز الشرع دافع للاختلاف فلا ثمرة لما الى به مالك من الخلاف الا ثمرة الخلاف قال المص رفع الله درجته ز

يجوز ان يشترط العامل ان يعمل معه غلام رب النخل

ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يشترط العامل ان يعمل معه غلام رب النخل سواء كان الغلام موسوما بعمل هذا الحايط او لا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام موسوما بالعمل فيه وقد خالف العقل والنقل فان العقل يدل على اصالة الجواز وعدم الفرق والنقل قوله صلى الله عليه وسلم المؤمنون عند شروطهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو شرط عمل غلامه معه جاز نفعه على المالك ولو شرطت على العامل صحت ولزمت ولا يشترط التقدير بل تنزل على الوسط المعتاد واما ما ذهب اليه مالك ان صح فلان الغلام اذا لم يكن موسوما بعمل الحائط يكون في حكم الشريك فيجب تقدير اجرة لكسر الاشتراك بخلاف ما اذا كان موسوما بعمل الحائط فانه من تتمة ما يجب على المالك وحصته معيشته انتهى اقول الظاهر ان في المسئلة اقوال ثلثة احدها الجواز مطلقا وهو

مذهب الامامية ونص عليه الشافعي على ما في التذكرة والثاني عدم الجواز مطلقا
وهو احدى الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية لانه بمنزلة ما لو شرط ان
يعمل معه المالك فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد العبد كيد سيده وعمله كعمله
ولهذا لو وكل المرتهن عبد الراهن في قبض الرهن من سيده لم يجز لان يده
كيد سيده وفيه ان الفرق ظاهر لان عمل العبد يجوز ان يكون تابعا بعمل
العامل ولا يكون عمل رب المال تابعا لعمله على انا نمنع الحكم في الاصل فانا قد
بينا جواز ان يشترط على المالك اكثر العمل كذا في التذكرة والثالث ما ذهب
المص ههنا الى ما لك من القول بعدم الجواز مقيدا ويتوجه عليه ما يتوجه على القايل
بعدم الجواز مطلقا مع زيادة عدم الفرق واما ما ذكره الناصب في بيان
الفرق فهو لا يصدر الا عمن لا يفرق بين القدم والفرق لدلالة على انه يعتبر
في الشريك عدم علمه بعمل الحايط وفيه ما فيه فتامل قال المص رفع الله
درجته ح ذهبت الامامية الى انه يجوز المزارعة بالنصف او الثلث او
غيرهما وقال ابو حنيفة ومالك لا يجوز وقد خالفا العقل الدال على اصالة
الجواز والنقل وهو ان النبي عم عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من الثمر او زرع
وروى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دفع خيبر ارضها ونخلها
الى اهلها مقاسمة على النصف انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المخابرة وهي العاملة على الارض ببعض ما
يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة وهي العاملة عليها ببعض ما يخرج
منها والبذر من المالك كلتاهما باطلتان والدليل على بطلانهما ان
المنافاة تثبت على خلاف الاصل لجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء
على محل ورود النص فلا يجوز المزارعة والمخابرة لانه لم يثبت منهما شيء
وذهب النووي ومن تابعه من الشافعيين الى جوازهما للضرورة الداعية
اليهما وقد ورد احاديث يدل على النهي عنهما واحاديث يدل على الجواز
رجح المتقدمون المنع والمتاخرون الجواز والفتوى اليوم على الجواز
لوقوع الضرورة ولعل مالك وابو حنيفة رجحوا الاحاديث الدالة
على المنع انتهى اقول قول الناصب كلتاهما باطلتان وقوله
والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية
شيء من المخابرة والمزارعة وقوله يثبت على خلاف الاصل وقوله
فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص لثبوتهما
في الجملة وهذا تناقض صريح لا يخفى ثم لو سلم صحة الاحاديث الدالة
على نهي رسول الله صلعم عن ذلك فعله عم في خيبر هو الناسخ لمضمونها

يجوزان مر

لا يجوز المزارعة بالنصف او الثلث او غيرهما

الشيعة

ومما يدل على ذلك روايات رواها ابن حزم في كتاب المحلى فمنها ما رواه من
طريق مسلم عن ابن عمر قال لما ظهر رسول الله صلعم على خيبر اراد اخراج اليهود وكانت
الارض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين فسأله صلعم ان يقرهم بها على
ان يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلعم نقركم بها على ما شئنا
فقروا بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم فهذا ان اخر فعل رسول الله صلعم
الى ان مات كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر ومن
الشجر وعلى هذا امضى ابو بكر وعمر وجميع الصحابة معهما فوجب استثناء اعطاء
الارض ببعض ما يخرج منها من جملة ما صح النهي عنه من ان يكرى الارض او توخذ
لها اجر او حظ وكان هذا العمل المتاخر ناسخا للنهي المتقدم عن اعطاء الارض
ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح ولولا انه قد صح لقلنا ليس
نسخا لكنه استثناء من جملة النهي ولولا انه قد صح ان رسول الله صلعم مات
على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ لكنه ثبت انه اخر عمله فصح انه نسخ صحيح
متعين لا شك فيه ونفي النهي عن الاجارة جملة بحينه اذ لم يات شيء
بنسخه ولا تخصيصه فان قيل انما صح عن النبي صلعم النهي عن ان لا يوخذ
للارض اجر او حظ وعن ان تكرى بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف
فاجيزوا اعطاءها بالنصف ومنعوا من اعطائها باقل او اكثر قلنا لا يجوز
هذا لانه اذا اباح عم اعطاءها بالنصف لهم والنصف للمسلمين وله عم فبضرورة
الحس والمشاهدة يدري كل احد ان الثلث والربع وما دون ذلك من
الاجزاء مما دون النصف داخل في النصف فقد اعطاها عم بالربع وزيادة
وبالثلث وزيادة فصح ان كل ذلك مبلغ بلا شك انتهى كلامه وهو صريح
فيما ذكرناه وتفصيل الكلام وتحقيق المرام ما ذكره المص قدس سره في التذكرة
حيث قال المزارعة بالمعنى الذي نقلناه اعني المعاملة على الارض بحصة مما يخرج
منها بغير لفظ الاجارة جايزة عند علمائنا اجمع وبه قال علي عم وسعد و
ابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وآل علي عم
وآل ابي بكر وابن سيرين وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن بن
الاسود وموسى بن طلحة والزهري وعبد الرحمن بن ابي ليلى وابنه وابو يوسف
ومحمد وهو مروي عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن زيد قال المحاربي قال
ابو جعفر الباقر عم بالمدينة من اهل بيت الا ويزرعون على الثلث والربع
يزارع علي عم قال المحاربي وعامل عمر الناس على ان من جاء عمر بالبذر
من عنده فله الشطر وان جاءه بالبذر فلهم كذا لما رواه العامة عن ابن عمر
ان رسول الله صلعم عامل اهل خيبر على الشطر مما يخرج من زرع او تمر وروي ذلك

ابن عباس وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر ع عامل رسول الله صلى الله عليه وسلم
اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر ثم عمر وعثمان وعلى ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون
الثلث والربع وهذا امر مشهور صحيح وعمل به رسول الله صلعم حتى
مات وخلفاؤه حتى ماتوا واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل
به وعمل به ازواج رسول الله صلعم من بعده ومن طريق الخاصة ما رواه محمد
بن الحلبي وعبيد الله الحلبي جميعا عن الصادق ع فى الصحيح ان اباه حدثه ان
رسول الله صلعم اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث
عبد الله بن رواحة فقوم عليهم قيمة فقال لهم اما ان تأخذوه وتعطون
نصف الثمرة واما ان اعطيكم نصف الثمرة واخذه فقالوا بهذا قامت
السموات والارض فى الصحيح عن يعقوب بن شعيب قال سألت الصادق ع
عن المزارعة النفقة منك والارض لصاحبها فما اخرج الله من شىء قسم
على الشرط وكذلك قبل رسول الله صلعم خيبر اتوه فاعطاهم اياها على
ان يعمروها على ان لهم نصف ما اخرجت فلما بلغ الثمر امر عبد الله
بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ منه خبرهم فقال قد خرصنا هذا النخل
بكذا صاعا فان شئتم فخذوه وردوا علينا نصف ذلك وان شئتم
اخذناه واعطيناكم نصف ذلك فقالت اليهود بهذا قامت السموات
والارض وفى الصحيح عن محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق ع قال لا بأس
بالمزارعة بالثلث والربع والخمس وعن اسمعيل بن الفضل عن الصادق ع
قال لا بأس ان يستأجر الارض بدراهم وتزارع الناس على الثلث و
الربع واقل واكثر اذا كتب لا بأخذ الرجل الا بما اخرجت ارضك فلا خير
فى ذلك اكثر من ان يحفر ولان هذا اصل يتميز بالعمل فجاز العقد عليه ببعض
ما يخرج منه كالمضاربة والمساقاة واذا كانت الارض بين النخيل
قال الشافعى العقد فاسد وكرهه عكرمة ومجاهد والنخعى وابو حنيفة وروى
عن ابن عباس الامران وجوزها الشافعى فى الارض بين النخل اذا كان
بياض الارض اقل وان كان اكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة فى الارض
البيضاء لما روى رافع بن خديج قال كنا نخابر على عهد رسول الله صلعم
فذكر ان بعض عمومته اتاه فقال نهى رسول الله صلعم عن امر كان لنا نافعا
وطواعية رسول الله صلعم انفع قلنا ما ذاك قال قال رسول الله صلعم
من كانت له ارض فليزرعها ولا يكريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى
وعن ابن عمر قال كنا لا نرى بالمزارعة بأسا حتى سمعت رافع ابن خديج
يقول نهى رسول الله صلعم عنها وقال جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم

عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبى صلعم
من كانت له ارض فليزرعها او ليمنحها فان لم يفعل فليمسك ارضه وعن
زيد بن ثابت انه قال يغفر الله لرافع انا والله اعلم بالحديث منه انما اتاه
رجلان من الانصار وقد اقتتلا فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
ان كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع فهذا خرج على وجه المشورة والارشاد دون
الايجاب لان حديث رافع يتضمن النهى عن كراء الارض بثلث او ربع
ونحن نسلم ذلك فانه لا يجوز اجارة الارض بثلث ما يخرج منها او ربعه
والنزاع انما هو فى المزارعة وهو غير مندرجة فى الحديث والحديث الذى
ذكر فيه لفظ المزارعة وهو غير مندرجة محمول على الاجارة فلان القضية
واحدة رويت بالفاظ مختلفة فيجب تفسير احد اللفظين بما يوافق الاخر
لئلا يتنافى الاخبار ولان احاديث رافع مضطربة جدا مختلفة اختلافا
شديدا يوجب ترك العمل بها لو انفردت فكيف يقدم على مثل احاديثنا
قال احمد بن حنبل احاديث رافع الوان وقال ايضا حديث رافع ضروب
قال ابن المنذر جاءت الاخبار عن رافع بعلل يدل على ان النهى كان
كذلك قال زيد بن ثابت انا اعلم بذلك منه وانما سمع النبى ع رجلين
قد اقتتلا فقال ان كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع وروى البخارى عن عمرو بن دينار
قال قلت لطاوس لو تركت المخابرة فانهم زعموا ان النبى صلى الله عليه وسلم
نهى عنها فقال ان اعلمهم يعنى ابن عباس اخبرنى ان رسول الله صلعم لم ينه
عنه ولكن قال لئن تمنح احدكم ارضه خير من ان يأخذ عليها خراجا معلوما ولان
احاديث رافع منها ما يخالف الاجماع وهو النهى عن كراء المزرعة على الاطلاق
ومنها اضطرابه فى المسند عنه فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن سماعه و
تارة عن ظهير بن رافع ومع هذا الاضطراب يجب اطراحها واستعمال الاخبار
الواردة فى شأن خيبر فانها تجرى مجرى المتواترة التى لا اختلاف فيها وقد عمل
بها الصحابة وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الاخبار الواهية ولو سلم
سلامه عن المطاعن وعدم قبوله للتأويل وقد تعذر الجمع فلا بد وان يكون
احد الخبرين ناسخا للاخر ويستحيل العقول بنسخ حديث خيبر لكونه معمولا به
من جهة رسول الله صلعم ثم من بعده الى عصر التابعين فاى وقت ثبت نسخه
وحديث جابر فى النهى عن المخابرة محمول على ما حمل عليه خبر رافع فان تأوله
الشافعية بعود النهى الى الارض البيضاء والتجويز فى قضية خيبر الى الارض المتخللة
بين النخل كان بعيدا لعدم الدلالة عليه بخلاف ما تأولناه فانه لدليل
ولان ما ذكرناه اولى لعمل الصحابة والتابعين واهل البيت عليهم السلام

به دون ما تا ولوه ولان ما ذكرنا مجمع عليه لان الباقر عليه السلام روى
ذلك عن اهل البيت كل بيت بالمدينه وعن الصحابة واهاليهم وفقهاء
الصحابة واستمر ذلك الى الآن وهذا مما لا يجوز جفاءه ولم ينكره احد من
الصحابة فكان اجماعا والذي خالفه فقد بينا فساده القياس يقتضيه فان
فان العين يتمنى بالعمل فجازة المعاملة عليها ببعض ثمانها كالاثمان فى المضاربة
والنخل فى المساقاة اونقول ارض فجازت المزارعة عليها كالارض بين النخل
ولان الحاجة داعية الى المزارعة لان اصحاب الاراضى لا يقدرون على زرعها
والعمل عليها والاكرة يحتاجون الى الزرع اكثر منها الى غيره لكون الارض لا ينتفع
منها الا بالعمل عليها بخلاف المال مع ان حديثهم يتضمن الخطاء لان فيه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا عن امر كان لنا نافعا والنبى صلى الله عليه وسلم
ينهى عن المنافع وانما ينهى عن المضار والمفاسد فدل على غلط الراوى انتهى
بهذا ينبغى فقه المسئلة وذلك فضل الله يوتيه من يشاء والله ذو الفضل
العظيم **قال المص** رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه
يصح اجارة الارض بالطعام وقال مالك لا يجوز وقد خالف العقل
الدال على اصالة الجواز وقوله تعا اوفوا بالعقود **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو استاجر بالحنطة او الشعير ووصف
وضبط كما فى السلم صحت والا فيبطل وان صح ما رواه عن مالك فهو محمول
على عدم الانضباط لعدم الوصف انتهى **اقول** ان اراد انه محمول
على انه لا يمكن الضبط مطلقا فهو مع انه ممنوع رد على ما نقله قبل ذلك
فى تقرير مذهب امامه الشافعى وان اراد انه محمول على ان مالك انما
بعدم الجواز فى صورة عدم الوصف والضبط لا مطلقا ففيه انه لا يجوز للفقيه
اطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب افراده جايزا عنده فلا مجال لحمل كلامه
على ذلك كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته ى ذهبت الامامية
الى انه يجوز ان يوجر ارضه لزرع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء الاربعة
اذا عين الطعام بطل وقد خالفوا العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعا
اوفوا بالعقود انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعى انه لو استاجر لزراعة جنس او نوع معين جاز ان يزرعه وما ضرره
مثله او دونه لا فوقه فلو استاجر لزراعة البرثم يزرع السمسم وبالعكس
جاز وهذا التصريح بانه يجوز الاستيجار لزراعة الجنس المعين كالحنطة فقد ظهر
انه افترى على المذاهب انتهى **اقول** قد جرت عادة الشافعيين
والحنفيين والمالكيين على انهم اذا عجزوا عن نصرة فتوى امامهم انكروا

معرفة ذلك

يجوز اجارة الارض بالطعام صح

يجوز ان يوجر ارضه لزرع الطعام كالحنطة منقحا

معرفة ذلك كما نبه عليه ابن حزم فى كتاب المحلى مع ان للشافعى واضرابه
كثيرا من الاقوال الذى لا يعرفه الا التجار من اصحابهم فكيف بالناصب
الجاهل الذى كان نظره فى هذه المسايل مقصورا على كتاب الانوار الذى
هو من المختصرات المقتصرة لما وقع عليه الفتوى بين متاخرى الشافعية وقد نبه
على ذلك ابن حزم ايضا فى باب البيع من كتاب المحلى حيث قال ان قول
الشافعى بجواز بيع الحر فى الدين قوله غريبة لا يعرفها من اصحابه الا من يتجر
فى الحديث والآثار انتهى **قال المص** رفع الله درجته **الفصل العاشر**
فى الهبات وتوابعها وفيه مسايل آ ذهبت الامامية الى ان القبض بدون
اذن الواهب يكون فاسدا وقال ابو حنيفه ان قبضه فى المجلس صح وقد خالف
العقل الدال على التسوية انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعى ان القبض المعتبر ان يكون باذن الواهب فلو قبض
بلا اذنه لم يملكه ودخل فى ضمانه ولو اذن له فى القبض ورجع قبله لم يصح القبض
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفه ان القبض فى المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن
لسكوته الدال على اذنه ورضاه انتهى **اقول** تحقق الكلام المصرفه
وابطال ما تكلفه الناصب لاصلاح كلام ابى حنيفه يتوقف على تقديم ما ذكره
المص فى التذكرة حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار ان شاء قبض
وان شاء منع فان قبض المتهب بغير اذن الواهب لم يصح القبض
ولم يتم الهبة لان التسليم غير مستحق عليه فلا يصح الا باذنه كما لو اخذ
المشترى المبيع من يد البايع قبل تسليم الثمن بخلاف ما اذا قبضه المشترى
بعد تسليم الثمن لانه مستحق للقبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه
اما هاهنا فانه غير مستحق عليه فلا يصح بدون اذنه فان قبضه بدون اذنه
دخل فى ضمانه فان اذن له فى القبض وقبضها تمت الهبة وان رجع بعد
القبض لم يبطل القبض لتمام الهبة قبل رجوعه وبه قال الشافعى وقال
ابو حنيفه واذا قبضه فى المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا
تام من المجلس لم يجز قبضه الا باذن الواهب لان الايجاب يتضمن
الاذن فى القبول والقبض جميعا فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص
بالمجلس لان الايجاب لتضمنه الايجاب اختص بالمجلس كالقبول وليس
بجيد لان الواهب لم ياذن له بعد العقد فى القبض فلا يصح قبضه كما لو كان
بعد المجلس ولان المسلم ان القبض والقبول يتضمنها الايجاب وانما القبول
انه يثبت الشرع لا الموجب والقبض لم يوجد فى لفظه ولو وجد فى لفظه لم يبطل
بالقيام من المجلس كما لو اذن له بعد العقد وعلى ان الايجاب جوابه

الهبات

ان القبض بدون اذن الواهب كان فاسدا مالك

عن الاذن قبل ان يقبض المتهب بطل الاذن وان رجع مر

وما تضمنه مر

فاقتضاه بخلاف القبض انتهى اذ تقدم هذا فيقول ان اراد بالقبض في حضوره كونه
الواهب ناظراشاهدا لقبضه فهو خلاف فرض المسئلة وان اراد كونه في مجلس
حضرت الواهب وان كان الواهب عند قبضه كان في زاوية اخرى من المجلس
غير ناظر الى قبضه فلا نسلم ان هذا يقوم مقام الاذن فظهران عدول الناصب
عما ذكره المص في التذكرة موافقا لما في الهداية و الوقاية من اصل دليل ابي حنيفة
فرار من المطر الى الميزاب قال المص رفع الله درجته ب ذهبت

صحة هبة المشاع

الامامية الى صحة هبة المشاع و قال ابو حنيفة لا تجوز فيما ينقسم و قد خالف
العقل الدال على الجواز والتسوية و قول النبي صلى الله عليه وسلم للوزان و
ارجح والرجحان هبة مشاع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان كل ما يجوز بيعه يجوز هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع
فيكون هبة المشاع جايزة و وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع
لا يمكن و الا يقبض الجميع ولا يتيسر في حصة الغير فلا يصح هبته واما قوله ان
الرجحان هبة مشاع فيقول ابو حنيفة و ذلك للاحتياط وليس هو هبة انتهى
اقول ما ذكره من ان قبض الجميع لا يمكن في حصة الغير ممنوع لانه
لا يمتنع في بيع المشاع اتفاقا فكذا في الهبة وبالجملة الهبة تمليك تاجر كالبيع
وانما تغير فان في العوض وعدمه فيجري فيها ما يجري في البيع على ان الناصب
لم يتعرض لما اشار اليه المص بقوله والتسوية من ان ما حكم به ابو حنيفة فرق
بين المتساويين لان العقل لا يجد الفرق بين ما ينقسم و ما لا ينقسم في الجواز
وعدمه وكذا في امتناع قبض محمول في احدهما دون الاخر وبهذا علم ان ما
استدل به الناصب على عدم امكان قبض المشاع فيما ينقسم جاز فيما لا ينقسم
مع تخلف الحكم عنه عنده فيكون باطلا من هذا الوجه ايضا فافهم واما ما ذكره
من ان حكم النبي صلى بالرجحان المستلزم لهبة المشاع قد وقع في الاحتياط فمردود
بان الاحتياط موجود في جانب المساواة ايضا اذ كما ان الرجحان احتياط لحال
المشتري كذلك عدمه احتياط بحال البايع فبقي ان يكون ذلك هبة
من جانب البايع الظاهر من حاله غالبا الغناء بالنسبة الى المشتري الذي ظاهر
حاله الافتقار فتامل قال المص رفع الله درجته ج ذهبت

لزوم الوقف بالعقد والاقباض

الامامية الى لزوم الوقف بالعقد والاقباض و قال ابو حنيفة لا يلزم الا بحكم
الحاكم و قد خالف قوله صلى حبس الاصل وسبل الثمرة واجماع الصحابة عليهم
عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
الوقف لازم في الحال وان اضافه الى دبر الحيوة سلمه اولم يسلمه
قضى به قاض اولم يقض فيمتنع الرجوع والتصرفات القارحة في عرض

الواقف و مذهب ابي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده
صحيح ولكن غير لازم الا بحكم الحاكم ولا مخالفة للحديث لان الحديث يدل
على جواز الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى اقول جعل لزوم الوقف
موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث قد ورد عند السوال عن
كيفية وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عدم اهمال بيان ما يحتاج ايقاعه و
لزومه اليه مع ان الاصل في العقود اللزوم كما لا يخفى قال المص رفع الله
درجته د ذهبت الامامية الى انه يصح الوقف على بني تميم وبني هاشم وقال الشافعي

يصح الوقف على بني تميم وبني هاشم

لا يجوز لعدم حصرهم وخالف الاجماع الدال على جواز الوقف على الفقراء والمساكين
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الموقوف
عليه ان كان شخصا معينا او جماعة معينين فالشرط ان يمكن تمليكه ولو وقف على
قبيلة لا ينحصر كالعلوية جاز الاقتصار على ثلثة منهم وعلى ينحصر لزوم تعميم
وبعد هذا النقل يعلم انه لم ينقل به المذهب على ما هو عليه انتهى اقول قال
النووي في الروضة بعد ذكر طريقه للعراقيين من اشافعية في تجوز ذلك ان يخرج
على هذا الاصل الخلاف في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية وغيرهم ممن لا ينحصر
جاز الاقتصار على ثلثة منهم قد ذكره النووي بعد ذلك بعده وزقات مشعرا
فيه بالخلاف ايضا حيث قال فصل في مسايل منثوره يتعلق بالباب
احدها لو وقف على الطالبين وجوزناه كغ الصرف الى ثلثة انتهى فعلم ان
الناصب اغمض العين عن العبارة الاولى ونقل العبارة الثانية
حاذفا عنه قول النووي وجوزناه لئلا يفهم منه وقوع الخلاف في القول
بينهم وبهذا ظهر ان الناصب لم ينقل مذهب امامه على ما هو عليه
لعجزه عن اصلاحه بما يوجب الاقناع فضلا عن اثباته فيه بالبرهان
والله المستعان وقد صرح المص في التذكرة ايضا بان ذلك احد قولي
الشافعي حيث قال اذا وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار
كقريش بني تميم وبني وايل ونحوهم صح عند علمائنا وهو احد قولي الشافعي
لاصالة الصحة ولانها جهة قربة وجهة صحة تمليك فجاز الوقف كالمنحصر
ولان من صح الوقف عليه اذا كان عدده محصورا صح وان لم يكن محصورا
كالفقراء والمساكين ولانه يجوز الوقف على الفقراء والمساكين اجماعا مع
عدم انحصارهم فجاز ههنا والقول الثاني للشافعي انه لا يصح الوقف على من
لا يمكن استيعابهم وحصرهم كما لو قال وقفت على قوم والفرق التعيين
في صورة النزاع بخلاف القوم فانهم مع عدم انحصارهم غير معين لانه
يطلق على جماعة غير معينة فيبطل ولو وقف على المسلمين كلهم او على اهل قليم

وفي صحة قولا ان كالوصية لهم اما
ما ذكره الناصب بقوله لو
لو وقف على قبيلة
لا ينحصر

كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح ايضا خلافا له ولو وقف على كافة بني آدم
او على كافة البشر صح على ما اخترناه انتهى قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا بنى مسجدا او مقبرة واذن الناس في الصلوة
او الدفن ولم يقل انه وقف او وقفته لم يزل ملكه عنه وقال ابو حنيفة اذا صلوا
ودفنوا ازال ملكه وقد خالف العقل الدال على اصالة بقاء الملك وقول النبي صلعم
لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى بناء على هيئة
مسجد واذن فيه وصلى لم يصر مسجدا الا ان يكون في موات وفواه ولو اذن
في الدفن في ملكه ودفن لم يصر مقبرة وجرى ابو حنيفة على طريقة في عدم توقف
العقود على الصيغة الدالة فجعل الفعل قايما مقام الصيغة الدالة على رضاه
اقول هذا الجواب رمي في الظلام وتوجيه لكلام ابي حنيفة بما هو اجدر بالطعن
والملام وبالجملة لم يجعل ابو حنيفة القول بعدم توقف العقود على الصيغة طريقة
للقطع بانه يشترط في النكاح العقد بالايجاب والقبول وكذا في غيره ولو سلم
فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده النقل الصحيح ولا العقل السليم قال المص
رفع الله درجته الفصل الحادي عشر في المواريث وتوابعها وفيه مسايل آ ذهبت
الامامية الى توريث خمسة عشر اولاد البنات واولاد الاخوات و
اولاد الاخوة من الام وبنات الاخوة من الاب والعمة واولادها و
الخالة واولادها والخال واولاده والعم اخو الاب للام واولاده
وبنات العم واولادهن والجد ابو الام والجدة ام الام الى الام على
الترتيب المذكور في تصانيفهم ولا يرث مع واحد منهم مولى نعمة
ويحجب بعضهم بعضا على ترتيب ذكروه في كتبهم وعليه جماعة من الصحابة والتابعين
وقال ابو حنيفة ان ذوي الارحام يرثون الا انه يقدم المولى ومن يأخذ بالرد عليهم
فلو مات وترك بنتا وعمة فالمال للبنت نصفه بالفرض والاخر بالرد كما
نقول نحن الا انهم يقدمون المولى على ذوي الارحام ويقولون اذا لم يكن هناك
مولى ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان لذوي الارحام ويقولون في العونا
في توريث المولى معهم الباقي وفاق وقال الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون
وان كان للميت قرابة فالمال له وان كان مولى كان له وان لم يكن مولى
وقرابة فهو لبيت المال وقد خالفا في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
وولد البنت ولد الاجماع على ان عيسى ولد آدم عم وقال رسول الله صلعم
ابناي هذان سيدا شباب اهل الجنة وقال لا تزرموا على ابني هذا بقوله
اي لا تقطعوا عليه وقد كان الحسن عم بال في حجره صلعم فارادوا اخذه فنق

اذا بنى مسجدا او معتبرة واذن الناس في الصلوة او الدفن ولم يقل انه وقف لم يزل ملكه

توريث خمسة عشر على الترتيب

ذلك وقال

ذلك وقال عم ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين فئتين من المسلمين عني الحسن عم
وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقال تعالى للرجال نصيب مما
ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
ولم يفرق بين الرجال والنساء وقال عم الخال وارث من لا وارث له وروى
ابو هريرة ان النبي عم ورث الخال والاخبار في ذلك كثيرة انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اسباب التوريث القرابة
والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب من القريب والزوج من الزوجة
وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمراد بالاسلام حيث مات
ولم يخلف وارثا بالاسباب الثلث الخاصة او فضل شيء ممن ذوي
الفروض او انتظم بيت المال لامام عادل يصرف الحقوق الى المستحقين
فان لم ينتظم فالصحيح المرجح المعنى به انه يرد الفاضل منهم عليهم ويورث
ذو الارحام ان فقدوا فالخلاف بين مذهب الامامية ومذهب الشافعي
ان التوريث بالولاء مقدم على التوريث بالرحم وعند الامامية بالعكس ودليل
الشافعي ان النبي صلعم جعل الولاء لمن اعتق وليس فائدة الولاء الا التوريث فالمولى
هو الوارث بخلاف ذوي الارحام فانهم ليسوا ورثة بدليل ما روي في الصحاح
عن بريدة انه قال مات رجل من خزاعة وهذا يدل بصريحه فان النبي صلعم اخبر انه فوق
التمس له وارثا او ذو رحم فلم يجد وافق اعطوه الكبر من خزاعة وهذا يدل بصريحه
على ان ذا الرحم ليس بوارث والثاني الخلاف بين المذهبين في ان بيت المال
اذا كان منتظما فهو مقدم على توريث ذوي الارحام وارد على ذوي الفروض فذهب
الشافعي الى هذا ودليله ما روي في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال انا مولى من لا مولى له ارث ماله واعقل له الحديث وهذا يدل على تقدم
جهة الاسلام واما ما استدل به على مذهبه من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
ولد البنت ولد فالجواب انه ولد في التحقيق ولاشتقاق اليه لا ولد في الميراث
ولو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجبه ولد الصلب على تقدير منه
توريثه بزعمه والحجب بينهما ثابت بالاجماع فعلم انه ليس ولدا في الميراث
ولا شك ان عيسى ولد آدم لانه تولد منه ولكن لا كل ولد يدخل في ولد الميراث
كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين هما ولدا رسول الله عم لا ولدي الميراث لانهما تولدا
من فاطمة رضي الله عنها تولدت من رسول الله صلعم ولكن لا مدخل لهم في الارث
لما ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع ثم ان الشافعي قايل بتوريث ذوي الارحام
عند عدم انتظام بيت المال ويرد على الامامية ان توريث ذوي الارحام
لو كان توارثهم فلم يقدمون الرد على ذوي الفروض على توريث ذوي الارحام

الاسلام من وجهة بالكلية الوارث فقدان عند
نعلم ان توريث ذوى الارحام عند فقدان الوارث بالكلية وجهة الاسلام من
اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبى صلى الله عليه وسلم فهى مقدمة على جهة
الرحم انتهى **اقول** ينبغى ان يعلم ان القران الكريم اشتمل على آيات من احكام
الفرايض كقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم والآية التى تليها وآية الكلالة ولم
يشتمل الآيات على جميع الفرايض لكن وردت السنة المطهرة باصول اخر
ووقع الاختلاف بين الصحابة فى حكم مالم يجدوه منصوصا وكثر اختلافهم
فى ذلك من حيث ان مسايل الفرايض غير مبنية على اصول معقولة ولاهل
البيت عليهم السلام فى الفرايض اصول خاصة واكثر اصولهم واهمها ماسياتى
من مسئلة القول والتعصيب فبينهما تاتوا الفرق للمشهورة الآن وان
كان لهم فيهما موافق من غيرهم كما ستعرفه ان شاء الله تعالى واهل البيت
ادرى بما فى ثبت النبى صلعم اذا تمهد هذا فلنشرع الى بيان معنى الارحام فى الآية
لما فيه من التردد والخلاف فنقول الرحمة لغة القرابة المطلقة لغة وعرفا وذكر
الراغب الاصفهانى فى مفرداته ان استعارته من رحم الانثى لكونهم خارجين
من رحم واحدة واصله الرحمة وذلك لانهما مما يتراحم به ويتعاطف يقول
وصلتك رحم ومن اجل ما ذكرناه من العرف واللغة ذهب علماء الامامية
الى تسمية القرابة المطلقة رحما سواء الذكر والانثى والوارث وغير الوارث و
المحرم وغير المحرم لان الاسم يتناول الجميع على السواء ولم يعهد فى الشرع معنى
اخر وضع هذا اللفظ له فوجب صرفه الى المتعارف كما هو المعهود من عادة
الشرع وبعض علماء الجمهور قصر ذلك على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم
وان كانوا من تقدر احدهما ذكرا والآخر انثى فان حرم التناكح بينهم فهو الرحم
محتجا بان تحريم الاختين انما كان لم يتضمن قطيعة الرحم وكذا تحريم الجمع بين
العمة والخالة وابنة الاخ والاخت ويرده ما تقدم نعم يشترط ان لا يبعد
الشخص جدا بحيث لا يعد فى العرف من القرابة والا لكان جميع الناس
اقرباء لاشتراكهم فى آدم عم اذا عرفت هذا فنقول بعد تسليم صحة الحديث
الذى استدل به الشافعى يحتمل ان يكون عطف فارحم على وارث من قبيل
عطف العام على الخاص اشارة الى رعاية المرتبة فان فى الارث كما دل
عليه قوله تعالى واولى الارحام بعضهم اولى ببعض الآية طبقات ومراتب بمعنى
بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد من الطبقة الاولى مستحق للميراث
وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية يستحق الميراث ومن البين
ان ذوى الارحام اعم ممن يرث فى المرتبة الاولى وغيره وايضا يحتمل ان
يكون قول الراوى وارثا او ذوى رحم تشكيكا منه فى لفظ ما التمسوه لا تزيد

او منهم بين الامرين وحينئذ تحصيل الجمع بين الدليلين وبطل استدلال الشافعى
كما لا يخفى واما ما استدل به الناصب على ان ولد البنت ولد فى الاشفاق
الا فى الميراث بانه لو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان تحجبه ولد الصلب
فمردود بان انتفاء مثلية ولد البنت لولد الصلب فيما ذكره لا يدل على نفى
الولدية ولا نفى الميراث مطلقا لجواز ان يكون عدم المماثلة فى المرتبة معلوما
من خارج بما يخصص قاعدة يشارك الاولاد الا يرى ان ولد الولد ولد اتفاقا
ولا يشارك الولد الصلبى ولو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا وارثا كما توهمه الناصب
للزم تكذيب الله تعالى فى سورة الكوثر حيث قال ان شانئك هو الابتر
فانه تعالى على ما روى الجمهور ايضا انما قال ذلك ردا على شامت النبى صلعم
٢ عند وفات ابنه عبد الله رض بانه ابتر لا عقب له من الاولاد وبقاء من
كان ولدا فى التحيين والاشفاق دون من كان ولدا حقيقة لا يدفع الشماتة
كما لا يخفى وبالجملة هذه الآية وآية المباهلة اعنى قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا
وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والاحاديث التى ذكرها
المصرحة فى ان ولد الابنة ابن على الحقيقة وقد تمسك ابو حنيفة على
نفى ذلك بشعر واحد من اجلاف العرب وهو قوله **شعر**
بنونا بنو ابنائنا وبناتنا ؛ بنوهن ابناء الرجال الاباعد ؛ مع ان الشعر المذكور
يحتمل ان يكون محمولا على التوسع والمبالغة والآية محمولة على حقيقة ويمكن
ايضا ان يكون لانشاء خصومته مع اصهاره واولادهم فانشد ذلك
لتهييج وغصة له منهم كما قال اخر **شعر** فان ابن اخت القوم مصغى
اناؤه ؛ اذا لم يراحم خاله باب جلد ؛ ونظير هذا قول العجم خواهرزاده رابزر
بايد خريد وبسنگ بايد كشت واما ما ذكره من الايراد على الامامية فهو مردود
بما مر من ان فى الارث طبقات ومراتب مرتبة يحجب بعضها فلمكن تقديم
ذوى الفروض على ذوى الارحام من هذا القبيل والهادى الى سواء السبيل
قال المص رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى ان الامام
٢ ان الامام يرد عليها وكذا البنت
يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعى للبنت النصف والباقى لبيت
المال وقد خالف قوله تعالى واولى الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب
الله وقول النبى صلى الله عليه وسلم تحرز المرءة ثلث مواريث عتيقها
ولقيطها وولدها وجعل ميراث ولد الملاعنة لامه فوقع ولد الملاعنة
امه وابوه امه فجعلها كالابوين انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعى ان الام له فرضان الثلث اذا لم يخلف الميت
ولدا ولا ولد ابن ولا ابنين من الاخوة والاخوات من الاب والام

ومنهما او بعض من جهة وبعض من جهة اخرى وللاثنين فصاعدا من اولاد الام
بالتسوية والثانى السدس اذا كان للميت ولدا وولد ابن او اثنان من الاخوة
والاخوات فكيف يقول ان الشافعى لم يورث الام انتهى **اقول**
مراد المص فه ان الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت الام مثلا اخذ المال بتمامه
الثلث بالتسمية والباقى بالرد عليها وكذا فى البنت عند انفرادها فلها النصف
تسمية والباقى ردا والشافعى لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقى من الثلث
فى الصورتين لبيت المال والاية حجة عليه كما ذكره المص فقول الناصب فكيف
يقول ان الشافعى لم يورث الام مغلطة ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم نقول ان
ظاهر كلام المص يدل على ان مخالفة الشافعى مع الامامية فى ميراث البنت
فقط لا فيه وفى ميراث الام معا وحينئذ اثبات الشافعى يورث الام
دون اثبات انه يورث البنت لا يجدى فى دفع ايراد المص بل هو غلط

آخر فتدبر **قال المص** رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ٣ ان المسلم يرث الكافر
ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا فى ذلك عموم قوله تعالى
يوصيكم الله فى اولادكم وقوله عم يعلو ولا يعلى عليه وقوله عم الاسلام
يعلو ولا يعلى عليه وقوله عم الاسلام يزيد ولا ينقص انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لا يرث المسلم من الكافر
وبالعكس ويرث الكافر من الكافر لكن لا يرث الذمى من الحربى وبالعكس
ودليله على عدم توارث اهل الملتين ما ثبت فى الصحاح عن رسول الله عم
انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وايضا فى الصحاح انه قال عم
لا يتوارث اهل ملتين بشيء وايضا الاجماع على ان عليا وجعفر عليهما السلم
لم يرثوا ابا طالب وورثه عقيل فباع الدور وقال رسول الله صلعم
وهل ترك لنا عقيل من دور وما ذكر من قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم
فهذا خطاب للمؤمنين فولد الكافر ليس منا حتى يدخل فى قوله يوصيكم
الله انتهى **اقول** احاديث صحاحهم سقام كما مر بيانه مرارا
مع ان قوله لا يرث المسلم الكافر فى الحديث الاول من اضافات الناصب
وانما المروى عنه صلعم لا يرث المسلم الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم
عن الكافر وعدمه واجيب عن الحديث الثانى بانه محمول على نفى التوارث
من الجانبين لان التفاعل يقتضى ذلك وهو لا ينفى ثبوته من احد الطرفين
وروى الاصحاب عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال نرثهم ولا يورثونا
ان الاسلام لم يزده الا عزا فى حقه والاجماع الذى ذكره انما هو اجماع
النواصب والا فاهل البيت الذين هم البصر بما فيه مخالفون لذلك

قد صرحوا بان عقيلا انما باع تلك الدور لعدم مبالاته بغصب مال الغير
سيما اقاربه واخوانه ولهذا قال على عم فى بعض كلماته انه جلف جاف
كما مر فى المسئلة الامامة ويؤيده عدوله عن على عم الى معوية يدل على ما ذكرناه
ايضا ما يتعرب به نقل الناصب من بيعه دار رسول الله صلى الله عليه وسلم
ايضا لظهور انه لم يكن له حق الارث فى بيت رسول الله صلعم سيما فى حال
حيوته صلعم واما من ذكره من ان قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم خطاب
للمؤمنين وولد الكافر ليس منا حتى يدخل فى الخطاب مردود بما مر من
ان الكافر مخاطب بالفروع فيكون داخلا فى الخطاب المذكور واما
الولد فالغرض انه مسلم فهو داخل اتفاقا ومعدود منا قطعا فكيف
يقول ان ولد الكافر ليس منا حتى يدخل فى الخطاب وهل هذا الكلام
الواهى الا صادرا عن البهت والاضطراب كما ان سكوته عن التعرض
لما استدل المص بحديث علو الاسلام وما فى معناه صادر عن العجز
والعجز فى الجواب نعم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كما قال الصادق عم

٤ لا ميراث بالتعصب عند
قال المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى انه لا ميراث
بالتعصب بل انما يرثون بالفرض المسمى او القرابة او السبب من الزوجية
والولاء قال الجمهور يرث بالتعصيب وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب
مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان كما
للرجال وقال جابر عن زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية ان يورث الرجال
دون النساء وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وانما
اراد الاقرب فالاقرب اجماعا والبنت اقرب من ابن العم والعم ايضا
يلزمهم ان يكون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن العم كما لو ترك
ابنا وثمانية وعشرين بنتا للابن سهمين من ثلثين ولكل بنت سهم
ولو ترك عوض الولد ابن ابن ابن عم لكان لابن ابن ابن العم
عشرة من ثلثين والباقى للبنات انتهى **قال** الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعى ان ما فضل من ذوى الفروض للعصبات
ولو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فايدة فى تعيين
الفروض لان الفاضل عن الفرض لازم فان قلت بالرد فلم لا تعين
اولا ما يستغرقه ذوو الفرض والاجماع واقع على توريث ابناء الاعمام
وهم ليسوا من ذوى الفروض واما ما ذكر من الدليل على بطلان التعصيب
من قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فلا شك
ان العصبة هم الاقربون وقضاء الجاهلية يقتضى عدم توريث النساء

والشريعة جعل للنساء نصيبا من الفرض فليس من قضاء الجاهلية وما ذكر
من ان البنت اقرب ابن العم فالبنت لها فرض معلوم تاخذه بنص
الكتاب والباقي للعصبة لانهم عصبة الميت وقبيله وجماعته فلهم قرابة
ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق
عصبة الميت وقبيله فان البنت تذهب بالمال الى بيت الاجانب
فيلزم الاجحاف بقبيلة الميت وابطال حقوق اهلها وذويه وما ذكر من لزوم
كون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن ابن العم فغير لازم
لان السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه وذلك لقوة
السبب اقوى ولكن كثرة البنات الا يرى انه لو ترك ابنا من الصلب
وابن عم فضلا عن ابن عم فالولد الصلبي يحوز كل المال ولا يذهب
ابن العم بفلس ومن ههنا يظهر قوة السبب ومسايل الفرايض لا يعرف
بمقاييس العقل انتهى **اقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان
ما ذكره من انه لو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فايدة في
تعيين الفروض انه مردود بان الفايدة ظاهرة عند اجتماع ذوي الفروض ولا
يلزم وجودها في جميع الصور فعدم ظهورها عند افراد البنت مثلا لا يقدح
في افادتها مطلقا وما ذكره بقوله فان قلت بالرد فلم لا يعين اولا
ما يستغرقه ذو الفروض فهو في الحقيقة اعتراض على الله تعالى ورسوله صلعم
فان هذا الرد واقع في غير صورة التعصيب ايض اتفاقا واما ثانيا فلان
مجموع ما ذكره المص قدس سره من قوله وقد خالفوا قوله تعالى للرجال
نصيب الآية مع ما ورد في شان نزولها من حديث جابر دليل واحد
لا دليلان كما توهمه الناصب وتكلم على كل منهما على حدة بما شاء
وحاصل الاستدلال ان الظاهر من الآية المذكورة هو العموم للرجال و
النساء مع التساوي في الدرجة لان الرد على اهل الجاهلية كما دل عليه خبر
جابر لا يتم الا بذلك والقايل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ
ولا العمة مع العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم واما ثالثا فلان
ما ذكره من ان البنت لها فرض معلوم انه لا يدفع ما لزم القوم من مخالفة
الاولوية المستفادة من آية اولي الارحام للبنت بالنسبة الى ابن العم
من العصبة كما لا يخفى واما رابعا فلان قوله ثم ان البنت لها فرض معلوم
لو حاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت و
قبيله انه مدخول بما قيل ثبت العرش ثم انقش ومن اين ثبت ان
للعصبة حقا مع وجود البنت الصلبية حتى يلزم ابطال حقوق عصبة

للبنت

للبنت وهل هذا الا اول المسئلة ومصادرة على المط واما خامسا فلان ما استدل
به على عدم لزوم كون ولد الصلب اضعف من ابن ابن ابن العم بقوله لان البنت
اقوى ولكن كثرت البنات قللت نصيبه انه مدفوع بان الكلام ليس في تعليل
البنات نصيب الابن الصلبي اكثر من تقليلهن نصيب ابن ابن ابن العم
فيلزم ان يكون الابن الصلبي اضعف سببا من ابن ابن ابن العم فيلزم ان
ولزوم ذلك ظاهر الاستتار به فكان الناصب لم يعقل معنى كلام المص مع
وضوحه فاتى بما لا طايل تحته كما ترى ويظهر من هذا انه لا يمكنه معرفة الواضحات
ايض بمقاييس الفهم والعقل فضلا عن مسايل الفرايض وليس هذا مما يختص الناصب
الضعيف بل كان شان امامه الشافعي ايض في الفرايض ذلك كما قال ابن
حزم في كتاب المحلى ان اقوال الشافعي تدل على انه كان قليل البصر بالفرايض
انتهى هذا ولا باس علينا ان نذكر ههنا ما فصله بعض اجلاء مشايخنا الاعلام
في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقض والابرام حيث قال هذه المسئلة
ومسئلة العول التي تاتي بعدها من امهات المسايل والمعركة العظمى
بين الامامية ومن خالفهم وعليهما يبنى معظم الفرايض واختلف القسمة على
المذهبين اختلافا كثيرا وقد اختلف المسلمون هنا فذهبت الامامية
الى ان الاقرب من الوارث يمنع الابعد سواء كان الاقرب ذا فرض
ام لم يكن ويرد الباقي على ذوي الفرض وقد كان في الصحابة ممن يقول به
ابن عباس ومذهبه فيه مشهور وحكى الساجي ومحمد بن جرير الطبري عن
عبد الله بن الزبير انه قضى بذلك ايضا وروى الاعمش عن ابراهيم النخعي
مثله وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر الفريقان من الاحتجاج
لمذهبهم والنصرة له والقدح في الجانب الآخر وتكلفوا من الادلة ما يؤدي
الى المط في الحقيقة مرجع الجمهور الى حرف واحد وهو انهم رووا عن النبي صلعم
انه قال ما ابقت الفرايض فلاولى عصبة ذكر ومرجع الامامية الى حرف واحد
وهو انهم رووا عن ائمتهم عليهم السلام الباقر والصادق ومن بعدهما انكار
ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد الباقي على ذوي الفروض ثم ان كل واحد
من الفريقين اضاف الى ما ذكرناه ادلة ونحن نشير الى خلاصة حجج الفريقين
فنقول اما اصحابنا الامامية فاحتجوا على بطلان التعصيب بوجوه الاول قوله تعالى
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا
وجه الاستدلال انه ان وجب توريث جميع النساء والاقربين بطل القول
بالتعصب والمقدم حق فالتالي مثله بيان الملازمة ان القايل بالتعصيب
لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم وبيان حقية المقدم انه تعالى

وعدم [illegible] في ان البنات
على قاعدة التعصيب تقلل نصيب الابن الصلبي

حكم فى الآية بالنصيب للنساء كما حكم به للرجل فلو جاز حرمان النساء لجاز
حرمان الرجال لان المقتضى لتوريثهم واحد وهو ظاهر الآية ان قيل الآية
ليست على عمومها لانها يقتضى توريث كل واحد من الرجال والنساء مع
وجود من هو اقرب منه وهو باطل واذا لم يكن على العموم جاز العمل بها
فى بعض الصور كما هو مدعانا فى توريث بعض النساء وحرمان بعضهن
قلنا بل الآية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد والقريب بل التوريث
من الوالد والاقربين ولفظ الاقرب يمنع الابعد بل يمنع القريب مع وجود
الاقرب ولا احد اقرب الى الابوين من الاولاد واذا كان الاصل فيهما
العموم لم يكف الحكم بتوريث بعض النساء والالجاز مثله فى الرجال ويويد
عمومها فى توريث النساء انها نزلت ردا على اهل الجاهلية حيث كانوا لا
يورثونهن شيا كما رواه جابر عن زيد بن ثابت وبدون عمومها لا يتم الرد
الثانى قوله تعـ واولى الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله من المومنين
والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين احدهما انه تعـ حكم حكم باولوية
بعض الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب قطعا بموافقة الخصم لانهم
يقولون ان العصبة الاقرب يمنع الابعد ويقولون فى الوارث بالنسبة اولى
الارحام ان الاقرب منهم يمنع الابعد ولا شبهة ان البنت اقرب الى
الميت من الاخ واولاده والاخت اقرب من العم واولاده لان البنت
يتقرب الى الميت بنفسها والاخ انما يتقرب اليه بالاب والاخت يتقرب
اليه بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطة الجد فهى بواسطة وهو
بواسطتين واولاده بوسايط وثانيهما انه تعـ حكم بان اولى الارحام بعضهم
اولى ببعض والمراد بالاولوية فى الميراث وغيره اما اولا فللعموم الذى
يدخل فيه الميراث واما ثانيا فلما نقل من ان الآية نزلت ناسخة للتوارث
بمعاقدة ايمان والتوارث بالمهاجرة اللذين الذين كانا ثابتين فى صدر الاسلام
والناسخ للشى يجب ان يكون رافعا له فلولا ان المراد بها توريث ذوى الارحام
لما كانت رافعة لما نسخته ومن ههنا يظهر فساد قول من ادعى ان المراد
بالالوية فى احوال الميت من الصلوة ونحوها وان المراد بالارحام المذكورين
فى سورة النساء بقرينة قوله فى كتاب الله مع انه لو سلم عدم صحة نسخها
للاثنين فالارث داخل فى عمومها والاصل عدم التخصيص واما قوله تعـ فى
كتاب الله فالمراد به حكم كتاب الله ولا يخصص بما فى سورة النساء
لعدم المقتضى الثالث الاخبار التى رووها عن النبى صلى الله عليه واله وسلم
كقوله من ترك مالا فلاهله وقوله عـ فى شخص خلف بنتا واختا ان

المال

ان المال كله للبنت ودلالة الثانى على انتفاء التعصيب ظاهر ووجه الاستدلال
بالاول ان الاناث من الاهل قطعا فاقتضى الخبر توريثهن اجمع وهو خلاف
مذهب القائلين بالتعصيب الرابع ان القول بالتعصيب يقتضى كون
توريث الوارث مشروطا بوجود وارث اخر والمقتضى باطل والملازمة
يظهر فيما لو خلف الميت بنتين وابنة ابن وعم فلعم عندهم ما فضل
عن البنتين ولا شيء لبنت الابن وبتقدير ان يكون معها اخ يكون الثلث
بينهما اثلاثا واما بيان بطلان الثانى وهو المقتضى فلانه مخالف
للكتاب والسنة اما الكتاب فظاهر واما السنة فلان احدا لم ينقل
ان توريث الوارث مشروط بوجود اخر بل المعلوم من دين النبى صلعم انه مع
وجود الوارث الاخر اما ان تتساويا او يمنع احدهما الاخر ان قيل انما كان
كذلك لان العم اولى عصبة ومع وجود ابن البنت فهو اولى منه فلذلك
ورثناه وتشاركه اخته للاجماع على المشاركة قلنا اما حديث اولى
عصبة فقد بينا ضعفه وعلى تقدير تسليمه كان ينبغى ان يحوز الابن
وحده لانه اولى عصبة دون اخته اذ هو اولى من العم الذى هو اولى من البنت
والاولى من الاولى اولى واذا كان العم يحوز الجميع ويمنع البنت فبالاحرى
ان يكون الابن كذلك ولا مخلص من هذا الا بالتزام توريث الابن بغير
النصيب حتى يشاركه اخته ان قيل توريث البنت مع اختها جاء من قوله تعـ
فى حكم الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين والابن جاء من خبر العصبة فلذا جمعنا
بينهما قلنا الخبر خاص والآية عامة والعمل بها يقتضى تقديم ارث الابن لانه
اولى عصبة ولا يشاركه البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة
فى كل موضع حكموا بمشاركة الانثى للذكر فيه الخامس وهو العمدة كما اشرنا
اليه اولا الروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن اهل البيت عليهم السلم
وهى كثيرة جدا فلنذكر هنا بعضها فمنها ما رواه عبد الله بن بكير عن حسن البزاز
قال امرت من يسال ابا عبد الله عـ المال لمن هو للاقرب والعصبة فى فيه
التراب ومنها عن حماد بن عثمان قال سالت ابا الحسن عـ عن رجل ترك
امراة واخاه فوق ياشيخ يزيد على الكتاب فقلت نعم قال كان على عـ
يعطى المال الاقرب فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيا قال اخبرتك
ان عليا عـ كان يعطى المال الخ ومنها عن محمد بن مسلم قال اقرانى ابو جعفر
الباقر عليه السلام كتاب الفرايض التى هى املاء رسول الله صلعم وخط على عـ
بيده فوجدت فيها رجل مات فترك ابنة وامة للبنت النصف ثلثة اسهم
وللام السدس سهم يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم

فلابنته وما اصاب سهماً فهو للام قال وقراءت فيها رجل ترك ابنته
وابويه للبنت النصف وللاب السدس يقسم المال على اربعة اسهم فما
اصاب ثلثة اسهم فللبنت وما اصاب سهما فللاب ومنها عن عبد الله
بن يحيى عن ابي عبد الله ع في رجل ترك ابنته واخته لابيه وامه فقال المال
كله لابنته وليس للاخت من الاب والام شيئ وغير ذلك من الاخبار
ولا فايدة في الاكثار منها فانه المعروف من فقه اهل البيت عليهم السلام
لا يعرفون خلافه واما الجمهور فاحتجوا على اثبات التعصيب بوجوه الاول
انه تع لو اراد توريث البنات ونحوهن اكثر ما فرض لهن يفعل ذلك
والثاني بط فانه تع نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب
وبيان الملازمة انه تع لما ورث الابن الجميع لم يفرض له فرضا وكذا الاخ
للاب والعم واشباههم فلو لا قصر ذوي الفروض على فروضهم لم يكن في التنصيص
على المقدار فايدة الثاني قوله تع ان امرء هلك ليس له ولد وله اخت
فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان وجه الاستدلال
انه تع حكم بتوريث الاخت نصف ميراث اخيها مع عدم الولد وحكم
بتوريث الاخ ميراثها اجمع بدليل قوله تع وهو يرثها فلو ورث الاخت
الجميع كما هو مذهبكم لم يبق الفرق بين الاخت والاخ ثمرة اصلا الثالث
قوله تع واني خفت الموالي من ورائي وكانت امراتي عاقرا فهب لي من
لدنك وليا يرثني ووجه الاستدلال ان ذكريا عليه السلم لما خاف ان
يرثه عصبته سال الله تع ان يهبه ولدا ذكرا بدليل قوله تع وليا فلو كانت
الانثى تمنع العصبة لما كان في اختيار الذكر مزية الرابع وهو عمدتهم كما اشرنا
اليه سابقا ما رواه وهب عن ابي طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي ص
انه قال الحقوا الفرايض باهلها فما ابقت فلاولى عصبة ذكر وفي آخر فلاولى
رجل ذكر عصبته وهذا نص وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر ان سعد
بن الربيع قتل يوم احد فجاءت امراته بابنتيه الى النبي صلى الله عليه وسلم
وقالت يا رسول الله ان اباهن قتل يوم احد واخذ عمه المال كله ولا تنكحان
الا ولهما مال فقال النبي صلعم سيقضي الله في ذلك فانزل الله تع في ذلك يوصيكم
الله في اولادكم الاية فدعا صلعم العم وقال اعط الجاريتين الثلثين واعط
امهما الثمن فما بقي فلك وهذه نص ايضا واجيب عن الوجه الاول بان حاصله
يرجع الى ان كل من فرض له فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع
وهذا باطل اما اولا فلاعتراف الخصم بنقصه عنه ولو كان الغرض مانعا
من ازالة صاحبه عنه لم يجز النقص فما المانع من الزيادة بل الامر في النقصان

اباه

اولى

اولى لان النقصان ينافي الغرض بخلاف الزيادة عليه بدليل اخر فان فيه
اعمال الدليلين وحصول المط من كل منهما واما ثانيا فلان هذه الاية معارضة
باية اولى الارحام فلا بد من التوفيق بينهما هو ولا يحصل الا بالرد على الاب
وان كان ذا فرض لدلالة اية اولى الارحام عليه وانما قلنا ذلك لان
الله تع لم يمنع في الاية من الرد الا لم يحصل النزاع وقد دلت الاية اولى الارحام
على الرد لدلالتها على التوريث لقربي الرحم والعمل بمضمون الاثنين اولى
من اطراح احديهما لدلالة المفهوم التي هو من اضعف الادلة واما ثالثا فلانه
لا بد من رد الفاضل على شخص بدليل والا لادى الى القسمين وسنبطل الخبرين
المقتضيين للرد على العصبة انشا الله تع واذا ابطلا تعين الرد على اولى الارحام
والا لزم خرق الاجماع وبهذه الوجوه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لانه راجع
الى ان الاخت لم يسم لها اكثر من النصف فلا تزاد عليه واما الاخ فمحكوم
بارثه الجميع وقد ظهر ضعف هذا التمسك على انه يمكن الاستدلال
بهذه الاية على بطلان التعصيب من حيث ان الله تع شرط في توريث الاخ
من الاخت عدم ولدها واذا كان لها بنت لم يكن ولدها معدوما واذا وجد
المنافي انتفى استحال لاستحاله اجماع المتنافيين فيجب ان لا يرث الاخ
من الاخت عند وجود البنت شيئا وهو خلاف مدعاكم وعن الوجه الثالث
بالمنع من كون ذكريا طلب الذكر بل الانثى او الاعم بقرينة انه لما كفل مريم
وراى من بركتها وكرامتها ما راى دعا ربه وقال رب هب لي من لدنك ذرية
طيبة فظاهر الحال وسياق الاية يقتضي انه لم يطلب الا مثل مريم فاعطاه الله
افضل منها ولو نزلنا قلنا انه طلب الاعم ولو سلمنا انه طلب الذكر لا يلزم
منه انه خاف العصبة لانه لو كان له بنو عم او بنات عم لم يرثوه بالعصبة
بل لكونهم من اولى الارحام لان ميراث العصبة المفروض هنا ليس الا يورثنا
لعصبة من ذوي الفرض لا مطلقا مع ان الطلب الذكر جاز ان يكون لمحبته
طبعه كما لا يخفى من عادة الخلق سلمنا لكن لا يلزم من ثبوت ذلك في شرعه
ثبوته في شرعنا لان شريعة نبينا صلعم ناسخة للشرايع اذ ما يوافق منها كما سبق
على وجه الاتفاق لا للاستصحاب على ان الاية حجة لنا لا لهم لان قوله وكانت
امراتي عاقرا اي لا تلد يقتضي انها اذا ولدت لم يخف الموالي من ورائه اعم
من كونه ذكرا او انثى لانها لو ولدت انثى لم تبق عاقرا واذ لم تبق عاقرا لم يخف
الموالي فظهر ان الانثى يمنع الموالي وهو المط وعن الوجه الرابع بوجهين احدهما
ان المروي عنه انكر الخبر الاول وهو يقتضي رده عند اهل الحديث روى ابو طالب
الانباري قال حدثنا محمد بن احمد الترمذي قال حدثنا بشر بن هرون قال

حدثنا الحميري قال حدثنا سفين عن ابي اسحق عن قاربه بن مضرب قال جلست الى
ابن عباس وهو بمكه فقلت يا ابن عباس حديث يرويه اهل العراق عنك
وطاوس مولاك يرويه ان ما ابقت الفرايض فلاولى عصبة ذكر قال
من اهل العراق انت قلت نعم قال ابلغ من وراءك اني اقول الله عز وجل
اباءكم لا يدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهل هذه الا فريضتان وهل ابقتا شيا
ما قلت هذا ولا طاوس ودمه قال قاربة بن مضرب فلقيت طاوس
فق لا والله ما رويت هذا على ابن عباس وانما الشيطان القاه على السنتهم
قال سفين المروي عنه هذا الحديث اراه من قبل ابنه عبد الله بن طاوس
فانه كان على خاتم سليمان بن عبد الملك وكان يحمل على هولاء القوم
حملا شديدا يعني بني هاشم فكيف يتمسك بهذا الحديث بعد ما ذكرناه
ثانيهما انه يقتضي خلاف ما هم عليه في صور كثيرة منها ما لو خلف الميت
بنتا واخا واختا فمقتضاه ان الاخ يعطى وتحريم الاخت وهم يعطونهما
الزايد عن فرض البنت بينهما اثلاثا ومنها ما لو خلف بنتا واختا وعما
وهو يقتضي ايض توريث العم دون الاخت ويعكسون الحكم ومنها
ما لو خلف بنتا وبنت ابن واخوة لاب ومقتضاه توريث الزايد
للاخوة للاب وحرمان بنت الابن وهم لا يقولون به بل يجعلون
لبنت الابن السدس والباقي للاخوة الى غير ذلك من الامثلة والاعتراض
بها الزام فلا يقدح عدم ذهابنا اليها والاعتذار عن توريث بنت الابن
السدس بانه تكملة الثلثين الذين فرضهما الله تعالى للبنتين وصدق
اسمهما على بنت الصلب وبنت الابن بان ذلك لو تم لزم تساويهما فيهما
ولا يقولون به وكما يصدق انه خلف بنت العصبة يصدق انه خلف
بنتين ان جعلنا ولد الولد ولدا حقيقة والا لم يدخل في الاثنين ولم يشارك
في الثلثين واما الخبر الثاني فراويه مطعون فيه عند اهل الحديث بما هو
مذكور عندهم وانه لم يرد الا هذا الخبر على ما ذكره بعضهم ومعارض بما نقله
الامامية كما ذكرناه وانه صلعم ورث بنت حمزة جميع ماله وعدم تسليم
النقل مشترك وقد الزمهم اصحابنا بالزامات شنيعة مرتبة على هذا القول
مذكورة في المطولات ولا يفرنك نسبة هولاء حديثهم الى بعض اصحاب النبي
المشهورين بجلالة القدر ونباله الذكر والى بعض التابعين الذين اثنى
لهم في الامة ثناء جميل ليزينوا ذلك في نظر الجهال ويوقعوا في اذهانهم انتسابهم
انفسهم الى سنة الرسول المفضال فانك اذا ما قلت لهم ومقالهم ادنى تامل

علمت انهم

علمت انهم لم يعتدوا بسنة النبي صلعم ولم يعتنوا بالجماعة الكرام من آله واصحابه
العظام وانما هم اهل سنة معوية الطليق وجماعة حزب الزنديق وبالجملة
ليس لهم سوى احسان ظن باقوال اسلافهم من الجهال الصحابة ونفاق التابعين
بلا برهان من الله ورسوله فاذهم الى ذلك وهذه امارات لهم بالتعصب من
العصابة الذين عارضوا دين الرسل بما كان عليه الاباء والاسلاف وانحدروا
في الشقاق والخلاف قال المصـ رفع الله درجته ٥ ذهبت الامامية

بطلان العول

الى بطلان العول وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل
والنقل قال ابن عباس سبحان الذي احصى رمل عالج به عددا جعل في المال
نصفا ونصفا وثلثا ذهب النصفان بالمال فاين الثلث فقيل له من
اول من اعال الفرايض فق عمر بن الخطاب قيل له لما اشرت عليه قال
هبته انتهى قال الناصب خفضه الله اقول العول في الميراث
وذلك الضرورة الداعية اليه الاجتماع الفروض فتارك العول
تارك امر الله تعالى لان المفروض اذا زادت على المال كيف يحكم فيها ان لم يكن
العول ان اعطى بعضهم وترك البعض لزم مخالفة امر الله تعالى والترجيح بلا مرجح فلزم
القول بالعول ولا يليق الا عند الضرورة الحالية الى مخالفة النص واما ما ذكر ان
اول من اعال في الفرايض عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد و
وافقه الصحابة فصار مجمعا عليه ولم يكن لابن عباس ان يشير الى عمر لانه
كان تلميذ عمر ولو قال هذا فلا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه اولا انتهى
اقول فيه نظر اما اولا فلعدم انتظام كلامه عند دعوى الاجماع حيث ادعى اولا
ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه بقوله فتارك العول تارك امر
الله تعالى وانما يليق انه خلاف الاجماع وبالجملة لا يلزم خلاف الاجماع ولا الترجيح
من غير مرجح اما الاول فلان اصل وقوع الاجماع في ذلك ممنوع لما ذكره المصـ من اظهار
ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذكره الناصب من ان مخالفته لا يقدح في
الاجماع بعد دخوله فيه اولا مردود بان دخوله فيه اولا لو سلم فقد ظهر انه
على وجه السكوت والسكوت لا يدل على الموافقة فلا ينعقد به الاجماع
ومن المضحكات دعواه ان ابن عباس كان تلميذ العمر الجاهل الذي قد
اعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما لزوم
الترجيح من غير مرجح فانه غير واقع ايضا لان ما توهم لزوم ذلك فيه من
الصور دل لعدم العول وهو اعتبار النقص على البنتين اذا اجتمعتا مع ابوين
وزوج او زوجة لا على الزوجية له مرجح وهو حصول النصيب الادنى للبنتين
ايضا وتوضيحه ان كل واحد من الزوجتين له سهمان اعلى وادنى وليس للبنت

عول بالفتح جور کردن است کم نمودن و برآوردن سهام فرایض برترکت در حساب النقصان درآمدن است منتخب

فانه لا يعهد ان يتق في ترك الاجماع انه تارك امر الله تعالى

للبنتين والاختين لولا قلنا الاسهم واحد فاذا دخل النقص عليهما استوفى
ذو السهام في ذلك فالمرجح هو تحقق هذا التعاول المالوف من الشارع
اعتباره اياه وتحقيق الكلام وتوضيح المرام في الاحتجاج والالزام ماذكره بعض
مشايخنا الاعلام كثرهم الله بين الانام حيث قال قد اختلف المسلمون
في هذه المسئلة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول بان يجتمع السهام
كلها وتقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على كل واحد بقدر فرضه كارباب
الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا اول مسئلة وقع فيها العول في الاسلام
في زمن عمر حين ماتت امرأة في عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة وقال
لهم فرض الله تع للزوج النصف وللاختين الثلثين فان تزايد
بالزوج لم يبق للاختين حقهما وان تزادت بالاختين لم يبق الزوج حقه
فاشيروا علي فاتفق رأي اكثرهم على العول ثم اظهر ابن عباس
رضي الله عنه الخلاف وبالغ فيه واتفقت الامامية على عدمه وان
الزوجين ياخذان تمام حقهما وكذا الابوان ويدخل النقص على البنات
ومن تقرب بالابوين او بالاب من الاخوات وبه كان يقول من الصحابة
امير المؤمنين ع وان كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وابن عباس بالاتفاق
ومن التابعين محمد بن الحنفية والباقر والصادق ع ومن الفقهاء داود
بن علي الاصفهاني ولكل من الفريقين على مدعاه ادلة نحن نذكر خلاصتها
فاما القايلون ببطلانه فاستدلوا بالمعقول والمنقول اما الاول فمن
وجوه الاول انه يستحيل ان يجعل الله تع لمال نصفين وثلثا او ثلثين
ونصفا ونحو ذلك مما لا يفي به والا لكان جاهلا او عابثا تعالى الله عن
ذلك قد تبين في علم الكلام ما يدل على استحالته الثاني ان العول يودي
الى التناقض والاغراء بالقبيح وهما باطلان اما الاول فلانا اذا فرضنا
الوارث ابوين وبنتين وزوجا وجعلنا فريضتهم من اثني عشر واعلناها
الى خمسة عشر فاعطينا الابوين منها اربعة اسهم من خمسة عشر فليست
سدسين بل خمسا وثلث خمس وكذا اذا دفعنا الى الزوج ثلثة فليست
ربعا بل خمسا وكذلك والثمانية للبنتين ليست ثلثين بل ثلث
وخمسا وذلك تناقض اذ يصدق بالضرورة ان كل واحد من السهام
المذكورة ليس هو المفروض له شرعا واما الثاني فان الله تع قد سمى
الخمس باسم الربع والخمس والثلث باسم الثلثين والخمس وثلثه باسم
الثلث ولا نعني بالاغراء الا ذلك الثالث انه ان وجب كون الذكور
اكثر سهاما من الاناث بطل العول والمقدم حق باعتراف الخصم فكذا التالي

والملازمة

والملازمة يظهر فيما اذا خلفت زوجات زوجا وابوين وابنا او زوجا واختين
لام واخا لاب ففي الموضعين يعطي الابن والاخ الباقي وبتقدير ان يكون
بدل الابن بنتا وبدل الاخ اختا فهو فهي تاخذ اكثر من الذكر قطعا وبيان حقيقة
المقدم ان الله تع فضل البنتين على البنات في الميراث والرجال على النساء
وقال وللرجال عليهن درجة والخصم التزم فيما لو خلفت المراة زوجا وابوين
ان يعطي الاب وللام السدس مع انه لا حاجة لها عن الثلث وقد فرض
الله تع مع عدم الحاجة الثلث حذرا من ان يفضل الانثى على الذكر فاذا
التزم ذلك فيما يخالف صريح القران فهلا يلتزمه فيما يوافقه واما المنقول وهو
العمدة فمن طريق الجمهور ما رواه ابو القاسم الكوفي صاحب ابي يوسف
قال حدثنا ليث بن ابي سليمان عن ابي عمر العبدي عن علي ع انه قال الفرايض
ستة اسهم الثلثان اربعة اسهم والنصف ثلثة اسهم والثلث سهمان و
الربع سهم ونصف والثمن ثلثة ارباع سهم ولا يرث مع الولد الا الابوان
والزوج والزوجة ولا يحجب الام عن الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج عن النصف
ولا ينقص من الربع ولا تزاد المراة عن الربع ولا ينقص من الثمن وان كن اربعا
او دون ذلك فهن فيه سواء ولا يزاد الاخوة من الام عن الثلث ولا ينقصون
من السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى ولا يحجبهم عن الثلث الا الولد والوالد
والدية يقسم على من احرز الميراث الدلالة من هذا الحديث في قوله لا ينقص
من الربع ولا ينقص من الثمن ولا ينقص من السدس وعلى قولهم يجعل النقص
عليهم جميعا عن هذه السهام وفي حصره الثلثين والنصف والربع والثمن في ستة
على قولهم لا يجتمع الا في تسعة وربع ومع التصحيح في اربعة وعشرين او سبعة
وثلثين وهذا وان كان لا يفرض في الفرايض الا انه يدل على بطلان العول
عنده ومنه ما روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه رواه ابو طالب الانباري
قال حدثنا ابو بكر الحافظ قال حدثني علي بن محمد الحسيني قال حدثنا يعقوب
بن ابراهيم بن سعد قال حدثنا ابي عن محمد ابن اسحق قال حدثنا الزهري
عن عبيد الله بن عتبة قال جلست الى ابن عباس فجرى ذكر الفرايض
والمواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج
عددا جعل في مال نصفا وثلثا وربعا او قال نصفا وثلثا وهذا النصفان
ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن اوس البصري يا ابا العباس
فمن اول من اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرايض
ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله وايكم اخر وما اجد شيئا هو
اوسع الان اقيم عليكم هذا المال بالحصص وادخل على كل ذي حق حق

يحجبهم

مادخل عليه من عول الفريضة وايم الله لو قدم من قدم الله واخر من اخر الله
ما عالت فريضة فق زفر بن اوس فانها قدم ذواتها وانها اخر قال
فريضة لم يهبطها الله تعـ عن فريضة فهوا ما قدم الله واما ما اخر فكل فريضة
اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقى فتلك التى اخر فاما التى قدم فالزوج
له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع لا يزيله عنه شيئ والزوجة
لها الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيئ والام لها
الثلث فاذا زالت عنه صارت الى السدس لا يزيلها عنه شيئ فهذه الفرايض
التى قدم الله عز وجل واما التى اخر ففريضة البنات والاخوات لهن النصف والثلثان
فاذا ازالتهن الفرايض عن ذلك لم يكن لها الا ما بقى فتلك التى اخر فاذا اجتمع ما قدم
الله وما اخر بدى بما قدم الله فاعطى حقه كاملا فان بقى شيئ كان لمن اخر وان
لم يبق شيئ فلا شيئ له فق له زفر بن اوس فما منعك ان يشير بهذا الراى
على عمر فق هبته والله وكان امرءا مهيبا قال الزهرى والله لولا ان يقدم
ابن عباس امام عدل كان امره على الورع امضى امرا وحكم به وامضى لما
اختلف على ابن عباس اثنان وقوله رضى الله عنه وان لم يبق فلا شيئ
له مبالغة فى تقديم من قدمهم الله عز وجل والا فهذا الغرض لا يتم اذ لابد
ان يفضل لهم شيئ ورووا ايضا عن ابن عباس رضى الله عنه انه كان
يقول من شاء عند الحجر الاسود ان الله تعـ لم يذكر فى كتابه نصفين وثلثا
واما ما ورد من طرق الخاصة عن على واهل بيته عليهم السلام فى انكار العول
فكثير لا يكاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه ابو نصر عن الباقر عـ كان امير عـ
يقول ان الذى احصى رمل عالج ليعلم ان السهام لا تعول على ستة
لو كانوا يبصرون وجهها لم يجز ستة ورووا ابن عباس رضى الله عنه
نحو ما تقدم وروى محمد بن مسلم فى الصحيح والفضيل بن يسار وبريد
العجلى وزرارة بن اعين عن ابى جعفر عـ قال السهام لا تعول ولا يكون
اكثر من ستة فق هذا ما ليس فيه اختلاف اصحابنا عن ابى جعفر وابى
عبد الله عـ اما الجمهور فاحتجوا على اثباته بالمعقول والاثر اما الاول فـ
وجوه الاول ان النقص لابد من دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام
اما عند القايل فعلى الجميع واما عند غيره فعلى البعض لكن النقص على
بعضهم دون بعض ترجيح من غير مرجح فكان ادخاله على الجميع اعدل الثانى
ان التقسيط مع القصور واجب فى الوصية للجماعة كما لو اوصى لزيد بالف
ولعمرو بخمسماية ولم يخلف سوى ماية فانها تقسط على الفسهم فيكون
الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة وهذا الغرض من

الوصية

الوصية وان انكره منكر القول لكنه يعترف به فيما لو اوصى بنصف تركته
لواحد وبنصف الآخر وثلث الثالث على طريق العول فانه ح يلتزم
بالتخاص بالعول الثالث ان الديان يقتسمون المال على تقدير قصوره
عن دينهم بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق للمال و
الفرق بان لكل واحد من الديان قدرا معينا بخلاف الورثة لا يفيد
لان الورثة وان لم يكن لكل واحد منهم قدر معين من المال الا ان لكل
واحد جزء الجزئى بجزء المعين واما الثانى فيما رواه عبيدة السلمانى
قال كان على عـ على المنبر فقام اليه رجل فق يا امير المومنين رجل مات
وترك ابنته وابويه وزوجته فق على عـ صار ثمن المراة تسعا وهذا
صريح فى اثبات العول وهو يخالف ما نقلتموه عن على عـ من انكاره والجواب
عن الاول بمنع عدم ترجيح جانب النقص المدعى اختصاصه بالبعض فان المرجح
الاجماع على نقصه مع الدليل ووقوع الخلاف على نقص من عداه فيكون
المجمع عليه اولى به ولان النقص على خلاف الاصل فى حق الجميع بترك
العمل به فى المجمع عليه فيبقى الباقى على الاصل عملا بالاستصحاب فظهر الترجيح
وعن الثانى بمنع الحكم فى الاصل ووجود الفارق فيما ذكروه من الفرض الذى
يوافقهم عليه فى الوصية وهو التصريح للموصى بارادة القول فيجب اتباعه
لقوله تعـ فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه فقد امر الله تعـ
هنا بالقول ولو قدر انه امر به الفرايض لصرنا اليه وانما الكلام مع عدم الامر
فكيف يقاس غير المامور به وعن الثالث بالفرق بين الدين والميراث
فانه يصح اجتماع الف الف وثلثة آلاف وعشرة فى مال واحد ولا تعدى
العقلا محالا بخلاف اجتماع ثلثين ونصف فى مال واحد فلا يقاس
المستحيل على غيره ووجه الامكان فى الاول كان متعلقا فى الذمة وهو
تقبل تحمل الجميع فاذا عرض تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق
انحصار فلا يكون محالا فلهذا لا يقدر اخذ احد من الزمان فقسط استيفاء
جميع حقه بل لبعض بخلاف الارث ولو فرض قدرة الديون على
ايفاء الدين بعد تقسيط ماله على الديان بجميع يجب عليه الخروج من باقى
حقهم ومع موته يبقى الباقى فى ذمته ويصح احتسابه عليه من الحق وابراؤه
منه بخلاف الارث وعن الرواية بالطعن فى سندها اولا وبمعارضتها
بما رواه عبيدة هذا الراوى قال ابو طالب الانبارى حدثنا الحسن بن محمد
بن ايوب الجرجانى قال حدثنا عثمن بن ابى شيبة قال حدثنا يحيى بن
ابى بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلمانى وروى حديث المذكور

قال سماك فقلت لعبيدة فكيف ذلك قال ان عمر بن الخطاب وقعت
فى امارته هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع وقال للبنتين الثلثان وللابوين السدسان
وللزوجة الثمن وقال هذا الثمن باقيا بعد الابوين والبنتين فق له اصحاب محمد
اعط هولاء فريضتهم للابوين السدسان وللزوجة الثمن وللبنتين ما بقى فق
فاين فريضتهما الثلثان فق له على لهما ما بقى فابى ذلك عمر وابن مسعود فق
على ما راى عمر قال عبيدة واخبرنى جماعة من اصحاب على بعد ذلك فى مثلها
انه اعطى الزوج الربع مع البنتين والابوين السدسين والباقى رد على البنتين
قال وذلك هو الحق وان اباه قومنا فاذا كان عبيدة راوى الحديثين
عن على ع هكذا فاى حجة فيه وقوله على ما راى عمر وان كان يجب
الظاهر اقراره على ما رآه لكن ظاهره عدم الرضا به وانما صار اليه لامر ما يخفى
ومن وقف على سيرته فى زمن خلافته وكلامه ظهر عليه ان انقياده الى حكم
من كان قبله كان على وجه الاستصلاح لا على وجه الرضاء وقيل ان الحديث
لا يدل على الحكم بالعول بل على نحفيه ومعناه صار ثمنه الذى فرضه الله تعم
تسعا عند القايل بالعول ولهذا اجاب عن بعض المفروض وسكت عن
الباقى او خرج مخرج الاستفهام الانكارى بحذف اداة الاستفهام ومثله
فى الشواهد القرانية والشعرية كثير واعلم ان قدماء الاصحاب قد ذكروا
على هذا المذهب الزامات كثيرة وتعريضات اعرضنا عن تفصيلها مخافة
التطويل وقد ذكر الشيخ رحمة الله فى التهذيب منها فى المسئلتين جملة انتهى
ثم لما وافقنا ابن حزم من متاخرى الجمهور فى هذه المسئلة وكان الاحتجاج بكلامه
اوكد والزم رايتان ان تذكر كلامه فى هذا الباب وان افضى الى الاطناب
قال فى كتاب المحلى ولا عول فى شيء من مواريث الفرايض وهو ان يجتمع
فى الميراث ذو فرايض مسمى لا يحتملها الميراث مثل زوج او زوجة واخت
شقيقة واخت لام واختين شقيقتين او لاب او اخوين لام او زوج وابوين
او ابنتين فان هذه فرايض ظاهرها انه يجب النصف والثلث او نصف
نصف وثلثان نصف نصف وسدس ونحو هذا فاختلف الناس فى
بعضهم يحط كل واحد من فرضه شيا حتى يقسم المال عليهم وربتوا ذلك على
ان يجمعوا سهامهم كاملة ثم يقسم المال بينهم على ما اجتمع مثل زوج وام واختين
لام فهذه ثلثان وثلث ونصف وسدس ولا يصح هذا فى بنية العالم قالوا
فيجعل للزوج النصف وهو ثلثة من ثلثة وللام السدس وهو واحد من ستة
فهذه اربعة سهام وللشقيقتين الثلثان وهو اربعة من ستة فهذه ثمانية
وللاختين للام الثلث وهو اثنان من ستة فهذه عشرة يقسم المال

بينهم

بينهم على عشرة اسهم فللزوج الذى له النصف ثلثة من عشرة فهو اقل من
الثلث وللام التى لها السدس واحد من عشرة وهو العشر والشقيقتين
اللتين سهما الثلثان من عشرة فذلك خمسان وللاختين للام اللتين
لهما الثلث اثنان من عشرة فهو الخمس وهكذا فى ساير هذه المسايل
وهو قول من قال به زيد بن ثابت ووافقه عليه عمر بن الخطاب وصح
عنه هذا وروى عن على وابن مسعود غير مسند وذكر عن العباس ولم يصح
عن شريح ونفر من التابعين يسير وبه يقول ابو حنيفه ومالك والشافعى
واحمد واصحاب هولاء القوم اذا اجتمع رايهم على شيء كان اسهل شيء
عليهم دعوى الاجماع فان لم يمكنهم ذلك لم يكن عليهم مونة من دعوى انه
قول الجمهور وان خلافه شذوذ ان خصومهم ليرتون لهم من طورتهم فى هذا
الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها وايم الله لا اقدم على ان ينسب الى احد
قولا لم يثبت عنده ان ذلك المرء قاله الا مستسهل الكذب مقدم عليه
ساقط العدالة واما نحن فان صح عندنا انسان انه قال قولا فنسبناه
اليه وان رويناه ولم يصح عندنا قلنا روى عن فلان وان لم يرو لنا رويناه
من طريق سعيد بن منصور نا عبد الرحمن بن ابى الزياد عن ابيه انه اول
من عال فى الفرايض واكثر ما بلغ فالعول مثل ثلثى راس الفريضة وهذا يكفى
فى ابطال هذا القول وانه يحدث لم تمض به سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانما هو احتياط من رآه من السلف قصدوا به الخير وقال بالقول الاول
عبد الله بن عباس كما رويناه من طريق وكيع نا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس
قال الفرايض لا يقول ومن طريق سعيد نا سفيان بن عيينة نا محمد ابن اسحق
عن الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس
قال اترون الذى احصى رمل عالج عددا جعل فى مال نصفا ونصفا وثلثا
انما هو نصفان وثلاثة اثلاث واربعة ارباع ومن طريق اسمعيل بن اسحق
حدثنى ابن شهاب الزهرى عن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال خرجت انا
وزفر بن اوس الى ابن عباس فتحدثنا عنده حتى عرض ذكر فرايض المواريث
فق ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذى احصى رمل عالج عددا جعل فى
مال نصفا ونصفا وثلثا النصفان قد ذهبا بالمال اين موضع الثلث فق
له زفر يا ابا العباس من اول من اعال الفرايض فق عمر بن الخطاب
لما التفت عنده الفرايض ودافع بعضها بعضا وكان امراء ورعا قال والله
ما ادرى ايكم قدم الله عز وجل ولا ايكم اخر فما اجد شيا هو اوسع من ان
اقسم بينكم هذا المال بالحصص فادخل على كل ذى حق ما دخل عليه من العول

تورطهم

عمر قول لم ينسب اليه قولا لم يبلغنا عنه
ولا يتهم بالكذب فلم يذكره لا علينا
ولا لنا رضياه

القاضى نا على بن عبد الله بن ... المدينى نا يعقوب
بن ابراهيم بن سعد بن ابراهيم عبد الرحمن
بن عوف نا ابى عن محمد بن اسحق

قال ابن عباس وايم الله لو قدم الله عز وجل ما عالت فريضة فقال له زفر وايها)
يا ابن عباس قدم الله عز وجل قال كل فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم واما ما
اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فذلك الذي اخر فاما
التي قدم فالزوج له النصف فان دخل عليه ما يزيله رجع الى الربع لا يزايله عنه
شيء والزوجة لها الربع فان زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه
شيء والام لها الثلث فان زالت عنه بشيء من الفرايض ودخل عليها صارت
الى السدس لا يزيلها عنه شيء فهذه الفرايض التي قدم الله عز وجل والتي اخر
فريضة الاخوات والنصف فما فوق ذلك والثلثان فاذا ازالتهن الفرايض
عن ذلك لم يكن لهن الا ما بقي فاذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما اخر
بدئ بمن قدم فاعطي حقه كملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء
فلا شيء له فقال له زفر ما منعك يا ابن عباس ان تشير عليه بهذا الراي
قال ابن عباس هيبته قال ابن شهاب والله لولا انه تقدمه امام عدل
كان امره على الورع فامضى امرا فمضى ما اختلف على ابن عباس من
اهل العلم اثنان فيما قال ويقول ابن عباس قال وابو سليمان وجميع
اصحابهم وغيرهم فقط تاملنا فيما احتج به من ذهب الى العول فوجدنا ما ذكر عمر
من انه لم يعرف من قدم الله ولا من اخر وزاد المتاخرون منهم ان قال
ليس بعضهم اولى بالحطيطة من بعض فالواجب ان يعموا بالحطيطة و
ادعوا على من ابطل العول تناقضا في مسئلة واحدة فقط ما لهم حجة اصلا
غير ما ذكرنا ولا حجة لهم في شيء منه اما قول عمر رض ما ادري ايهم قدم الله
عز وجل ولا ايهم اخر فصدق رض ومثله لم يدع ما لم يتبين له الا ابنا على تعين
وتلج من الله تعالى لم يكلفنا ما لم يتبين لنا فان كان خفي على عمر فلم يخف
على ابن عباس وليس مغيب الحكم عمن غاب عنه حجة على من علمه وقد
غاب عن عمر رض جزار كثيرة الصداق وموت رسول الله صلى الله عليه وسلم
واما الكلالة واشياء كثيرة فما كدح ذلك في علم من علمها واما ت
ذلك بالغرماء والموصى لهم فباطل وتشبيه فاسد لان المال لو اتسع على
ما هو اوسع الغرماء والموصى لهم ولو وجد بعض التحاص مال للغرماء يقسم
على الغرماء والموصى لهم ابدا حتى يسعهم وليس كذلك امر الغرماء فان
كل ما خلق الله تعالى في الدنيا والجنة والنار والعرش لا يتسع لاكثر من نصفين
او ثلث اثلاث او اربعة ارباع او ستة اسداس او ثمانية اثمان
فمن الباطل ان يكلفنا الله عز وجل المحال وما ليس في الوسع ومن الباطل
ان يكلفنا المخرج من ذلك والمخلص منه ما لم يتبين علينا كيف العمل فيه

واما قوله

واما قولهم ليس بعضهم اولى بالحطيطة من بعض فكلام صحيح ازيد فيه ما نقص
منه وانهوا الان ايوجب حط بعضهم دون بعض لنقص او ضرورة ولو
لهم ههنا ايضا ولا لكم ان تخصوا احدا من الوراثة مما جعل الله تعالى باحتياطكم
من ظنكم لكن لبعض او ضرورة واما ادعاؤهم التناقض من المانعين
بالعول في المسئلة التي ذكروا فنذكره ان شاء الله تعالى وترى انهم لم
يتناقضوا فيها اصلا فاذ قد بطل ما شغبوا به فالواجب ان ينظر فيما احتج
به المبطلون العول فوجدنا ابن عباس في الجزء الذي اوردنا من طريق عبيد الله
بن عبد الله عنه قد انتظم بالحجة في ذلك بما لا يقدر احد على الاعتراض
فيه واول ذلك اخباره ان عمر اول من اعال الفرايض باعترافه انه
لم يعرف مراد الله تعالى في ذلك فصح انه راي لم يتعد به سنة وهذا يكفي في رد
هذا القول واما ابن عباس فانه وصف ان قوله في ذلك هو نص القران
وهو الحق وبين ان الكلام في العول لا يقع الا في فريضة فيها ابوان وزوج
او زوجة واخوات وبنات فقط او بعضهم ولا يشك ذو مسكة عقل في
ان الله تعالى لم يرد قط اعطاء فرايض لا يسعها المال فوجدنا ثلث حجج قاطعة
موجبة صحة قول ابن عباس احداها التي ذكر من تقديم من لم يحطه الله تعالى
قط عن فرض مسمى على من حطه عن الفرض المسمى الا ان لا يكون له الا ما بقي
والثانية انه بضرورة العقل عرفنا ان تقديم من اوجب الله تعالى ميراثه
على كل حال ومن لا يمنعه من الميراث لا يحجب منعه مما جعل الله تعالى له وكل
مانع اصلا اذا كان هو والميت حرين على دين واحد على من قد يرث لان من
لم يمنعه الله تعالى قط من الميراث لا يحجب منعه مما جعل الله تعالى له وكل من قد يرث
بالضرورة يدري انه لا يرث الا بعد من يرث ولا بد ووجدنا الزوجين
والابوين يرثون ابدا على كل حال ووجدنا الاخوات قد يرثن ووجدنا البنات
لا يرثن الا بعد ميراث من يرث معهن والثالثة ان ينظر فيما ذكرنا فان
وجدنا المال يتسع لفرايضهم ايقنا ان الله عز وجل ارادهم في تلك الفريضة
بنفسها بما سمى لهم فيها في القران وان وجدنا المال لا يتسع لفرايضهم نظرنا
فيهم واحدا واحدا فمن وجدنا ممن ذكرنا قد اتفق جميع اهل الاسلام اتفاقا
قطعيا معلوما بالضرورة على انه ليس في تلك الفريضة ما ذكر الله تعالى
اتفاقا قطعا ان الله تعالى لم يرد قط فيما نص عليه في القران فلم يعطه الا ما اتفق
عليه فان لم يتفق له على شيء لم يعطه شيئا لانه قد صح ان لا ميراث له في
النصوص في القران ومن وجدنا ممن ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت
طايفة له ما سمى الله تعالى في القران وقالت طايفة ليس الا البعض المسمى

في القران وجب ولابد يقينا ان يقضي له بالمنصوص في القران وان لا يلتفت
الى قول من قال بخلاف النص اذ لم يات في تصحيح دعواه بنص اخر وهذه غاية
البيان ولا سبيل الى شذوذ شيئ من هذه القضية لان الابوين والزوجين
في مسايل العول كلها يقول المبطلون للعول ان الواجب لهم ما سماه الله تعالى
لهم في القران وقال القايلون بالعول ليس لهم الا بعضه فوجب الاخذ
بنص القران لا بقول من خالفه واما البنات والاخوات فقد اجمع القايلون
بالعول وليس لهاتين الطايفتين من اهل الاسلام ثالث ولا يمكن ان
يوجد لهما ثالث اذ ليس في الممكن الا الاثبات او النفي على انه يجب في جميع
مسايل العول لهن ما جاء في نص القران لكن اما البعض ذلك واما الاستيفاء
فكان اجماعهم حقا بلاشك وكان ما اختلفوا فيه لا يقوم حجة اذ لم يات
به نص فوجب اذ لا حق لهن بالنص الا ان تعطوا الا ما صح الاجماع لهن به
فان لم يجمع لهن على شيئ وقد خرجن بالاجماع وبالضرورة عن النص فلا يجوز
ان يعطين شيئا بغير نص ولا اجماع وهذا بيان لا اشكال فيه وبالله التوفيق
واما المسئلة التي ادعوا فيها التناقض فهي زوج وام واختان للاب
واختان للام ومسئلة اخرى دعوا فيها التناقض على بعضها دون بعض
وهي زوج وام واختان لام فقالوا في هذه المسئلة اكل هولاء اولو فرض
مسمى لا يرث منهم احد بغير الفرض المسمى في شيئ من الفرايض وليس
ههنا من يرث مرة بفرض مسمى فنقدموه ومرة ما بقي فنسقطوه او نوخروه
وقالوا في الاولى الاخوات من الشقايق او للاب فقط او للام فقط
ممن قد يرث وقد لا يرث شيئا فمن اين لكم اسقاط بعض واثبات
بعض قال ابو محمد اما مسئلة الزوج والام والاختين للام فلا تناقض فيها
اصلا لان الاختين للاب قد لا ترثان الا ما بقي ان بقي شيئ فلا يعطيان
ما لم يات به نص لهما ولا اتفاق وليس للام منها الا السدس لان للميت
اخت فوجب للزوج النصف بالنص وللام السدس بالنص فذلك
الثلثان وللاختين للام الثلث بالنص وايضا فهولاء كلهم مجمع على توريثهم
في هذه الفريضة بلا خلاف من احد ومختلف في حطهم فوجب توريثهم
بالنص والاجماع وبطل حطهم بالدعوى المخالفة للنص وصح بالاجماع المتيقن
ان الله تعالى لم يعط الاختين للاب في هذه الفريضة الثلثين ولا نص لهما بغيره
ولم يجمع لهما على شيئ تعطيانه فاذ لا ميراث لهما بالنص وبالاجماع لا يجوز توريثهما
اصلا واما مسئلة الزوج والام والاختين للام فانها لا يلزم ابا سليمان ومن
وافقه ممن يحط الام الى السدس الا باثنين فصاعدا من الاخوة فحوا بنا فيها

ما جاز

بالاثنين من الاخوة واما الحر ومن اخذ
بقول ابن عباس في ان لا يحط الى السدس

وبالله التو

وبالله التوفيق بان الزوج والام يرثان بكل وجه وفي كل حال واما الاختان للام
فقد يرثان فلا يجوز منع هن من على تعين من ان الله تعالى اوجب له الميراث
على كل حال وابدا لا يجوز توريث من قد يرث وقد لا يرث الا بعد توريث
من يجب على تعين من وجوب توريثه وبعد استيفايه من نص الله تعالى عليه فان
فضل عنه شيئ اخذه الذي قد لا يرث وان لم يفضل منه شيئ لم يكن له شيئ اذ
ليس في الوسع الا هذا او مخالفة القران بالدعوى بلا برهان فللزوج النصف
بالقران وللام الثلث بالقران فلم يبق الا السدس فليس للاخوة للام غيره
اذ لم يبق لهم سواه وبالله تعالى التوفيق قال المص رفع الله درجته و
ذهبت الامامية الى جواز الوصية للوارث وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد
خالفوا كتاب الله تعالى حيث قال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا
الوصية للوالدين والاقربين وهو نص في الباب ولانه نوع من البر والاقارب
اولى به من الاباعد كما قال عم ابدء بمن تعول وفيه صلة الرحم المامور بها وقال تعالى
فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ولان الوارث قد يستحق التفضيل
اما بسبب شدة فاقته وفقره او بسبب كثرة عياله دون غيره او بسبب فضله و
علمه وقلة سعيه في الامور الدنيوية فناسب العقل التفضيل ولا يمكن الا بالوصية
ولانه كما جاز التفضيل حال الحيوة كذا يجوز بعد الممات انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الوصية للوارث باجازة الورثة
بعد موت الموصي ولا يصح بدونها وان نقص عن الثلث ولو اجازوا في حياته
اذا ذلوا له في الوصية او ارادوا الرد بعد موته فلهم ذلك ولو اجازوا بعد
الموت لزمته والدليل على عدم جواز الوصية للوارث مطلقا ما روي في الصحاح
عن ابي امامه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام
حجة الوداع ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الحديث وقد
بين رسول الله عم في هذا الحديث دليل عدم الصحة مطلقا وذلك انه قال
ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه والمراد ان الله اعطى الورثة نصيبهم من
الميراث فالوصية لغيرهم لانهم اخذوا حقوقهم والثلث للتصدق و
ما اشتمل عليه من اية الوصية فانها منسوخة باية المواريث بالاجماع فلا يستدل
بها لان الاجماع على عدم وجوب الوصية مطلقا فضلا عن الوصية لمكان قرابته
فالقياس يقتضي ان لا يدفع الزكوة الا لعياله والحال انه لا يجوز دفع الزكوة
الا لعياله والحال الفريضة العيال وكذا باقي الوجوه العقلية انتهى اقول
ما روي في الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما مر بيانه مرارا وعلى تقدير تسليمه يمكن
حمله على نفي وجوب الوصية الذي كان قبل نزول الفرايض او على نفي الوصية

جواز الوصية للوارث

مطلقا بعض امضائها وان زادت عن الثلث كما تقتضيه اطلاق الآية وتخصيص
الوارث بحسب الآية على الوصية له اذ لولاه لا تستفيد من الآية جواز الوصية له
بجميع ما يملك الموصي واما ما ذكره من نسخ الآية بآية المواريث فمردود بان النسخ
انما ينسخ غيره اذا لم يكن الجمع بينهما وهوهنا ممكن بحمل الارث على ما زاد عن الوصية
وما زاد عن الثلث كغيرها من الوصايا وايضا الميراث عطية من الله والوصية عطية
ممن حضره الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الايتين فلا منافاة
وظهور بطلان دعوى نسخ الآية بالاجماع ترى الفاضل التفتازاني اعتذر عن ذلك
في حاشية الكشاف بارتكاب تاويل لا يخفى فساده اليه ولو سلم النسخ فهو
رافع للوجوب لا الجواز وذلك لان جهة الواجب مركبة من جواز الفعل ومنع
تركه ورفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه كما لا يخفى ولو اغمضنا عن ذلك
وقدرنا حصول المنافات بين الايتين فهذه الآية توجب الوصية للوالدين
والاقربين ثم اية الميراث يخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون
وارثا داخلا في الآية وذلك ان من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين
والرق والقتل ومن الاقارب من يسقط في حال ولا يسقط في حال ومنهم من يسقط
في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فاية الميراث مخصصة لهذه الآية لا ناسخة
لها وهو ظاهر ودعوى الاجماع ههنا كدعواهم للاجماع على خلافة ابي بكر وانما
ارتكب المتاخرون من الجمهور هذه المحالات محافظة على فتوى ائمتهم فجعلوا
القران والسنة تابعان لمذهبهم كما هو دأبهم حتى حكي عن بعضهم انه لما قيل له
ان قلدت به الامام الغزالي في المسئلة الفلانية رد على كتاب الله تعالى قال
ايش اصنع اذا كان هو المذهب فتامل **قال المص** رفع الله درجته
ز ذهبت الامامية الى انه اذا اوصى لاقاربه يدفع الى من يعرف الناس
انه قرابته وقال ابو حنيفة يعطى ذوا الرحم المحرم خاصة ولا يدخل فيه من
ليس بمحرم كبني العم وقال مالك هذه وصية للوارث من الاقارب
لا غير وقد خالف العرف في ذلك عن غير دليل انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اوصى لاقارب نفسه لا يدخل ورثته
ويدخل فيه الذكر والانثى والفقير والغني والقريب والبعيد والمحرم وغيره
وقرابة الاب والام ووجه تخصيص ابي حنيفة الاقارب في المحرم لانه يسمى في
العرف القريب الاقرب وما نقل من مالك فهو مناقض لما نقل في الفصل
السابق ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث انتهى
اقول ما ذكره في وجه تخصيص ابي حنيفة غير منجة لان تسمية المحرم
في العرف قريبا اقرب لا يقتضي اهمال عموم لفظ الاقرباء والتخصيص بمن هو

الا الاقرب

اذا اوصى لاقاربه يدفع الى من يعرف الناس انه قرابته

الا القريب الاقرب وهو ظاهر وقد وجه بوجه اخر وهو ان الوالد لا يعرفان
بالقريب في العرف بل التقريب من ينتمي اليه بواسطة وهذا كما في التذكرة
خطاء لانه لو اوصى لاقرب الاقارب دخل الابوان والولد اجماعا فكيف
يكون الشخص من اقرب الاقارب ولا يكون من الاقارب واما ما ذكره من
منافقة ما ذكر ههنا عن مالك لما نقل عنه في الفصل السابق فمدفوع بان حاصل
ما نقل في الفصل السابق عدم تجويز الفقهاء الاربعة الوصية للوارث وما نسبه
الى مالك في هذه المسئلة انما يدل على حكمه بان ذلك وصية للوارث
ولا يدل على تجويزه لتلك الوصية فلا تناقض على ان التناقض في اقوال
مالك واضرابه من المتفقهة ليس ببعيد **قال المص** رفع الله درجته
ح ذهبت الامامية الى انه لا يصح الوصية للميت وقال مالك يصح
ويكون للورثة وهو خلاف العقل الدال على امتناع صحة ملكه للميت وقال
مالك يصح وان تمليك واحد بعينه لا يكون تمليكا لغيره انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصلح الوصية للميت
علم موته اولم يعلم لانه لا يتصور الملك للميت ووجه ما ذهب اليه
مالك انه في الحقيقة يرجع الى وصية وارثه انتهى **اقول** هذا
الرجوع لا يخلو عن ان يكون مستفادا من قصد الموصي او من انتقال الملك
عن الميت اليهم والثاني باطل لما ذكره المص والاول باطل بان هذا القصد
والنية لا يفهم من تمليك واحد بعينه فالارجاع اليه بغير قرينة غير جائز
قال المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان ما ترك
النبي صلعم ينتقل الى ورثته وقد خالفوا الفقهاء الاربعة وقالوا ينتقل الى غير
ورثته وقد خالفوا في كتاب الله تعالى في قوله يوصيكم الله في اولادكم وهو عام و
قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون عام ايضا وما رواه ابو بكر
من قوله نحن معاشر الانبياء لا يورث ما تركناه صدقة غير صحيح لقوله تعالى وورث
سليمان داود وقال تعالى حكاية عن زكريا يرثني ويرث من ال يعقوب و
قوله تعالى اني خفت الموالي من ورائي وقول فاطمة يا ابن ابي قحافة اترث
اباك ولا ارث ابي ثم لما تنازع علي وعباس في بغلة رسول الله صلعم
وعمامته وسيفه حكم ابو بكر بذلك لعلي ايضا من جهة المنزلين ولو كانت
روايتهم صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة
وانما قصد امير المؤمنين ع بالمرافعة اليه في ذلك مع العباس ليظهر خطاء
من حكم بهذه الرواية انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد تقرر
في علم الاصول ان السنة المشهورة يثبت الزيادة على النص وحديث

لا يصح الوصية للميت

ان ما ترك النبي صلعم ينتقل الى ورثته

نحن معاشر الانبياء ولا يورث سنة مشهورة ليثبت الزيادة على النص وحديث
رواها خليفة في وقت قضايه و وافقه الصحابة في الرواية فصار مجمعا عليه
فهي يثبت الزيادة على الكتاب وهو آيات المواريث فلا مخالفة للنص
واما ما ذكر من رواية سليمان ويحيى فقد ذكرنا فيما سبق ان المراد ميراث النبوة
والعلم والحكمة والجبورة والملك واما ما ذكر من تنازع علي والعباس في بغلة
رسول الله صلعم ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث لانه لم يكن
وارثا لمكان حجب العم ابن العم بل كان من جهة انه كان مستحقاه لمال
المصالح فاعطاه من هذه الجهة وقد كرر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على
بغضه وشحنائه للصحابة نعوذ بالله من هذا انتهى **اقول** ما ذكره اولا
من ان السنة المشهورة يثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر
الانبياء سنة مشهورة انه مردود بان الكلام في عمل ابي بكر بالسنة المذكورة
في صدر خلافته وقبل ان يطلع غيره عليها وكيف يتاتى دعوى الشهرة
في ذلك هنالك مع انه كان متهما في رواية الحديث وحده بعداوته
لاهل البيت عليهم السلام وطمعه في كون فدك حبوة له كما نقلناه سابقا
عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من انه قال ان فدكا كان
بعد ذلك حبوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان انتهى وقد رووا في صحاحهم
كالبخاري انه لا ينبغي للحاكم ان يحكم بعلمه لموضع التهمة وانت خبير بان جعل
ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون ساير المسلمين كما ذكره كاف
في التهمة ويدل على انهما لو ارادوا اعطاءها للفاطمة لما باعهما احد من المسلمين
ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية
وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وايضا لا وجه لان يكون مثل
هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابي بكر حتى نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وفاطمة وعلي عليهما السلام مع انهم كانوا مداومين لملازمة النبي صلعم
وبالجملة كيف تبين رسول الله صلعم هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عمن يرثه مع ان
الحكم كان متعلقا بهم واجبا بيانه قبل الحاجة لهم ولا فايدة في بيانه
لابي بكر لانه اجنبي ويويد ما ذكرنا من ان التهمة لابي بكر كانت حاصلة
هناك ما ذكر في جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي وابو داود
والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر فجئته
حين تعالى النهار والحديث في الفيء وسهم رسول الله صلعم وفيه فقال عمر
للعباس وعلي تجيئان انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاءني هذا يطلب
ميراثه من امراته الى قوله من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله صلعم

لا نورث ما تركناه صدقة فرأيتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وهذا صريح في التهمة
كما لا يخفى ولو سلم اشتهار الخبر وعدم التهمة فالزيادة به على الكتاب انما يجوز
على مذهب الحنفية دون غيرهم كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق نسخ
آية الوصية من حاشيته للكشاف فكيف يندفع ايراد المص عن باقي علماء
الجمهور بالبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها ابو حنيفة واما ما ذكره
من ان المراد بميراث سليمان ويحيى ميراث النبوة والعلم فقد بينا بطلانه
في بحث الامامة فتذكر واما ما ذكره من ان تنازع علي والعباس في بغلة
رسول الله صلعم وغيرها من تركته ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة
الميراث الخ ففيه ان من روى ذلك روى انهما اظهرا النزاع في ذلك من حيث
الميراث وان ابا بكر حكم بها لعلي ع مستدلا بان عليا ع صاحب المنزلين
كما ذكره المص بمعنى انه ع متقرب الى النبي صلعم بسببين وجهتين اولى من المتقرب
بسبب واحد وايضا العم لا يرث مع ولد الصلب كفاطمة ع فيما نحن فيه
وقد قال بذلك من الصحابة علي والحسن والحسين عليهما السلام واتباعهم
ومن التابعين سفيان الثوري وابراهيم المدني والفضيل بن عياض ونوح
ابن دراج الذي كان قاضي المصرين الكوفة والبصرة في زمان هرون وقد زعم
بعض الحنفية انه كان تلميذا لابي حنيفة وايضا لو كان المنظور في ذلك الاعطاء
استحقاق علي ع لمال الصلح لما حرم ابو بكر عباسا عن جميع ما تنازعا فيه
ولا عطاه واحدا من جملة الاشياء المتنازع فيها ولما حكم لعلي عليه السلم
بالكل والقول بعدم استحقاق عباس لشيء من ذلك ازراء بجلالة قدره
ولم اظن القول به من ابي حنيفة والشافعي ونحوهما المعاصرين لبني العباس
واما ما ظنه من التكرار في كلام المص فليس بذلك ولو سلم فهو من قبيل
ع هو المسك ما كررته يتضوع : والمقصود منه تقرير الحق في الخواطر :
قال المص رفع الله درجته **ى** ذهبت الامامية الى ان الاسير اذا اخذ
بعد تقضي الحرب يتخير الامام فيما بين المن والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة
بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قول الله تعالى واما منا
بعد واما فداء وقال ع اسارى بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هؤلاء
الصبر لاطلقتهم له وبعث النبي ع سرية قبل نجد فاسروا رجلا يقال له ثمامة
ابن اثال الحنفي سيد يمامة فاتوا به وشدوه على سارية من سواري المسجد فمر
به النبي ع فقال ما عندك يا ثمامة فقال خير ان قتلت قتلت ذا دم وان
مننت مننت على شاكر وان اردت المال فسل تعط ما شئت فتركه ولم
يقل شيئا فمر به يوم الثالث فقال مثل ذلك ولم يقل له شيئا ثم قال

اطلقوا ثمامة فاطلقوه فمر والنبيل وجاء فاسلم وكتب الى قومه فجاؤا مسلمين
وهذا النص في جواز المن ووقع ابو عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو عيلة
فامنن عليه ان لا يعود الى القتال فمر الى مكة وقال اني سخرت بمحمد وعاد الى القتال
ثم الى مكة يوم احد فدعى رسول الله صلعم عليه الا ينفلت فوقع في الاسر فقال اني
ذو عيلة فامنن فقال عم امنن عليك حتى ترجع الى مكة ويقول في نادي قريش
سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المؤمن من جحر مرتين فقتله بيده ونادى عم رجلا رجلين
ونادى يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول ان الامام يتخير في الكاملين من الاسارى بين القتل والمن والفداء
والاسترقاق بالمصلحة فان لم يظهر حبسهم الى الظهور لفعل النبي عليه السلم
ولقوله تعالى فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء ولعل وجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان صح انه مخصوص بزمان النبي عم انتهى **اقول** لا بد للتخصيص
من دليل والا كان تحكما وتشريعا كما لا يخفى وغاية ما يمكن ان يقال من قبل
ابي حنيفة ان الآية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في واقعة بدر فيكون
شرعية المن والفداء مقصورة عليها ويكون تقدير قوله تعالى في تتمة الآية
حتى تضع الحرب اوزارها حتى تضع حرب بدر اوزارها وفيه ان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول **قال المصنف** رفع الله
درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان سهم ذي القربى من الخمس لم يسقط | ان سهم ذي القربى من الخمس لم يسقط بموت النبي صلعم
بموت النبي صلعم وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف بمقتضى قوله تعالى ولذي
القربى اضاف بلام التمليك وعطف بواو التشريك انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى
بموت النبي صلعم ولو صح ما روي عن ابي حنيفة فلعله يجعله للنبي عم ومخصوصا بحال
حيوته انتهى **اقول** الجواب عن هذا ايضا ما اجابه عن سابقه فتذكر
هذا وقد استدل على ذلك في كتاب الهداية بانهم كانوا يستحقون في
زمن النبي صلعم للنصرة لا للقرابة لما روي عن جبير بن مطعم انه قال لما كان يوم
خيبر وضع رسول الله صلعم سهم ذوي القربى في بني هاشم وبني المطلب
وترك بني نوفل وبني عبد شمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا
رسول الله صلعم فقلنا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع
الذي وضعك الله به فيهم فما بال اخواننا بني المطلب اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا
واحدة فقال عم انا وهم والمطلب لم نفترق في جاهلية الاسلام وانما نحن وهم
شيء واحد وشبك بين اصابعه واشار الى نصرتهم واذا كان كذلك دل
على ان المراد بالنص اعني قوله تعالى ولذي القربى قرب النصرة لا قرب القرابة

والمراد بالنصرة نصرة الاجتماع في الشعب لا النصرة القتال المشير اليه قوله عم لا نفترق
في جاهلية الاسلام واذا ثبت ان النبي صلعم اعطاهم للنصرة لا للقرابة
وقد انتهت النصرة انتهى الاعطاء لان الحكم ينتهي بانتهاء علته انتهى واقول
فيه نظر اما اولا فلان الظاهر كما هو مذهب الامامية ان المراد بذي القربى
في الآية هو الامام الهاشمي خاصة لوحدته لفظا فلا تيناول الاكثر من الواحد
حقيقة والاصل عدم المجاز وللرواية فما وقع في حديث خيبر من قوله سهم
ذوي القربى بلفظ الجمع عم ما اريد من القران بان اريد به محض العطية دون
السهم المصطلح في الخمس وقد نطق كتب السير والتاريخ بان في يوم حنين
قد اعطى النبي صلعم لبعض الكفار اكثر من المسلمين لمصلحة فجاز ان يكون قد اعطى
بعض اقاربه المسلمين من ذلك المال اكثر من بعض على وجه العطية ايضا
للنصرة لا للقرابة لكن لا يقدح في مقصود المص كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لو سلم
ان المراد بالسهم المذكور سهم الخمس فلا نسلم صحة الحديث لانه ليس من
المتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج مع ان الراوي له متهم بالحسد والعداوة لذوي
القربى حيث منع من ذلك السهم مع ما كان في زعمه انه معدود في اقارب
النبي صلى الله عليه وسلم ايضا واما ثالثا فلانه لا مجال للحمل على النصرة لان كثيرا
من بني المطلب بل من بني هاشم تخلفوا من نصرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم
في شطر من ايام الدعوة الى الاسلام الى ان اظهر الله تعالى واظفر النبي صلعم
وبعد غلبة الاسلام كما اسلم بنو المطلب اسلم باقي طوايف قريش ايضا
فكيف صحة اظهار مزية بني طالب على غيرهم بالنصرة فالصواب ان يحمل
الحديث على ارادة الاولوية في الميراث بالنسبة الى بني نوفل وبني عبد شمس
لما روي في كتب النسب من ان هاشما توجه في بعض السنين الى تجارة الشام
تزوج سلمى بنت تيم بن ثعلبة بن عمرو في يثرب في محلة من النجار وتولد منه
منها عبد المطلب وكان اخو هاشم لا يعلم بذلك الى ان ذهب رجل من
مكة الى يثرب ورأى فيها جماعة من الصبيان يلعبون ويظهر بعضهم على بعض
التفوق والاختيار فقال صبي منهم انا ابن هاشم بن عبد مناف فنقل ذلك الرجل
بارك الله فيك ثم سال عن نسبه حاله ولما رجع الى يثرب اخبر المطلب بهذا الخبر
الى اقاربه وتاسف على نسيانه وعقله عن ذلك فجمع اصحابه وجاء معهم وقيل
محلة بني النجار وبعد الخصومة الكثيرة اخذ سبتيه معه الى مكة فلما دخل الكعبة
ولما ساله قريش ان هذا المن قال لهم هذا عبدي ابعته فلهذا اسمي بعبد المطلب
دوجه اولوية بني المطلب عن باقي اخواته في ميراث عبد المطلب ان ذلك
الاسناد كان بمنزلة اشتراه عبدا واعتاقه فكانه العقد من المطلب وبين

عبد المطلب ولا العتق فكان اولى بميراث عبد المطلب ولا العتق فكان
اولى بميراث عبد المطلب عن غيره فى الاخوان وقوله فى الحديث انما نحن وهم
شيئ واحد ظاهر فى ذلك وقوله شبك بين اصابعه تاكيد فذلك صريح فى
ارادة الاولوية فى الارث ودخول بعضهم فى البعض اشارة الى خروج من عدا بنى المطلب
عن بنى هاشم يرشد الى ذلك تشبكه صلى الله عليه وسلم اصابعه عند بيان
دخول العمرة فى الحج على ما روى انه صلعم قال دخلت العمرة فى الحج هكذا وشبك
بين اصابعه فذلك القول والفعل منه صدر فى الحقيقة على دعوى الراوى
المذكور منه واته فى القرب مع بنى المطلب ولا دلالة لشيئ منها على ارادة
النصرة باحدى الدلالات الثلث فسقط الاستدلال مع فرعه علته من
سخايف المقال قال المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية
الى انه لا يجوز اعطاء التصدق وزكوة الفطر والكفارة للكافر وقال ابو حنيفة
يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تجد قوما يومنون بالله واليوم الاخر يوادون
من حاد الله ورسوله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعى ان مصرف الفطرة الاصناف الثمانية ويجب التعميم ان وجدوا
ولا يجوز اعطاؤها للكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه كصدقة
التطوع ويجوز اعطاؤها للكافر انتهى اقول تشبيه الواجب بالتطوع
وقياسه عليه قياس فاسد فسار الحكم عليه فاسد كما لا يخفى قال المص
رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه اذا وقع الزكوة الى من ظاهره
الاسلام فبان كافرا او من ظاهره الحرية فبان عبدا او من ظاهره انه
من آل عبد المطلب فبان انه ليس منهم لم يجب عليه شيئ وقال ابو حنيفة
عليه الضمان ووافقنا على انه اذا وقع الى من ظاهره الفقر فبان غنيا لم يضمن
ولا فرق بين الموضعين ولانه امتثل فخرج عن العهدة انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو وقع الزكوة الى الامام
وفرق ثم بان ان المدفوع اليه كان كافرا او عبدا او غنيا سقط الغرض
عن المالك ولو فرق بنفسه ثم تبين وقت الدفع انه زكوة استرد ان
كان باقيا وبدله ان كان بالفاء وان لم يتبين لم يسترد
بخلاف الامام فانه يسترد والكفارة كالزكوة وما استدل على ابى حنيفة ان
الدافع امتثل فخرج عن العهدة فباطل لانه لم يمتثل كما امر لانه مامور بوضع الزكوة
فى محله فقبل النبوة هو خارج عن العهدة وبعده فلا انتهى اقول ان
الناصب لم يتعرض لعجزه عن استدلال المص بعدم الفرق بين الموضعين وربما
يفرق بانه لا طريق الى معرفة الفقر ويتعذر الوقوف على حقيقته وانما يعلم ظنا

لا يجوز اعطاء التصدق وزكوة الفطر

١٣

فكان الخطاء فيه عذرا اما هنا فان حاله لا يخفى مع البحث عنه والتفحص عن حاله
وابطله المص فى التذكرة بتطرق الخفاء هاهنا كما تطرق فى الغنى
كي خبث نفس نكرود بالها معلوم وامّا ما ذكره الناصب من ان الدافع
مامور بوضع الزكوة فى محله ان اراد به محله فى نفس الامر فربما كان متعذرا
ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وان اراد محله ان يجب الظاهر وعلى قدر
ما وصل اليه اجتهاده وسعيه فالمفروض انه فعل ذلك وبالجملة الدفع
واجب فيكفى فى شرطه بالظاهر تعليقا للوجوب على الشرط الممكن فلا يضمن
لعدم العدوان فى التسليم المشروع تامل قال المص رفع الله درجته

الفصل الثانى عشر فى النكاح وفيه مسايل ذهبت الامامية
الى انه اذا تواطا الزوجان الكتمان لم يبطل النكاح وقال مالك يبطل و
ان حضره الشهود وهو مخالف لقوله تعالى اوفوا بالعقود فانكحوا ما طاب
لكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من الشرايط فى صحة النكاح
عند مالك الاعلان ودليله قوله عم اعلنوا هذا النكاح وذهب الشافعى
الى ان الاعلان يحصل بالشهود انتهى اقول قد وافقنا فى عدم اشتراط
الاشهاد جماعة من الصحابة والتابعين جما مفصل فى كتاب التذكرة
ويشهد له الاصل وامتناع ما ليس يشترط فى القران مع ذكر فيما ليس بشرط
فيه فان الله تعالى لم يذكر الشهادة فى النكاح وذكر الشهادة فى البيع والدين
مع ان الحكمة فى الشهادة فى النكاح اكثر لما فيهما من حفظ النسب وزوال التهم
والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان الاشهاد فيه شرطا لما اهمله
الله تعالى فى القران لانه مناف الحكمة وقد ورد على ذلك روايات من طرق
العامة والخاصة مذكورة فى التذكرة فليطالع ثمه واما ما استدل به الناصب
على مذهب مالك من قوله عم اعلنوا بهذا النكاح فبعد تسليم صحته الظاهر
ان يكون واردا فى واقعة بخصوصه كما يرشد اليه قوله هذا ولو اغمض عن
ذلك فيدفعه ما نقل عن الشافعى من ان الاعلان يحصل بالشهود فيتضح
مخالفة مالك للآية بلا دليل يعتد به كما ذكره المص قدس سره قال المص
رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا ينعقد النكاح بلفظ البيع
ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها
او ملكتكها او وهبتكها لم يصح ذكر المهر اولا وقال ابو حنيفة يجوز كل ذلك
وقال مالك ان ذكر المهر فى بعتكها او ملكتكها على مهر كذا صح والا فلا
وقد خالف قوله تعالى وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبى ان اراد
النبى ان يستنكحها خالصة لك من دون المومنين انتهى قال الناصب

الفصل الثاني عشر في النكاح

خفضه الله اقول مذهب الث فی ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة وغيرها وان ذكر المهر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده بما يدل على التراضي والصيغة عند ابي حنيفة غير معتبرة بل الاعتبار على التراضي ويحصل بهذه الالفاظ واعتبر مالك ذكر المهر لانه العوض وحينئذ يصح لفظ البيع وما استدل به على ابطال مذهبهما من الآية فغير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبي وخالصة له كما ان الانعقاد بلفظ الهبة مخصوص به انتهى **اقول** كل ما ذكره الناصب في ما ذهب اليه ابو حنيفة دعاو مجردة كاذبة لا يلتفت اليها من غير دليل وكذا الاعتبار باعتبار مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه واناطة صحة ذلك على وجود العوض واما قوله ان ما استدل به المص على ابطال مذهبهما من الآية فغير صحيح قوله لان هبة النفس مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم قلنا لهذا قال المص ان الاية مخالف لقولهما فانه اذا كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوصا بالنبي صلعم بمقتضى الآية المذكورة فقولهما بانعقاده بصيغة الهبة في غير النبي صلعم يكون مخالفا لذلك التخصيص كما لا يخفى فما ذكره الناصب في تقرير حاصل الآية حجة للمص كما ادعاه لا عليه كما توهمه الناصب خفضه الله **قال المص** رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى ان العمة و الخالة اذا رضيتا بعقد بنت الاخ او بنت الاخت صح وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك قول الله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الش فی ان كل امراتين بينهما قرابة او رضاع لو قدرت احدهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين العمة او اولاد اخيها او اختها والخالة وبنات اولاد اخيها او اختها والجمع بين المراة وعمتها وكذا بين المراة وخالتها من النسب او الرضاع والدليل عليه ما روي في الصحيح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلعم لا يجمع بين المراة وعمتها ولا بين المراة وخالتها والسنة المشهورة يزيد على الكتاب على ما مر ثم ان الرضى المراة التي تاثر في الجمع فان احل الله تع تلك المراة فعدم رضى المراة لا يحرمها وان حرمها فرضاها لا يحلها وهذا من الاختراعات في الدين **اقول** بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب او نسخه بالخبر الواحد انه يكفي قدحا في الخبر المذكور كون رواية ابو هريرة ثم لا نم تحقق الشهرة الموجبة للزيادة على الكتاب وذكرها في الصحاح لا يوجب الشهرة وانما المسلم شهرتها عند من عمل بها واقتر بمضمونها وهذا مما لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى

العمة والخالة اذا رضيا بعقد بنت الاخ او بنت الاخت صح ٣

واما ما ذكره بقوله ثم ان رضى المراة الخ فهو مدخول ومعارض بكثير مما عدا تلك النساء المحرمات المذكورة في الآية حيث دلت السنة على اشتراط اذن الولي في نكاح بعض ذلك ان يمكن ان يق هناك انه لو ارضى المراة واحلها الله تع فعدم رضى الولي واذنه لا يحرمها وان حرمها فرضاه واذنه لا يحلها وبالجملة روايات اهل البيت عليهم السلام دلت على اشتراط الرضا عن العمة والخالة واهل البيت ابصر بما في البيت وايضا المقتضي للتحريم وهو البغض والاداء الى قطيعة الرحم منتف ههنا لان مع رضاهما ينتفي هذا المعنى فينتفي الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل على الاباحة من القران والاحاديث سالما عن المعارض والحاصل ان الحكمة في ذلك مثل ما ذكروه في حرمة الجمع بين الاختين وهو انه لما كانت الحكمة والغرض من التناكح حصول الاجتماع الموجب للمودة مع حفظ بقاء النوع وكانت الطباع تنفر عن المشاركة في الخيرات وتحب الاختصاص بها كانت المشاركة ملزومة للتباغض المنافي للمحبة والالفة حرم الجمع بين الاختين لئلا يقع التباغض الشديد الذي يتوقع وقوعه بين ذوي القربى في ذلك ولا يؤدي الى شدة تبغيض الرجل الجامع بينهما لكن لما كانت العمة اكبر سنا من ابنة الاخ غالبا وكذا الخالة عن بنت الاخت لم يكن غيرتهما بمثابة غيرة الاختين المتقاربتين في السن غالبا فاكتفي في حفظ المودة النسبية باشتراط رضاء العمة والخالة الموزنة لعدم صدور النفرة والبغض عنهما بعد ذلك ويدل ما ذكرناه ايضا ما رواه صاحب الينابيع من قوله عم لا ينكح المراة على عمتها وخالتها حذرا من قطيعة الرحم ووقوع المعادات بين المحارم انتهى **قال المص** رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الاب ٢ والاخ والعم والخال وكذا باقي المحرمات المؤبدة بالنسب وقال الشافعي يجوز ذلك فيجوز ان ينكح الرجل بنته من الزنا وامه واخته وعمته وخالته وكل من حرمه الله تع في كتابه وكذا من يجتمع فيها سبب التحريم او اسباب كام هي اخت او بنت هي بنت بنت او عمة هي خالة وهذا مذهب المجوس نعوذ بالله تع من المصير الى ذلك وقد قال الله تع حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذه صفات حقيقة لا تتغير بتغير الشرايع والاديان ومنع الحاقهم بالانساب في الميراث وغيره من الحقوق الشرعية لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية ولهذا يضاف اليه فيق ابنه وامه واخته من الزنا وليس هذا التقييد موجبا للمجازية كما في قولنا اخته من النسب ليفصلها عن اخت الرضاع ولان التحريم شامل لمن يصدق عليه هذه الالفاظ حقيقة او مجاز فان الجدة

ازم

داخلة تحت الام مجازا وكذا بنت البنت والاخلاف فی تحریمها بهذه الایة انتهی
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی انه لو زنی بامرات
فولدت بنتا لم تحرم علی الزانی وابنه وحرمت علی ابیها وابنها وان ولدت
ابنا حرمت هی وامها وبنتها علیه ولا یحرم علیه ام الزانی وابنته من غیره
والدلیل علیه السنة المشهورة وهی ماروی ان رسول الله صلعم قال الولد للفراش
وللعاهر الحجر جعل الولد للفراش ولم یجعله للزانی وقد تقرر فی الاصول
ان الحقیقة الشرعیة دون اللغویة والصلوة اذا اطلقت فی الشرع یختص
قطعا بالعبادة التی هی ذات الارکان فولد الزنا اذا حکم الشرع بانه لیس
الولد لان الولد للفراش لایکون ولدا فی الشرع ولا یغلب علیه الحقیقة
اللغویة لان الشرع ابطلها فولد الزنا لیس بولد واذا لم یکن ولدا یجری علیه
احکام الاجنبی فیصح نکاح المولودة من الزنا لانها اجنبیة فی حقیقة الشرع و
هذا فی غایة الظهور واما ما ذکر ان هذا مذهب المجوس فان المجوس یحللون
البنات المولودة علی الفراش ویطلقون علیها البنت فی شریعتهم تزوجوها
والشریعة المحمدیة حکم بنفی ولدیة المولودة من الزنا ثم جوزت نکاحها لانها
اجنبیة ولو ان المجوس جعلها اجنبیة ثم نکحها لکانت صحیحة ومن العجایب
ان الذاهب مذهب المجوس فی اشتراک فاعل الشر یجس المسلمین
وما احسن ما قلت شعر تجس رافضی ذو اعتزال بخلق الفعل
بین المسلمینا واعجب من التجیس منه مجوسی یجس مومنینا
ثم ما ذکر ان هذه صفات حقیقیة لا یتغیر بتغیر الشرایع والادیان فنقول
نعم لا یتغیر کون الولد من مایه لکن اعتبار احکام الشرع فی حق هذا
الولد وهو الزوج فی التزویج والتوریث والتوریث ویتغیر بنظر الشرع
وهذا یتغیر الشرایع والادیان وهذا الرجل بهذا الکلام یعترض علی الشریعة
فان مقتضی کلامه ان الشرع کان ینبغی ان یعتبر فی الولدیة حصول من
الماء لان الولدیة لا یتغیر بالزنا وغیره نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فان هذا
عین الالحاد والزندقة والاعتراض علی الشرایع انتهی اقول فیه
نظر اما اولا فلان تمام الحدیث المشهور الذی ذکره الناصب علی ما فی المشکوة
روایة عن عایشة انها قالت کان عتبة بن ابی وقاص عهد الی اخیه سعد بن
وقاص ان ابن ولیدة زمعة منی فاقبضه الیک فلما کان عام الفتح اخذه
سعد فقال انه ابن اخی وقال عبد بن زمعة انه اخی فتنازعا الی رسول الله
فقال سعد یا رسول الله ان اخی کان عهد الی فیه وقال عبد بن زمعة اخی
وابن ولیدة ابی ولد علی فراشه فقال رسول الله صلی الله علیه واله وسلم

٥٦٣

هو لک یا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة
زوجه احتجبی منه لما رای من شبهة بعتبة فما راها حتی لقی الله انتهی وقال الطیبی
فی شرحه ان الولیدة الامة کانوا فی الجاهلیة یضربون الضرایب علی الاماء فیکتسبن
بالفجور وکانت السادة یاتونها ایضا فاذا جاءت بولد واستلحقه الزانی والسید
لحق به وان تنازعا عرض علی القایف وکان عتبة صنع هذا الصنع فوصی اخاه
انتهی اذا تمهد هذا فنقول ان الحدیث بما علم من شان وروده وتقریر الطیبی
ایاه انما یدل علی ان الامة اذا ارتبت فولدت علی فراش المالک من الزنا
فالولد کانه مرتبط ملازم لمالک امه ویختص به کما هو مدلول لام الجارة
عند التحقیق ولا یسلم الی الزانی الذی یدعی ابوته ولا یدل علی نفی ابوة
الزانی عنه ولا علی اثبات ابوة مالک امه له کما ان قوله عم هو لک یا عبد
بن زمعة لم یقصد به ابوة عبد بن زمعة له قطعا والذی یدل علی صحة ماذکرناه
انه عم قال لسودة بنت زمعة احتجبی عنه لما رای من شبهه بعتبة ولو کان هذا
القضاء من النبی عم قضاء بانه ابن زمعة لما امرها بالاحتجاب لانه علی هذا التقدیر
کان اخا لسودة ولعله یشیر الی ما ذکرناه ما ذکره المص فی التذکرة من ان البنت
هی المتکونة من منی الرجل ونفیها عنه شرعا لا یوجب نفیها حقیقة لان المنفی فی
الشرع هو تعلق الاحکام الشرعیة بافتراق الولد عن الزانی مع کونه ماله
فی نفس الامر عقوبة له بما صدر عنه من الزنا وغلظة منه بالنسبة الیه کما یدل
علیه قوله عم وللعاهر الحجر وقد وقع نظیر هذه العقوبة عن الشارع فیمن افسد
الحج کما لا یخفی بل نقول ان فی الحاق مثل هذا الولد بالمالک وصاحب الفراش
فی بعض الاحکام کالارث والنفقة عقوبة له بما استحقه لاجل عصیانه فی اذن
امته بالزنا او اهماله فی ضبطها کما وقع نظیره فی العاقد ویوید یحرم علی اتفاق
الفریقین علی تحریم الولد المتولد من الزنا علی امه لو کان ذکرا وقد اشار المص
الی هذا فی التذکرة حیث قال والعجب انهم ای الشافعیة اتفقوا علی انها لو
ولدت ابنا حرم علیه ان ینکحها فما الفرق انتهی واما ثانیا فلان ما ذکره من انه
قد تقرر ان الحقیقة الشرعیة اذا وردت الخ مردود بان الاصل عدم النقل خصوصا
علی القول بعدم ثبوت الحقایق الشرعیة ولو اغمضنا عن ذلک فنقول ان
الحقیقة الشرعیة هی اللفظ المستعمل فی وضع اول هو الوضع الشرعی کما صرح به
بعض الافاضل هو ان الواضع هو الشارع لا المتشرعة من الفقهاء والمتکلمین
والاصولیین والذی وقع عن الشارع فیما نحن فیه من الحدیث المذکور ونحوه
لا دلالة فیه علی وصفه الولد لمن ولد علی فراش شخص ونفیه عمن لم یلد فی
فراشه وانما غایة هذه العبارة کما ذکرناه دلالته علی ثبوت تعلقه وارتباطه

من المیراث ونحوه انتهی هذا وکذا ان یکون حکم الشارع بافتراق الولد عن الزانی م

والمراد بالوضع الشرعی م

لصاحب الفراش ونفي تعلقه وارتباطه عن غيره كما يقول هذا المال لزيد او نسب
المال لا العم فكما لا دلالة في هذا القول للارادة وضع في المال فكذا ههنا كما ان
الاثبات والنفي ههنا يجوز ان يكون لاجل حكم شرعي كشهادة الشاهدين بان
المال لزيد لا بالنظر الى وضع تقتضي ذلك فكذا هناك وبما قررناه ظهر فساد
قوله فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بالولد له لما عرفت من ان الشارع
لم يقل ان ولد الزنا ليس بولد للزاني وقوله ع الولد للفراش لا يدل على ذلك
واما ثالثا فلان قوله ان المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش
ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجها مدخول بان المراد بالفراش
كما صرح به الجزري في النهاية وغيره في غيرها هو صاحب ام الولد وهو زوجها
او مولاها وايضا فعلى لا يقتصر على الحكم بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على
المرءة التي لا يكون في نكاح احد ولا ملكا لاحد فلا فرق بين الفريقين في هذه الصورة
في الحكم المذكور وايض الشناعة متوجهة بمجرد ان الزاني ينكح البنت يعلم انها
متولدة منه وهذا المعنى مشترك بين المجوسي والزاني المسلم الناكح لبنته
من الزنا على فتوى الشافعي ولا اثر للاطلاق الشرعي ولا التولد البنت حال
كون امها زوجة الغير او ملك الغير في دفع هذه الشناعة اما ما ذكره ان انهم
يطلقون عليها البنت في شريعتهم فهو غير مسلم مطلق الاطلاق والى له العلم
بخصوصية الاطلاق الشرعي منهم واما رابعا فلان قوله الشريعة المحمدية حكم
بنفي ولدية المولودة من الزنا ممنوع كما سبق وقوله ولو ان المجوس جعلها
اجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة الخ مدفوع بان الظاهر انهم ايض جعلوها
اجنبية ثم نكحوها بان جعلوا خلع الصورة النوعية الناشئة عن المني والكلام
الصورة النوعية الحيوانية جهة لاجنبية البنت غير الاب وخروجها عن كونه
جزء له وقد روي عنهم هذا وان كان باطلا ايض واما خامسا فلان ما ذكره
من الشعر المماثل لشعر عربي يصدر عن اعجام المجوس معارض بشعر عربي فصيح
وهو قولنا شعر تجنس ناصبي قاسط : لقد عادى امير المؤمنينا : بان ابدى
من الالحاد قولا : بحل البنت للآباء فينا : فواخبطا من الهادي فنونا :
من الكفر بكفر مؤمنينا : واما سادسا فلان قوله نعم لا يتغير كون الولد
من مائه لكن اعتبار احكام الشرع في حق هذا الولد انه مدخول بانه كما لا يتغير
كون الولد من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل كذا لا يتغير
كون الحاصل من ماء الرجل ولدا له الان الصافه بالولدية معنى حقيقي ايض مذكور
في جميع القول كما لا يخفى فلا يختلف حكم الشرع واعتباره فيه ولهذا لم
يوجد الحكم على حله مطلقا في شيء من الشرائع السابقة حتى في شريعة آدم ع

مع ما كان

مع ما كان في زمانه من قلة النساء الداعية الى تجويز ذلك فتفصح ما اقتفينا بكلام المص
كلام المص من انه يعتبر في الولدية الحصول لان الولدية لا يتغير بالزنا وغيره وظهر ان
اعتراضه ليس على الشريعة بل على الشافعي بافترائه على الشريعة وتشريعه للاحكام
الشنيعة بتعريفه في ذلك بين الزاني والبعل واحتذاوه للمجوس حذو النعل
بالنعل قال المص رفع الله درجته ٥ ذهبت الامامية الى انه
اذا صرح للمعتدة بالنكاح فعل محرما واذا خرجت من العدة جاز له نكاحها وقال
مالك لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما وقد خالف قوله تع واحل لكم ما وراء
ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان التصريح بالنكاح للمعتدة حرام لقوله تع ولا جناح عليكم
فيما عرضتم به من خطبة النساء الاية وهي تدل على جواز التعريض دون التصريح
ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان التصريح حرام فلا ينعقد النكاح
بذلك التصريح وينفسخ به لا بتجديده بعد العدة انتهى اقول
ليس المراد في المسئلة من التصريح بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة
كما توهمه الناصب فان ذلك باطل بالاتفاق بل المراد التصريح بالخطبة
بها وهو الاتيان بكلام يكون صريحا في ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره
من استدلال الشافعي بقوله تع ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة
النساء وحينئذ لا يتجه ما ذكره الناصب في وجه ما ذكره مالك اذ على
ما ذكرنا لم يقع عقد في العدة حتى يصح ما ذكره من امكان فسخه او تجديده
النكاح بعده وذلك ظاهر جدا قال المص رفع الله درجته و
ذهبت الامامية الى انه اذا اسلم عن اكثر من اربع كتابيات اختار منهن
اربعا ترتب عقده عليهن اولا ولو كره و ثنيات واسلمن معه فكذلك
وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع عدم ترتب العقد ومعه يصح الاربع
الاوائل خاصة وخالف قول النبي عليه السلام لغيلان بن سلمة الثقفي لما اسلم
على عشرة اختر اربعا منهن وفارق سايرهن انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اسلم وتحته اكثر من اربع واسلمن
معه وتخلفن وهن كتابيات او مجوسيات او وثنيات مدخول بهن اختار
اربعا واندفع نكاح البواقي ولهن المهر تماما بعد الدخول ونصفا قبله ولو لم يكن
المجوسيات او الزميات مدخولا بهن يتخرب الفرقة والدليل عليه السنة
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اذا لم ترتب العقد فسد النكاح في الكل
من الاصل فلا يكون له الاختيار بخلاف صورة الترتيب انتهى اقول
ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه اذ سيجي في المسئلة الاتية ان

اذا صرح للمعتدة بالنكاح

اذا اسلم عن اكثر
عن اكثر من اربع كتابيات

انكحة الكفار جايزة خلافا لمالك فقط فما نسبه الناصب الى ابوحنيفة فی توجیه
کلامه من انه اذا لم ترتب العقد فسد النكاح فی الكل من الاصل فاسده مخالف
لاینافیه مع غیره فی ان انكحة الكفار جایزة صحیحة الا ما خصه الشارع منها
بالتحریم فالتفرقة بین المرتب وغیر المرتب یكون مخالفا للنص كما ذكره المص
قدس سره وتفصیل الكلام فی هذه المسئلة ما ذكره المص فی نهایة الوصول
حیث قال ان قوله صلی الله علیه وسلم لفیروز الدیلمی وقد اسلم علی عشر نسوة
امسک اربعا وفارق سایرهن محمول علی ظاهره لا یفتقر الی تاویل عندنا
وقال ابوحنیفة انه مبادل والاصل فی ذلک ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع
منهن ویفارق الباقی سواء ترتب عقدهن او لا عندنا وعند الشافعی وقال
ابوحنیفة یصح نكاح الاوایل دون الزاید علی الاربع واستدل اصحابنا
بهذا الحدیث وتاوله ابوحنیفة بتاویلات ثلثة الاول انه اراد بالامساک
ابتداء النكاح ویكون معنی قوله امسک اربعا انكح منهن اربعا ومعنی قوله وفارق
سایرهن لا ینكحن الثانی یحتمل ان النكاح واقعا علی وجه الصحة والباطل
انكحة الكفار لیس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث
یحتمل انه امر بالتزویج باختیار اوایل النساء وهذه التاویلات وان كانت
منقدحة عقلا الا ان القراین تدفعها فان التاویل وان احتمل لكن قد تجتمع
قراین تدل علی فساده وآحاد تلک القراین ان لم یدفعه لكن یخرجه بمجموعها
عن ان یكون منقدحا غالبا والظ هنا قد اعتضد بقراین جعلته اقوی فی
النفس من التاویل المحتمل وان استند الی قیاس اما التاویل الاول فبعید
لوجوه الاول ان المتبادر الی الفهم من لفظ الامساک انما هو الاستدامة
دون الابتداء والتجدید الثانی انه قابل لفظ الامساک بلفظ المفارقة
وانما یفهم المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض
الامساک والمفارقة الی اختیاره لوقوع الفرق بنفس الاسلام
وتوقف النكاح علی رضاء المراة الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح
لذكر شرایطه لانه وقت الحاجة الیه لقرب عهده بالاسلام الخامس
امر الزوج بامساک اربعة من العشرة ومفارقة البواقی والامر للوجوب
او الندب وحصر التزویج فی العشر لیس واجبا ولا مندوبا الیه و
المفارقة لیست من فعل الزوج حتی یكون الامر متعلقا بها السادس
الظاهر من الزوج المامور انما هو امتثال امر النبی صلی الله علیه واله وسلم
والمخالفة بعیدة ولم ینقل احد تجدید النكاح فی هذه الصورة فدل علی
ان المراد بالامساک مفهومه الظاهر السابع انه لا یتوقع فی طرد العادة

اتفاقهن

اتفاقهن علی الرضا علی حسب مراده بل ربما كان یمتنع جمیعهن فكیف اطلق
الامر مع هذا الامكان الثامن قوله ع امسک وظاهره للایجاب فكیف
اوجب ع ما لم یجب ولعله اراد ان لا انكح اصلا التاسع انه ربما اراد ان لا ینكحن
بعد ان قضی وطره منهن وكون الحصر فیهن بل كان ینبغی ان یقول انكح اربعا من
شئت من نساء العالمین من الاجنبیات فانهن عنده كسایر نساء العالم العاشر
الزوج انما سیل عن الامساک بمعنی الاستدامة لا التجدید ومن الفراق بمعنی انقطاع
النكاح والاصل فی جوابه ع المطابقة واما التاویل الثانی فبعید ایض لانه لو لم
یكن الحصر ثابتا فی ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزیادة علی الاربع
عادة ولم ینقل عن احد من الصحابة ذلک فی ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل
واما التاویل الثالث فكذلک ایض لقوله ع لواحد كان قد اسلم علی خمس
نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال المامور تعمدت الی اقدمهن عندی
تذهیب وقد تلوا قوله علیه السلام لفیروز الدیلمی وقد اسلم علی اختین
اختر ایتهما شئت وفارق الاخری بما تقدم من التاویلات والتاویل
الاول بعید لما تقدم من الوجوه وكذا الثانی وقوله تع وان تجمعوا بین الاختین
الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف فی الجاهلیة قبل بعثة النبی ع
والثالث ههنا بعید لقوله ع امسک ایتهما شئت فانه نص علی التخییر وهو
ینافی مذهبهم انتهی قال المص رفع الله درجته ز ذهبت الامامیة
الی ان انكحة الكفار جایزة وقال مالک انها باطلة وخالف قوله تع وامراته
حمالة الحطب واقراء النبی ع اباسفیان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت
بعده علی النكاح ولو كان فاسدا لم یقرهما وكذا غیرهما ولم یامر احدا بتجدید
النكاح انتهی قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی
ان الانكحة الجاریة فی الكفر صحیحة یثبت بها المصاهرة ویقع فیها الطلاق
ویحتاج الی التحلیل لو طلق ثلاثا ثم اسلم ووجه ما ذهب الیه مالک
ان صحة النكاح من احكام الشرع وقبل الشروع لا یثبت الاحكام
فیكون الانكحة الجاریة فی الكفر باطلة فی حد ذاتها والاسلام وتقریر النكاح
واجازته یثبت النكاح المجدد انتهی اقول المراد من التقریر فی قول
المص واقرا اباسفیان انه تركه مع ما كان علیه من النكاح الواقع قبل اسلامه
واتباعه للنبی صلعم لا ما یبحث عنه فی الاصول من التقریر المقابل للقول
والفعل لان هذا انما یكون عندنا اذا فعل احد فعلا بحضرة النبی صلعم حال
نبوته فاقره ع ولم یمنعه منه ومن البین ان النكاح ابی سفیان وامثاله انما
كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا فاسدا لما جاز النبی صلعم

ان انكحة الكفار جایزة

تقريره فلا يصح ان يق ان تقرير نكاحهم ثبت النكاح المجدد وكيف تحقق النكاح
المجدد وبدون الصيغة المعتبرة فى شريعته والحاصل ان ذلك التقرير بمجرد امر
الله تع بان يتركوا مع ماذا نواه فى ايام كفرهم من اعتقاد صحة انكحتهم فلا يجب
التعرض لهم لا لان الشارع احدث نكاحا مجددا بينهم بتجويزه ذلك لهم
مبحث النكاح المتعة
والله تع اعلم بحقايق احكامه قال المص رفع الله درجته ح ذهبت
الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا القران
والاجماع والسنة النبوية اما القران فقوله تع فما استمتعتم به منهن وهو حقيقة
فى المتعة وايضا قرا ابن عباس الى اجل مسمى واما الاجماع فلا خلاف من
المسلمين فى اباحتها واستهرت الاباحة مدة نبوة النبى ع وخلافة ابى بكر
وكثير من خلافة عمر ثم صعد على المنبر وقال ايها الناس متعتان كانتا
على عهد رسول الله ع وانا انهى عنهما واعاقب عليهما واما السنة فانه ع
روى عنه متواترا انه رخص الصحابة فى المتعة استمتعوا فى زمانه وايضا فى اباحتها
امير المومنين ع وابن مسعود وجابر ابن عبد الله وسلمه بن الكواع وابن عباس
والمغيرة بن شعبه ومعويه بن ابى سفيان وابن جريج وسعيد بن جبير
ومجاهد وعطا وغيرهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعى ان نكاح المتعة حرام ولكن لا حد فيه لانه ذهب الى
ان كل جهة صححها عالم سنى بدليل قوى واباح الوطى بها فلا حد وان اعتقد
الواطى التحريم وذلك كالوطى فى النكاح بلا ولى كمذهب ابى حنيفة وبلا شهود
كمذهب مالك وفى المتعة كمذهب ابن عباس والدليل على حرمة نكاح
المتعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تع والذينهم لفروجهم
حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى
وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالاجماع لانها
غير وارثة ولا موروثة وقد قال تع ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن
الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع ولا للمتمتع منها النصف فلا يكون زوجة
وليست بملك اليمين فالمتبغى لها يكون عاديا فيكون حراما واما السنة
فلما روى فى الصحاح ان النبى ع قال لا نكاح الا بولى وعن عايشه ان رسول الله صلى
قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وعن ابن
عباس عن النبى ص اذ قال البغايا التى ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه
الاحاديث يدل على ان النكاح بلا ولى وبلا شهود حرام ونكاح المتعة
كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح
المتعة احلت مرتين وحرمت مرتين وتقرر الامر على الحرمة ونقل عن ابن

عباس انه رجع فى اخر عمره من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعة
واما ما استدل به فالآية منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال فى
النكاح الشرعى واما المراد من الاستمتاع التمتع من النكاح الشرعى والمراد
بالاجر الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى ان صح فمن الشواذ
وليس بالحجة واما ما استدل به الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد
بخلافه واما ما ذكر انه من محرمات عمر فهذا افتراء ولم يكن لعمر ان يحرم ما احل
الله ورسوله ولو كان فعل هذا مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة سيما امير المومنين
كما انكر عليه فى باقى اجتهاداته فلما ذكره على المنبر ولم ينكر عليه احد علم ان الامر
تقرر على الحرمة واما قوله متعتان كانتا على عهد رسول الله ع فالمراد انهما كانتا
فى بعض الاوقات واما قوله انا انهى عنهما ان صح فالمراد انا ابين ان الامر
يقرر على النهى لا انى اعمل برايى انتهى اقول يتوجه عليه وجوه من الكلام
وضروب من الملام اما اولا فلان دعواه الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة
باطلة كاذبة من جملة مخترعاته وحيث كان الخاين خايفا قرن دعوى الاجماع
بالاستدلال عليها فق لانها غير وارثة اله وجوابه بعد تسليم عدم الارث انه
منقوض بالذمية والقاتلة والناشزة والامة فانهن ايضا لا يرثن ويخرجهن
بالاجماع بخروج المنكوحة متعة بالاجماع المركب على عدم ارث المتعة ايضا واما
عندكم فلعدم الزوجية واما عندنا فلعدم الدوام والتخصيص جايز بدليل غير
الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم للارث والحاصل
ان بعض الاحكام كالارث والقسمة ليس من جملة لوازم الزوجة من حيث
انها زوجة بل هو تابع الصفات زايدة عليها كعدم مضرة الزوج وعدم
اختلاف الدين وعدم مخالفة امر الزوج فى القاتلة والكتابية والناشزة
وعدم الدوام فى المتمتع بها فان النفقة مع تسقط مع النشوز والميراث
تسقط مع القتل والكفر والرق والمرتدة يصير باينا من غير طلاق والاحصان
لا يثبت قبل الدخول بالزوجة والقسم لا يجب دايما بل يسقط فى الشعر فقد
انفكت هذه الامور مع صدق الزوجية فكما خصت تلك العمومات لوجود
الدالة فكذا ههنا ولا استبعاد فى هذا الاختلاف لان الاحكام الشرعية
يختلف باختلاف المصلحة وانما تمنع ذلك فى الاحكام العقلية ويويد ذلك
ما ذكر فى الكشاف بقوله فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان
المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى وايضا من البين
ان المنكوحة نكاح المتعة كانت زوجة حال الحكم بالاباحة وقبل النسخ
الذى يدعيه اهل السنة فكيف ينتفى عنها اسم الزوجة بقوله تع الا على ازواجهم

واي دلالة على ذلك واما ما ذكره من ان المتقى لنكاح المتعة حيث قال لا يكون زوجة ولا تكون عاديا بمقتضى الآية فمدخول بانه لو كان مقتضى الآية ما زعمه لكان العاذر هو الله الذي احل المتعة مرتين كما اعترف به الناصب واصحابه تعالى عن ذلك علوا كبيرا الا ان يقال ان الآية قد نزلت عند نسخ المتعة والاحكام تابعة للمصالح فجاز ان يكون المتعة طاعة قبل النسخ عدوانا عنده فلا اعتراض على الله تعالى لانا نقول ان الآية مدنية واردة قبل حجة الوداع والحل موجود فيهما فكيف يكون ناسخا وبالجملة ان اثبات النسخ دونه خرط القتاد كما سيجي مع ان النسخ انما يكون عند التنافي وقد بينا ان المتعة زوجة قطعا فلا تنهض الآية ناسخة لها فافهم واما ثانيا فلان ما استدل به من السنة يجاب بان القران اولى بالاتباع من الخبر الواحد مع انهما معارضتان بما احتج به داود على مذهبه من قول عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها وبالحاديث اهل البيت عليهم السلام مع انهم اعرف بالامور الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم ويخلى بايديهم منقوضان بملك اليمين فانه يصدق فيه النكاح مع عدم الافتقار الى الشاهدين على ان الرواية الاولى يحتمل ان يكون المنفي فيها الفضل والكمال كما ان المنفي في قوله عم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ذلك والرواية الثانية ضعيفة كما ذكره المصنف في التذكرة من ان رواتها نقلوها عن الزهري وقد انكرها قال ابن جريج سالت الزهري عنه فلم يعرفه ويويد ما ذهبنا اليه ما ذهب اليه ابو حنيفة موافقا للشعبي والزهري من انه يجوز للمراة ان تزوج نفسها وغيرها وتوكل في النكاح وتزوج ابنتها الصغيرة وما استدل به على ذلك من قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن اضاف النكاح اليهن وان النكاح خالص حقهن وهي من اهل المباشرة فصح منها كبيع امتها وانها تملك بيع امتها وهي تتصرف في رقبتها وساير منافعها ويفيد استباحة المشتري للبضع ففي النكاح الذي هو عقد على بعض منافعها اولى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نكاح بلا ولي وشهود فيكون حراما مدفوع بانه بعد تسليم صحة ماخذه الذي مر ما فيه لا اختصاص له بالمتعة فان في اشتراط ذلك في النكاح الدايم قد وقع الخلاف من ابي حنيفة ومالك كما فصل في مقامه فما هو جوابهما فهو جوابنا واما رابعا فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على الحرمة اخرا مردود بما ثبت من مخالفة ابن عباس وغيره من الصحابة اولا واخرا واما ما نقل من رجوع ابن عباس عن ذلك في اخر عمره فهو من المفتريات التي الجاءهم نصرة المذهب الى وضعها ولو لم يكن ذلك مذهبا مقررا له قد خالف فيه غيره الى اخر عمره لما حكم

الرابع

ان نفى لسقوط الحد عمن اتى بنكاح المتعة كما نقل عنه الناصب قبيل ذلك واما خامسا فلان ما ذكره من ان الآية منسوخة على قول اكثر العلماء بخصوص آية مردود من وجوه الاول ان دعوى النسخ لا يجوز الا ببرهان لان كلام الله تعالى انما ورد ليعمل به ويطاع بالعمل به لا بتركه والنسخ يوجب الترك فلا يجوز لاحد ان يقول في شيء امر الله تعالى به هذا الا بنص من طاعة الانقص اخرى عن الله تعالى وعن رسوله بانه قد نسخ والا فالقول بذلك لا يجوز لان الاصل في الحكم الثابت بقاءه حتى يظهر ناسخه وقد اضطرب رواياتهم في احكامه ونسخه فروى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن مسعود رض قال كنا نغزو مع النبي صلعم ليس معنا نساء الا نستمني فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك ان ننكح المراة بالثوب الى اجل ثم قرا عبد الله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم فان قراءة ابن مسعود الآية المذكورة بعد اخباره عن حل المتعة صريحة في انكاره للنسخ وتعريضه بذلك على من حكم بعد النبي صلى الله عليه وسلم بتحريم المتعة قايلا متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم فانا احرمهما وانا اعاقب عليهما وهذا غير خاف على الفطن المتصف بالانصاف وروي عن جامع الاصول عن سبرة بن معبد قال عروة بن الزبير ان اخاه عبد الله قام بمكة فقال ان اناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد امام المتقين يريد رسول الله فقال له ابن الزبير كان ابن عباس رضي الله عنه فانه قد عمي في اخر عمره وكان هذا التعريض عن ابن الزبير حال تغلبه على بلاد الحجاز وما ولاها بعد وفات يزيد بن معوية فما تكلفه بعضهم من ان ابن عباس رجع عن ذلك انما هو من قبيل الرمي في الظلام وروى عن ابن عمر قال كنا نتمتع بالقبضة من التمر والدقيق الايام على عهد رسول الله عم وابي بكر حتى نهى عنه عمر في شان عمرو بن حريث اخرجه مسلم وهذا صريح في ان الناسخ هو عمر لا صاحب الشرع عم وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وهذا صريح وابن الاثير الجزري في نهايته عن علي بن ابي طالب عم قال لولا ان نهى عمر عن المتعة ما زنى الا شقي وروى البخاري ومسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران بن حصين قال نزلت آية المتعة في كتاب الله عز وجل ولم تنزل آية بعدها بنسخها فامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فتمتعنا مع رسول الله صلعم ولم ينهنا عنها فقال رجل برايه ما شاء قال البخاري في صحيحه يعني ابا ي الرجل المذكور هو عمر وقال مسلم في المجلد الثاني من ثلث

مجلدات ما هذا لفظه يعنی لم ولم یقل یق انه عمر وروی الترمذی عن ابن عباس
قال انما کانت المتعة فی اول الاسلام کان الرجل یقدم البلدة لیس له بها
معرفة فتزوج المرءة بقدر ما روی انه یقیم فتحفظ له متاعه وتصلح له شیئه حتی
نزلت علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم ولا یخفی انه نسبة ابن عباس
فی هذه الروایة المفتراة الی القول بنزول الآیة المذکورة بنسخ المتعة انما ارتکبه
الراوی بمجرد توهمه بکون الآیة صالحة للنسخ فجوز نسبة القول به الی ابن
عباس لیصیر حجة علی الخصم الذی یرتضی کلامه وقد عرفت ما فیه وردوا فی
الصحیحین عن علی ع ان رسول الله صلعم فی متعة النساء عام اوطاوس ثلثة
ایام ثم نهی عنها وردوا عن سبرة الجهنی انه غزا مع النبی صلعم فتح مکة قال
فاقمنا بها خمسة عشر فاذن لنا رسول الله صلعم فی متعة النساء ثم لم یخرج
حتی نهانا عنها رواه مسلم وروی ابو داود واحمد عنه ان رسول الله صلعم
نهی فی حجة الوداع عنها بعد ثلثة ایام فتامل هذا الاختلاف العظیم فی اثباتها
ونسخها ثم اضطرابهم فی روایة نسخها واین النهی عنها فی خیبر والاذن فیها فی
اوطاوس ثم النهی عنها بعد ثلثة ایام مع الحکم بانها کانت سابقة فی اول
الاسلام الی اخر ذلک الحدیث المقتضی لطول مدة شرعیتها ثم الاذن فیها
فی فتح مکة وهی متاخرة عن الجمیع فیلزم علی هذا ان یکون شرعت مرارا ونسخت
کذلک لا مرتین فیجب کما ذکره الناصب وقال النیشابوری فی تفسیره
اکثر الروایات انه صلعم اباح المتعة فی حجة الوداع وفی یوم الفتح وقول من
قال حصل التحلیل مرارا والنسخ مرارا ضعیف لم یقل به احد من المفسرین
الا الذین ارادوا ازالة التناقض عن الروایات انتهی واقول بل
القول بالنسخ مرتین ایضا انما ارتکب لاجل تلک المصلحة کما لا یخفی
ولعل النیشابوری اراد بالجمع ما فوق الواحد ثم لو کان نسخها حقا لما اشتبه
ذلک علی الصحابة فی زمن خلافة ابی بکر وصدر من خلافة عمر ثم شاع
النهی عنها وایضا فان عمر ما فرق بین متعة الحج ومتعة النساء فی
النهی ولا خلاف فی ان متعة الحج غیر منسوخة ولا محرمة فوجب ان یکون
متعة النساء فی حکمها وما احسن ما وجد فی بعض کتب الجمهور من ان رجلا
کان یفعلها فقیل له عمن اخذت حلها فق عن عمر فقال انه کیف
ذلک وعمر هو الذی نهی عنها وعاقب علی فعلها فق لقوله متعتان
کانتا علی عهد رسول الله انا احرمهما واعاقب علیهما متعة الحج ومتعة النساء
فانا اقبل روایته فی شرعیتها ولا اقبل نهیه من قبل نفسه والسر فی
اضطرابهم هذا هو انه لما لم یکن لدعواهم النسخ اصل عن الله تع ورسوله صلعم

وانما

وانما وقع النهی فی ذلک عن عمر لقوله انا انهی عنهما الی کما هو الماثور المشهور
المذکور سابقا احتالوا التوجیه ذلک بارتکاب دعوی وقوع النسخ
من الشارع لیتانی لهم ان یقولوا انه لم یرد لقوله انا انهی عنهما انه نهی عن ذلک
من عند نفسه بل مراده انا انهی عنهما بنهی الشارع عنهما وزعموا انهم تخلصوا بتکلف
هذا التوجیه البارد الذی خلاف صریح اللفظ عن الشناعة الواردة علی عمر عن
اساطین اهل الاسلام وافاضل سلاطینهم الذین لم یکونوا بها یرعب
احد من اهل زمانهم لخلیفتهم مامون العباسی الذی نقل عنه الیافعی الشافعی
فی ترجمة یحیی بن اکثم القاضی التمیمی انه شتم عمر فی نهیه عن ذلک وقال من انا
الیه من انت یا جعل حتی انهی ما فعله رسول الله صلعم وابو بکر الی اخر القصة
لکن قد تواردوا فی هذا الاصلاح الفاسد جماعة منهم من غیر علم احدهم بخصوصیات
ما وضعه الاخر فحصل الاضطراب فی زمان النسخ ومکانه ومراته کما تری
اضطرابا شنیعا لا یقصر عن اصل جرءة عمر فی النهی عن ذلک من عند نفسه
خلافا علی الله تع ورسوله صلعم والحاصل ان القراءة المنقولة صریحة ارادة المتعة
والاجماع واقع علی انها کانت جایزة والروایات کذلک فالکتاب
والسنة والامة متفقة علی جوازها وقد اختلف الامة فی بقائها والاصل
الاستصحاب وعدم دلیل واضح علی النسخ وکونه خلاف الاصل
مع الخلاف فی جواز نسخ الکتاب بالسنة المتواترة وعدم الاجماع
مع عدم العلم بالتواتر منها وعدم جوازه بالخبر الواحد بالعقل والنقل من
الاجماع وغیره دلیل العدم ویؤیده عدم ورود خبر صریح والخلاف من کبار
الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابی ونقل بقاءه الی زمان عمر
واسناده التحریم الی نفسه کما مر والروایات من طرق اهل البیت علیهم السلم
متواترة ورجوع ابن عباس عنه وتوبته کما روی فی الکشاف تعدیل موضوع
صریح کما مر ولانه ما کان حراما بل کان به واباحه حیث کان مستندا الی دلیل
فکیف یصح الرجوع عند الموت بعد عدم ظهور دلیل خلافه فی حیاته ولو کان
لنقل وبعد ظهور دلیله عند الموت وکونه مخفیا علیه وعلی غیره حتی یمنعوه عنه
الی حضر الموت ومع ذلک لا معنی للتوبة حیث کان قایلا بالقول واجب
ولهذا ما نقل عن القاضی وصاحب الکشاف الرجوع وما تقدم من تفسیر
مجمع البیان والثعلبی صریح فی بقاء الجواز فقولهما بالنسخ باطل لما عرفت
من عدم ما یصلح له عقل ونقل کتابا وسنة واجماعا لوجود الخلاف من الخاصة
والعامة مثل السدی وسعید بن جبیر وجماعة من التابعین وابن عباس
الی اخر عمره کما مر علی ان فی کلا منهما اضطرابا فانه یفهم تارة انه اباحها ثم

حرمها وتارة انه كان فرس ثم حرمها وانه اباحها ثم اصبح وقال ان الله حرمها
وتلك نقلنه ابدا فانه يفهم منه انه كانت يوما واحدا او تارة يفهم انه كانت ثلثة
ايام مع انه كان الرجل منهم متمتع اسبوعا وهل يبدا الا تناقض واضطراب
او احتيال الرد ما احل الله بقول عمر والملخص ان الجواز كان يقينا
بالكتاب والسنة واجماع الامة ولا يزول الا بتعين مثله عقلا ونقلا من
العامة والخاصة وليس فليس والسلم على من اتبع الهدى الثاني ان النسخ
والتخصيص معنيان مختلفان مفهوما وحكما لا يخفى على من شم رائحة من
الاصول فيكون قوله منسوخة تخصيص العقد انه فاسدا مع ان هذا التخصيص انما يتجه
اذا لم يكن المتعة نكاحا شرعيا وهو اول المسئلة والثالث ما ذكره من احتمال
ان يراد من الاستمتاع في الآية التمتع من النكاح الشرعي مدخول بما ذكره المص من ان
ذلك حقيقة في نكاح المتعة فان الشارع استعمله فيه والاصل فيه الحقيقة و
الرابع انه كان ان اراد بالنكاح الشرعي النكاح الدايم فهو راجع الى ما ذكره اولا
من التخصيص الذي عرفت فساده وان اراد به ما يشمل الدايم والمنقطع فلا يحصل
منه مطلوبه وهو ظاهر واما سادسا فلانا لو سلمنا ان قراءة ابن عباس
من الشواذ فغاية الامر في ذلك ان لا يصلح حجة ودليلا ولم يقصد منه المص
الا التائيد ومن الله التائيد واما سابعا فلان ما ذكره من ان الاجماع الذي
نقله قد انعقد الاجماع على خلافه مدفوع بما تبين من ان الاجماع المنعقد على خلافه
كالاجماع على خلافة شيخ تيمهم غير تمام واما ثامنا فلان ما ذكره من ان كون
المتعة من محرمات عمر افتراء انه انما هو انكار بارد يكذبه صريح كلام عمر حين قال
انا انهى عنهما وانا اعاقب عليهما وغير ذلك مما قدمناه واما تاسعا فلان ما ذكره
من انه لو كان فعل عمر هذا مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة انه مردود بان
الانكار قد وقع عن بعضهم وسكت اخرون لهيبته وغلظته وفظاظته بينما وقد
كان لعمر على ما يراد به الناس في المشهور باعث عظيم على المنع عن ذلك
فلعله لهذا اسكتوا عنه ههنا وانكروا عليه في المواضع الاخر التي لم يكن له بها
اهتمام تمام واما عاشرا فلان ما ذكره من تاويل قوله كانتا على عهد رسول الله بارد
وما تكلفه في تاويل قوله انا انهى عنهما ابرد اذ لو كان النهي صادرا عن رسول الله
لكان نسبة النهي اليه صلعم صريحا بان يقول قد نهى عنهما اخوادخل في انفاذ
الحكم كما لا يخفى ولو جاز مثل هذه التاويلات الباردة في الكلام لارتفع
الامان عن فهم المقاصد والمرام ثم اقول ومن العجب ان عمر منع متعة النساء
ومتعة الحج في عبارة واحدة وزمان واحد والقوم قد اخبروا عن المنع عن الاول
واعترفوا بجواز الثاني كما ذكره العضد الايجي في بحث الاجماع من شرح

مختصر

مختصر ابن الحاجب حيث قال وفي الصحيح ان عمر كان يمنع عن المتعة
اي متعة الحج الى العمرة وقال البغوي ثم صار اجماعا اي جوازه مجمعا عليه انتهى
٩ فتامل **قال المص** رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان
النكاح الفاسد لا يحلل الزوجة المطلقة ثلثا وقال الشافعي انه يحلل وقد خالف
قوله تع فان طلقها فلا يحل له حتى ينكح زوجا غيره والنكاح هو المعتبر
في نظر الشارع لاستحالة ان يامر بالباطل انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلثا لا يحل للمطلق الا بعد
اصابة الزوج الثاني اياها بالنكاح الصحيح والوطي والمتضمن للدخول الشرعي
وهذا من مفترياته على الشافعي على دابه انتهى **اقول** ما نسبه الناصب
الى الشافعي اما ان احد قوليه ان بينا واما انه قول لاصحابه كما يرشد اليه
النظر في المطولات وقد نبهنا سابقا على ان الناصب بنى في القبول
والانكار على مجرد ما رآه في كتاب الانوار المظلم الموضوع لبيان ما تقرر عليه
الفتوى بين متاخري الشافعية وعلى تقدير التسليم فجميع ما انكر الناصب
نسبته الى الشافعي مما لم يطلع على ماخذه لا يتجاوز عن مسايل خمسة فنفيها
عنه مع ثبوت نسبة المسايل الكثيرة الشنيعة اليه كما عرفت لا يجدي نفعا
١٠ كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية
الى ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان قل او كثر وقال مالك انه يقدر باقل
ما يجب في القطع وهو ثلثة دراهم وقال ابو حنيفة يقدر بعشرة دراهم
فان عقد على اقل من عشر وجبت العشرة وقد خالفا قول الله تعالى
فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما
فرضتم وهو عام وعند ابي حنيفة لو سمى خمسة وجب اما كمال ما فرض لا النصف
وخالف قول النبي ع ادوا العلايق قيل يا رسول الله ما العلايق قال ما تراضوا
عليه الاهلون وقد يحصل التراضي بدرهم وقال ع من استحل بدرهمين
فقد استحل وقال عليه السلام لا جناح على امرء ان يصدق امرءة قليلا كان
او كثيرا او زوج امرءة على تعليم آية من القران بعد ان طلب من الزوج فانما
من حديد فلم يقدر عليه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان اقل الصداق ما يتمول ولا حد لاكثره ويستحب ان لا ينقص
من عشرة دراهم للخروج من خلاف ابي حنيفة وان لا يزيد على صداق ازواج
النبي صلى الله عليه وسلم وهي خمسماية درهم ووجه ما ذهب اليه مالك
ان اقل ما يسمى مالا هو نصاب السرقة لان القطع يلزم باخذ المال وهذا اقله
فيكون مقدار الصداق ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان العشرة عدد كامل

وبلوغ المال الى ان يكون اقل الصدق **اقول** كما لا يخفى ان كل واحد من
دليلي مالک وابو حنيفة منقوض اجمالا بالاخر ويتوجه على ما ذكره مالک تفصيلا
انا لا نسلم ان اقل ما يسمى مالا هو نصاب السرقة وما ذكره من البيان لا يدل
عليه اذ لا يلزم من كون القطع لازما باخذ المال ان يكون نصاب السرقة
اقل المال وانما تدل على انه اقل ما اوجب الشارع والقطع فيه من المال
وكذا يتوجه على دليل ابي حنيفة تفصيلا انا لا نسلم ايجاب الشارع العدد
الكامل في المهر والمستند ان الشرع اوجب الابتغاء لمطلق المال في قوله
ان تبتغوا باموالكم فالتقييد بالعشرة زيادة على النص والاشهرة
للحديث الذي رووه من قوله صلعم لا مهر دون عشرة حتى يصح لهم على اصولهم
الزيادة على النص ولا شهرة للحديث الذي رووه من قوله صلعم النكم
مع ان الحديث مجمل لا دلالة فيه على كون العشرة دراهم ولم لا يجوز ان يكون
المراد عشرة دنانير او الاثواب ونحو ذلک هذا وقالت الحنيفة ان
الغرض في الاية المذكورة وفي قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم
وما ملكت ايمانهم بمعنى التقدير فيستفاد منها ثبوت التقدير الشرعي
فجعل المهر غير مقدر شرعا مفوضا تقديره الى راي العاقدين يكون مخالفا لها
وفيه اولا ان الغرض كما جاء بمعنى التقدير بمعنى الايجاب والتبيين
والاعلام وغيرها واقتران الغرض في الاية الثانية بكلمة على يدل على
الالزام والايجاب فلا يستدعي تعيينا وثانيا ان الغرض بمعنى التقدير
ايضا لا يستلزم التعيين لجواز ان يكون هذا التقدير كتقديرهم قيم
الاشياء واثمانها اي الذي تظهر مقداره بعد تحققه من جهة العباد فان الشيء
اذا قومه المقومون بقيمة او اتفق فيه المتبايعان على ثمن مخصوص ظهر
ان ذلک كان مقدرا في حقه فكذا اذا تعين بتراضي العاقدين مقدار من
المهر قليلا كان او كثيرا ظهر ان الله تعالى قد قدر في الازل لهذه المراة مقدار
من المهر ذكروا استعماله في معان كثيرة منها ما ذكرناه من غير فرق وهذا
امارة الاشتراک فيكون صرفه الى التقدير تحكما وما قيل ان اللفظ
اذا تردد بين الاشتراک والخصوص فالعمل على الخصوص اولى فيحمل الغرض
بناء على هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد والتقدير ويستعمل
في غيره من المعاني مجازا مدفوع بان هذا اذا ثبت تردده بين الاشتراک
والخصوص وهنا قد رجح جانب الاشتراک بما مر على ان البيان
المذكور مغلوب عليه اذ الاصل المذكور لا يقتضي ان يكون الغرض بمعنى التقدير
حقيقة والمعاني الاخر ولم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر **قال المص**

١١ رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان المفوضة اذا طلقها قبل الفرض
والدخول يجب لها المتعة وقال مالک لا يجب وقد خالف قوله تعالى لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة فمتعوهن على الموسع
قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين امر بالتمتع وهو
الوجوب وفصل بين الموسر والمعسر فلو لم يكن واجبا لما فصل كصدقة
التطوع لا فصل بينهما فيها وقوله حقا على المحسنين والحق الثابت وعلى
الوجوب وقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة
قبل الدخول ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او فرض فلا متعة
لها بقي المهر او ابرئت وان لم يجب للتفويض فلها المتعة ووجه ما ذهب
اليه مالک ان صح انه حمل الامر على الندب لا على الوجوب الدلالة
قوله تعالى حقا على المحسنين ويفهم منه ان المتعة للمفوضة قبل الفرض والدخول
من الاحسان وهو مدل على الاستحباب والندب دون الوجوب انتهى
اقول يتوجه عليه ان دلالة حقا على الوجوب انما هو بحسب منطوقه
ودلالة لفظ المحسنين على الاستحباب انما هو بمفهوم اللقب الذي هو اضعف
المفاهيم مع ان المفهوم عند من قال بحجته انما اعتبره بشروط مذكورة
في كتب الاصول منها ان لا يكون قد خرج مخرج الغالب المعتاد ظاهر ان
الغالب اعطاء المتعة ممن رسخ فيه الاحسان واما غيره فربما خالف امر
الله تعالى لعدم اتصافه بالمروة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم راسا
وبالجملة قوله تعالى حقا على المحسنين لا ينافي الوجوب المفهوم من قوله فمتعوهن
اذ ايفاء الواجب من الاحسان كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته
١٢ **يب** ذهبت الامامية الى انه اذا تزوج امراة ودخل بها ثم طلقها فلزوجها
نكاحها في العدة فاذا تزوجها بمهر فان دخل استقر المهر وان طلقت قبل
الدخول فلها النصف وقال ابو حنيفة يجب الجميع وقد خالف قول الله تعالى
فنصف ما فرضتم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه اذا طلقها فلها الرجعة في العدة ولو عقد النكاح على الرجعية يدل الرجعة وان
طلقها ثلاثا فليس له الرجعة ولا تجديد النكاح حتى تنكح زوجا غيره والحكم
في المهر ان ينتظر بالطلاق بالدخول في جميع الصور ووجه ما نسب الى ابي حنيفة
ان صح ان الدخول قد حصل في نفس هذه المرات فيجب الجميع وذلک
لان الرجل مالک الرجعة فلم يحصل المفارقة بالكلية وعقد النكاح في حكم
الرجعة وقد حصل الدخول في النكاح الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى دخول

مجدداً او تشطير المهر بما لم يحصل الدخول اصلا انتهى **اقول** لا يخفى انه قد فرض
ان المراة قد اخذت في الطلاق الاول حقها من المهر المقرر في نكاح الاول او
ابرءة ففي النكاح الثاني يكون حال الزوج معها كحال رجل اخر نكحها بدله بعد
ذلك وطلقها قبل الطلاق الدخول فالقول بالتشطير في الزوج الثاني دون
الاول تحكم غير معقول ويلزم اباحنيفة انه اذا تزوجت المراة عدة من الازواج
ثم نكحها الزوج الاول بعدهم وبعد مضى الستين فطلقها قبل الدخول
ان يكون الواجب عليه جميع المهر وهذا ظاهر بطلانا كما لا يخفى **قال المص**
رفع الله درجته **بح** ذهبت الامامية الى ان الوليمة مستحبة ليست
بواجبة واجابة الدعاء اليها مستحب غير واجب وكذا الاكل واوجب
الشافعي الجميع وقد خالف براءة الذمة وقوله عم ليس في المال حق سوى
الزكوة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان وليمة
النكاح سنة موكدة تجب الاجابة اليها على كل من دعى لانها فرضة عين
وقيل فرض كفاية ولا تجب الاكل اما دليل كونه سنة موكدة فلقوله صلعم
لعبد الرحمن بن عوف أولم ولو بشاة ولدوام عمل النبي صم في ولايم
ازواجه واما ان الاجابة اليها فرض فلما روى عن عبد الله بن عمر
في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دعى احدكم الى الوليمة
فليأتها وفي روايتها فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك فظهر
ان الرجل لم ينقل المذهب على ما هو عليه واعترض انتهى **اقول**
قد ذكر النووي الشافعي في كتاب الروضة ان في وليمة العرس
قولان او وجهان احدهما انها واجبة لقوله عم في الحديث الصحيح ولو لم
بشاة انتهى والعجب من الناصب انه ينسب الى الشافعي القول
بالاستحباب ثم يستدل له بالاستحباب بالحديث الدال على الوجوب
ولعله يحمل الامر فيه على الاستحباب وح يتوجه عليه ان حمل هذا
الامر في هذا الحديث على الاستحباب وحمل الامر في حديث الاجابة
على الوجوب تحكم بارد لا يليق بالشافعي ولا باصحابه وبهذا ظهر ان
المص لم يات في نقل مذهب الشافعي الا بما هو عليه اذ الظاهر ان القول
بالوجوب المذكور في الروضة مجملا اما في القديم او في الجديد او نقول قد ثبت
ان القول بوجوب الوليمة مذكور في بعض كتب اصحابه كما عرفت ولعل المص
علم من كتاب اخر لهم ان ذلك القول للشافعي اما القديم او الجديد هذا
ما ظهر لي عند المودة ثم لما رايت في كتاب التذكرة للمص ما يصدق ذلك
حيث قال لا يجب الاجابة في وليمة العرس عند علمائنا اجمع بل يستحب

وهو اشهر قول الشافعي على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة اما على تقدير
وجوب اتخاذ الوليمة فان اجابة عنده واجبة قطعا ووافقنا مالك
واحمد على الاستحباب دون الوجوب لانه مأدبة فلم يكن الاجابة اليها
واجبة كساير الدعوات ولاصالة البراءة والقول الثاني للشافعي
انها على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوبه
قولا واحدا قال ابن البر لا اختلاف في وجوب الاجابة الى الوليمة ان دعى
اليها اذا لم يكن فيها لهو وبه العنبري وابو حنيفة لما روى عن النبي صلعم انه قال
من دعى الى وليمة فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دخل على غير دعوة
دخل سارقا وخرج مغيرا وفي رواية بعد قوله عم من دعى فلم يجب فقد عصى
الله ورسوله وهي محمولة على شدة الاستحباب لان الضيافة الاكل وهو
ما يوكل بملك بمال الغير او اتلاف لما باذنه وعلى التقديرين يبعد ايجابه
انتهى **قال المص** رفع الله درجته **الفصل الثالث عشر في الطلاق**
وفيه مسايل **ا** ذهبت الامامية الى ان الطلاق المحرم هو ان يطلق المدخول
بها الحضر صحيح زوجها معها الحايل حال حيضها او في طهر قد جامعها فيه فانه
قد لا يقع وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا قوله تعم فطلقوهن لعدتهن
اي لقبل عدتهن فهو يدل على تحريم الطلاق في غير الطهر فيكون منهيا عنه
والنهي يدل على الفساد وطلق ابن عمر امراته ثلثا وهي حايض فامره النبي صم
ان يراجعها فتق عبد الله فردها علي ولم يرها شيا وفي رواية عن ابن عمر
طلقت وهي حايض فتق لي صم ما هكذا امر ربك انما السنة ان يستقبل بها الطهر
فتطلقها في كل قراة تطليقة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الطلاق المحرم المسمى بالبدعي ان يطلقها في حال الحيض
او في طهر جامعها فيه او قبل القسم اذا وجب فالطلاق ولكن ويحيث
يستحب الرجعة ان امكنت واما ما استدل به على عدم الوقوع من الاية
فغير صحيح لان النهي عن الشيء لا يدل على فساده كما ذكرنا في الاصول ان الشيء
يمكن ان يكون حراما وصحيحا كالصلوة في الدار المغصوبة لان كل واحد منهما
من جهة ثم ما استدل به من حديث ابن عمر فهو بصريحه يدل على الوقوع
لانه امر بالرجعة ولو كان الطلاق غير واقع لم يحتج الى الرجعة ثم ذكر في اخر
الحديث انه صم قال انما السنة ان تستقبل بها الطهر فدل ان خلافه بدعة
لا انه لا تقع ثم انه لم يذكر حديث ابن عمر على ما هو عليه ورواية الصحاح هكذا
عن عبد الله بن عمر انه طلق امراته وهي حايض فذكر عمر لرسول الله صلعم فتغيظ
فيه رسول الله صم ثم قال راجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر

فان بدا له ان يطلقها فليطلقها طاهرا قبل ان يمسها فتلك العدة
التي امر الله ان يطلق بها النساء هذا الحديث بصورته فظهر انه ادخل قوله
طلق امراته ثلثا يستدل به على مذهبه الباطل الفاسد وظهر انه صريح
في وقوع الطلاق البدعي وان كان حراما انتهى **اقول** المذكور في كتب
الاصول ان جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل
الظاهر وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان النهي يدل على الفساد مطلقا وقد
استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك بوجوه اولها ان علماء الامصار
في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربا والانكحة
والبيوع وغيرها انتهى وقال القاضي البيضاوي في المنهاج النهي في المعاملات
ان كان راجعا الى نفس العقد او الى امر داخل فيه او امر خارج عنه لازم
كبيع الحصاة والملاقيح والربوا كان والا على الفساد وان رجع الى امر خارج
عن العقد مفارق له فلا انتهى فقول الناصب ان النهي عن الشيء لا يدل على فساده
لا يفيد في رفع اثر المص عن الفقهاء كما لا يخفى وما ذكره الناصب سابقا في
مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة مما لا ارتباط له بما نحن فيه لان مبنى تلك
المسئلة على اجتماع جهتي الامر والنهي وكلامنا ههنا فيما اذا كانت الجهة
واحدة هي النهي فقياس احدهما بالاخر قياس مع الفارق واما ما ذكره من
ان حديث ابن عمر يدل على الوقوع لانه امر بالرجعة انه مدخول بان المراجعة
المامور بها في الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوي كما يدل عليه قول ابن عمر
في تتمة الحديث فردها علي ولم يرها شيا دون المعنى الاصطلاحي الذي يدل
على وقوع الطلاق كيف وقوله ولم يرها شيئا صريح في عدم وقوع الطلاق
اصلا وايضا لو كان اعتراض النبي صلى الله عليه وسلم على عبد الله ابن عمر و
تغيظه عليه في ذلك لمجرد انه فعل محرما حيث طلق في حال حيوة زوجته
لاكتفى في الرد عليه بنحو قوله الطلاق في الحيض حرام ولما احتاج في الرد الى تعليم
كيفية ايقاع الطلقات الثلث ايضا باضافة قوله ان يستقبل بها
الطهر فتطلقها في كل طهر تطليقة للحديث تامل واما ما ذكره من ان قوله
انما السنة ان تستقبل بها الطهر يدل على ان خلافه بدعة لا انه لا يقع
مردود بان النهي يدل على فساد الطلاق وفساد تلك البدعة ومع
كيف يعارض صريح دلالة قوله ولم يرها شيا على عدم الوقوع كما مر
واما ما ذكره من ان المص ادخل قوله طلق امراته ثلثا فمدفوع بان ثلثة من تتمة
الحديث وهو قوله لم يرها شيا صريح في اصالة ذلك القول اذ الظاهر
ان الضمير المؤنث راجع الى الطلقات الثلث ولو كان راجعا الى الطلقة

الواحدة

الواحدة الواقعة المستدعية للرجوع كما فهمه الناصب لكان مخالفا لنفي
السنة الدالة على عدم وقوع الطلقة الواحدة ايضا وايضا يدل على وجود
ذكر الطلقات الثلث في اصل الحديث ما رواه البخاري في هذا الباب
عن ابن عمر من انه قال حسبت علي تطليقة انتهى فان الظاهر منه ان المراد
حسبت المطلقات الثلث بواحدة ويوافقه ما نقله الشارح القسطلاني
عن ابن القيم من انه قال يرد التصريح بان ابن عمر احتسب بتلك الا في رواية
سعيد بن جبير عنه عند البخاري وليس فيها التصريح بالرفع ويحمل رواية سعيد
بن جبير على ان اباه هو الذي حسبها عليه بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم في الوقت الذي
الزم الناس فيه بالطلاق الثلث بعد ان كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا تحتسب
عليهم ثلاثا اذا كان بلفظ واحد انتهى فظهر ان البخاري كزوجه وقعوده بالكذب
والمين اخرج لفظ الثلث من البين **قال المص** رفع الله درجته
ب ذهبت الامامية الى انه اذا طلقها ثلثا بلفظ واحد مثل ان يقول طلقتك
ثلاثا فانه يقع واحدة وقال الشافعي واحمد يقع الثلث وليس بمحرم وقال ابو حنيفة
ومالك يكون محرما ويقع الثلث وقد خالفوا قوله تعالى الطلاق مرتان وسال
عمر النبي صلى الله عليه وسلم لو طلقتها ثلثا فقال عصيت ربك وهو يدل على تحريمه فيكون منهيا عنه
وروى ابن عباس قال كان الطلقان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنين من خلافة
عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا فيما كان لهم فيه
اناة فلو امضيناه عليهم فامضى عليهم فالزمهم الثلث وقال ابن عباس
طلق ركانة بن عبد يزيد امراته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا
شديدا فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقها فقال طلقها ثلثا في مجلس
واحد قال نعم قال عليه السلام انما تلك واحدة فان رجعها ان شئت قال
فراجعتها انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه اذا قال لامراته طلقتك ثلثا يقع الثلث والسنة تفريقها
على الاقراء وان طلق ثلثا فليس بحرام اما دليل انه اذا طلق الثلث يقع
ثلثا لا واحدة فلان مقتضى اللفظ وقوع الثلث فان كل انسان يعلم ان
القايل اذا قال ضربته ثلثا لم يرد الا ايقاع الضرب ثلث مرات ولم يرد به
ايقاعه مرة واحدة وهو خلاف مقتضى اللفظ واما الاستدلال لقوله تعالى
الطلاق مرتان فهو غير صحيح لان المفسرين ذكروا في تفسيره وجهين الاول
ان الطلاق السني ان يكون مكررا لا ان يطلق الثلث دفعة واحدة فان
هذا ليس من السنة كما ذكرنا والثاني ان الطلاق الذي يملك الزوج بعده الرجعة
هو مرتان لا اكثر والمعنى الثاني اقوى لانه تعالى قال بعده فان طلقها فلا تحل له

من بعد حتى تنكح زوجا غيره واراد بهذا التطليق الطلاق الثالث فعلم ان المراد
بالمرتين المرتان اللتان يملك فيهما الزوج الرجعة لانه لم يملكها بعد الثلث
ولا يفيد النص ان الطلاق غير المرتين لم يقع وقد تداول الخلف والسلف
على ايقاع الطلاق الثلث مرة واحدة فوقع عليه الاجماع مع افادة اللفظ
فيكون معتبرا في الشرع واما ما ذكر من حديث عمر فهو متغير من حديث عبد الله
بن عمر كما ذكرنا وليس في الحديث اصلا ان عمر طلق هو بل الوارد
ان عبد الله بن عمر طلق كما روينا قبل واما ما استدل به من حديث ركانة
بن عبد يزيد فلم يورده على سورته والصحيح في الصحاح هكذا عن ركانة بن عبد يزيد
انه طلق امراته سهيمة ثلثه ثم اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى
طلقت امراتي الثلثة ما اردت والله الا واحدة فردها اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
فطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان وهذا يدل على ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم انما ردّ عليه زوجته بعد التحليف انه اراد الواحدة تطلق الثلث على
ما هو مقتضى اللفظ وانما قبل عنه هذا لكونه جديد العهد بالاسلام فحسب
ان الثلث واحدة فهذا الحديث حجة عليه وهو حجة له فلا يدري ما عليه
ماله وما ذكر من حديث عمر فانه قال على المنبر كذا فقد ذكرنا وجهه قبل هذا
انتهى اقول اما ما ذكره الناصب من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث
فمدخول بانه لا يمكن فيما نحن فيه حمل اللفظ على مقتضاه لظهور ان الزوجة
تخرج بطلاق واحد عن الزوجية وعن كونها محلا قابلا لورود طلاق اخر فيصير
ما عدا الواحد من الثالث فصاعدا هذرا لغوا غير واقع عليها وهذا كما
اذا قال القايل ضربت زيدا ثلثا وعلم المخاطب ان الضرب الاول
وقع على زيد والثاني والثالث وقعا على شخص اخر او على الجدار مثلا فلا محالة
يحكم المخاطب بكذبه او توهمه واشتباهه وبالجملة المراد من اللفظ لا يحصل بمجرد
اقتضاء ظاهر اللفظ بل يتوقف على رفع المانع من عدم اطلاع المخاطب
على المتكلم استعمال الكذب او المجاز او توهم فيه وعلى ان لا يدل الحس
او العقل على خلافه الى غير ذلك ولولا اعتبار مثل ذلك لوجب حمل
المتشابهات كوجه الله ويد الله مثلا على ما اقتضاه اللفظ وافاده ظاهره
وقد علم بهذا ان قياس ما نحن فيه على قول القايل ضربته ثلثا قياس مع
الفارق اذ ليس ههنا ما يقتضي الغاء بعض الضربات والا لقلنا ههنا
ايضا ان الضربات الثلث واحدة وايضا قال الله تعالى الطلاق مرتان ثم
اشار الى الثالث بقوله او تسريح باحسان او قوله فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلما علم من علم ذلك ان الايتان بالطلقات

الثلث

الثلث يكون بمرار متعددة علم انه اذا امر بها دفعة لا يكون مشروعا كما ان المشروع
رمي الجمار بسبع حصات متفرقة فلو رماها دفعة لم يكن مجزيا فكذلك الطلاق
واما ما ذكره من المعنى الثاني في تفسير الاية فهو مرجوح لما فيه من التخصيص الذي
هو خلاف الاصل ولا ضرورة الى ارتكابه سوى ارادة تطبيق الاية على المذهب
وما ذكره في تقويته من قوله تعالى بعدها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
ضعيف اذ لا يتوقف ارتباط هذه الاية بما قبلها على ان يكون مفسرا بالمعنى
الثاني الذي قرره الناصب اذ الارتباط على التفسير الاول ايضا حاصل بان يكون
حاصل الايتين ان الطلاق الشرعي يجب ان يقع كرة بعد كرة فان طلقها بعد
الكرة الثالثة لا يحل له حتى ينكح زوجا غيره فبقى التفسير الاول راجحا ظاهرا
في افادة ان التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع و
الارسال دفعة ولم يرد بالمرتين التثنية كما اشرنا اليه بل التكرير كما في قوله تعالى
ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة وكقولهم لبيك وسعديك ويكفي في ابطال
المعنى الذي اختاره الناصب مقلد الامامة ما نقلنا وقبيل ذلك عن القسطلاني
من ان عمر الزم الناس بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم بالطلقات الثلث
بعد ان كانوا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم لا يحتسب عليهم ثلثة اذا كان بلفظ واحد واما ما ذكره
من انه ليس في الحديث اصلا ان عمر هو الذي طلق بل الوارد ان عبد الله
بن عمر طلق كما روينا قبل فمدفوع بان كون المطلق هو ابن عمر لا عمر
لا يقدح في اصل المقصود بل يكفي ذكر لفظ الثلث فيه كما عرفت ورواية المصنف
انما هو طلقها بضمير الغايب المذكر والمؤنث لا طلقتها بتاء المتكلم مفرد
بالضمير المؤنث الغايب وعلى هذا لا يلزم ان يكون المطلق عمر دون
عبد الله ابنه غاية الامر ان النبي صلى الله عليه واله وسلم اجابه على طريقة
ان يكون هو المطلق على سبيل التمثيل ورواية النيشابوري في تفسيره
موافق في المعنى لرواية المصنف حيث قال وفي قصة ابن عمر انه اي عمر
قال يا رسول الله ارأيت لو طلقها ثلثا فقال اذن عصيت وبانت منك
امراتك انتهى واما ما نقله من خبر ركانة مخالفا لصورة ما ذكره المصنف فلو سلم
صحته لا دلالة فيه على ما زعمه من ان رده صلى الله عليه وسلم زوجته اليه انما كان بحلفه
على ما قصده من عبارة الطلاق ومن اين علم ركانة ان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل منه ذلك
اذا حلف عليه حتى حلف على ذلك فالظاهر ان الحلف انما وقع للتاكيد
بعد تكرر السوال وايضا قول ركانة ابتداء اني ما اردت الا واحدة يدل على انه
كان قد سمع ان الثلث واحدة في الشرع لكن لما كان هذا خلاف الظاهر
ظاهرا احتاط في السوال عن النبي صلى الله عليه وسلم فقول الناصب انه كان جديد العهد

فی الاسلام نحسب ان الثلث واحدا انما هو من مخترعاته واین من هو جدید عهد
فی الاسلام غیر سامع لثلث المذکورة مع کونها تعبدیة فر الظاهر ان یحسب
مثل هذا الحسبان وکیف یتمشی هذا التوجیه مع ما مر من روایة القسطلانی من
ان فی عهد النبی صلعم کان یحسب الثلثة علیهم بواحد ومع ما ذکر فی جامع الاصول
فی ذیل روایة لابی داؤد فی هذا الباب من قوله اعلم ان رکانة طلق امرأته
الثلث فجعلها النبی صلی الله علیه وسلم واحدة انتهی فظهر ان حدیث رکانة
علی کلتا صورتی الکون والفساد حجة علی الناصب والحمد لله تعه واما ما ذکره من
انا قد ذکرنا وجه الحدیث الذی قال عمر علی المنبر فالظاهر انه اراد بذلک
الوجه ما ذکره فی صدر کلامه من ان مقتضی اللفظ وقوع الثلث وقد عرفت
انه مخدوش غیر موجه فی نفسه ولو سلم کونه قبیحا فی نفسه فلا یصلح ان یکون
وجها لما فعله عمر لان الحدیث صریح فی انه کان علی عهد رسول الله صلعم
وابی بکر وسنتین من خلافة عمر الثلث واحدة فهل یقول عاقل ان النبی صلعم
وابا بکر وعمر فی سنتین لم یعلموا مقتضی اللفظ الذی کان واجبا رعایته
فی حکم الطلاق شرعا حتی تکرر ذلک فی زمانهم علی غیر الوجه الشرعی واذ ذاک
کان محالا خصوصا عن النبی صلعم علم ان ذلک تغییر من عمر الشریعة النبی صلعم
وزیادته فیها ما لم یأمر به الله تعه ولا رسوله ومن العجب ان نفس الحدیث صریح
فی ان الوجه الذی رآه عمر فی احداث الحکم المذکور هو عقوبة للناس امضاء
ما یستعجلون فیه وان هذا هو محط طعن المص علیه والناصب یغمض عن
ذلک ویقول الوجه فیما راه عمر رعایة مقتضی اللفظ وهل هذا الا بهتانا
او فرارا ویزید الطعن علیه بیانا ما فی کتاب الطرائف حیث قال
اتری عمر کان یعتقد ان الله تعه ما کان عالما ان الناس یستعجلون فی امر یکون
لهم فیه اناة فان عمر یعلم ان الله تعه کان یعلم ذلک وما جعلت
الثلث الا تطلیقة واحدة فکیف استجاز عمر لعقله ودینه وشریعة نبیه صلعم
ان یزید فی الشریعة ما لم یزده الله ورسوله وکیف اعتقد واجعل اختیاره
وتدبیره للامة اصلح من اختیار الله ورسوله وتدبیره وکیف رضی اتباعه
بذلک منه وان عمر یعتقد ان الله تعه ما کان عالما بذلک ولا عرف الله
ورسوله المصلحة التی عرفها عمر فی لزوم الطلاق الثلث فحسب المسلمون
بذلک عارا وشنارا ان یکون خلیفتهم بهذه الصفات لقد شمتت بهم
والله اهل العقول والدیانات انتهی **قال المص** رفع الله درجته ج ٣
ذهبت الامامیة الی ان الاشهاد فی الطلاق واجب وشرط فیه وقال
الفقهاء لیس شرطا ولا واجبا وقد خالفوا قوله تعه واشهدوا ذوی عدل منکم

ولا یجوز حمله علی الرجعة لان الفرق اقرب حیث قال او فارقوهن بمعروف
یعنی الطلاق لان الاشهاد علی الرجعة غیر واجب ولا هو شرط فی صحتها
وهو شرط فی ایقاع الطلاق فوجب حمله علیه انتهی **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعی انه یشترط الاشهاد فی الطلاق ولا واجب
فیه لان الطلاق عقد یرم وفسخ وهو مصدق اذا ادعی الطلاق فلا یحتاج الی
الاشهاد واما ما استدل به من النص فیمکن ان یحمل علی الندب او یکون
مخصوصا بمحل التنازع ثم ان الاشهاد علی الرجعة اهم لاحتیاجها الی الشهود
عند الاثبات فلم یلزم حمله علی الطلاق دون الرجعة انتهی **اقول** لا یخفی
ان العلة فی اشتراط الاشهاد علی الاطلاق هو التمکن من العلم بما یترتب
علی الطلاق هو التمکن من العلم وعدمه من التوارث وغیره لا تصدیق الزوج
فی دعوی الطلاق کما زعمه الناصب حتی یتوجه انه مصدق اذا ادعی الطلاق
فلا یحتاج الی الاشهاد وقد ساعدنا الخصم ما ذکرنا فقد قال ابن المرتضی من علماء
الجمهور فی تفسیره وفائدة الاشهاد ان لا یقع بینهما التجاحد ولئلا یموت
احدهما فیدعی الباقی الزوجیة لیرث فقد یحصل فی الاشهاد مصلحة الطرفین اما
مصلحة المرأة فلانها بدون الاشهاد تصیر کالمعلقة واما مصلحة الزوج فللتخلص
من لوازم الزوجیة کالنفقة والکسوة وغیرهما وللزواج باخت المرأة وبالرابعة
فلهذا صار الاشهاد شرطا فی وقوع الطلاق بخلاف النکاح لان المراد فیه
مالکة بضعها بلا تنازع ولا مشارک فاذا رضیت هی والزوج علی وجه شرعی تم الامر ولا یجب
الاشهاد فضلا عن ان یکون شرطا والا لوجب فی جمیع العقود وهو ممنوع اتفاقا
واما ما ذکره من ان لفظ الامر فی النص محمول علی الندب فمردود بان ظاهر الامر
یقتضی الوجوب فی عرف الشرع فلا یصار الی غیره من غیر دلیل واما ما ذکره من
ان الاشهاد علی الرجعة اهم الخ فلعله یشیر به علی ما ذهب الیه امامه الشافعی
من ان الاشهاد واجب فی الرجعة مندوب الیه فی الفرقة وکون ذلک اهم
دلیل غیر مسلم وتفصیل الکلام فیه ان قوله واشهدوا ذوی عدل منکم اما ان یکون
محمولا علی الشهادة فی الطلاق بان یکون ضمیر اشهدوا راجعا الی المطلقین المفهومین
من قوله اذا طلقتم النساء ای اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا او علی
الشهادة فی الرجعة التی عبر الله تعه عنها اما بالامساک فی قوله فامسکوهن بمعروف
لا یجوز ان یکون محمولا علی الشهادة فی الرجعة لعدم دلالة علیه کما سنبینه ولان
احدا لم یوجب فیها الشهادة من المسلمین غیر الشافعی فلا یکون حجة وهو
احد قولیه والاخر الندب والاستحباب وحمل ما ظاهره الوجوب علی الاستحباب
خروج عن عرف الشرع من غیر دلیل فتعین الاول فیکون الامر بالاشهاد راجعا

وهذا احد قولي مقاتل في تفسيره الا ان يق ان الطلاق وقع
الى الطلاق وهو المطلوب
بعيدا بخلاف الرجعة وانا نقول ههنا ثلث امور احتمل كل منها بالنظر الى نفس
العبادة ان يكون مقصودا بالحمل فالابعد ذكر الطلاق والقريب الرجعة والاقرب
الفرقة ولا بعد في مثل هذا الموضع اعني مواضع ارجاع الضمير الى المحتملات المتعددة
ان يترك القريب والابعد ويعتبر المتوسط فاذا لم يحمل ذلك على القريب
وهو الفرقة كان الحمل على المتوسط خلاف الظاهر فينبغي ان يكون ذلك ناظرا
الى حكم الطلاق الذي صدر بها الاية ونزلت لبيان حكمه بالاصالة ولهذا سميت
السورة بسورة الطلاق وانما ذكر غيره تفريعا عليه وتبعا له كما لا يخفى على من نظر في
الايتين على انه لا يجب الحمل على الاقرب بل لا يجوز مع المنافاة اذ المعتبر
في الحمل والرجوع صحة المعنى دون القرب والبعد كقوله انا ارسلناك شاهدا
ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة واصيلا
فالتسبيح راجع الى الله سبحانه مع كونه بعيدا في اللفظ حيث انه غير لايق الا به تعالى
دون رسوله صلعم مع قربه فقد علمت ان ظاهر الامر بالاشهاد يقتضي ان يكون
واجبا في الطلاق فاندفع ما ذهب اليه الشافعي وتابعوه في هذه المسئلة ومن
الله التوفيق قال المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان
طلاق المكره باطل وكذا عتقه وساير العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه
وكل عقد يلحقه فسخ وما لا يلحقه فسخ كالبيع والصلح فانه يقع موقوفا يصح ان
اجازها والا بطلب وقد بلغوا خالف قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه وقال عم لا طلاق ولا عتاق في اغلاق والاغلاق الاكراه
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقع طلاق
المكره بغير حق وان قدر على التورية وتركها كما لا يصح ردته وبيعه ونكاحه وطلاقه
واعتاقه وساير تعرفاته وللاكراه شرط مذكورة في الكتب ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان صح ما يلحقه الفسخ يقع بفعله لان الانفساخ يحصل الفعل مكرها كان
الفاعل او طاعيا بخلاف ما لا يلحقه الفسخ والمراد بلحوق الفسخ ههنا ما يكون حقيقة
فسخا لان الفسخ يكون جايزا فيه والا فالبيع يكون جايزا فيه والا فالبيع يكون
جايزا فيه ما يلحقه الفسخ انتهى اقول اعتراض المص على ابي حنيفة انما هو في
حكمه بوقوع طلاق المكره ونحوه الا في ان فرقه بين ما يلحقه فسخ وما لا يلحقه غير
موجه حتى يجاب ببيان وجه الفرق مع ما يتوجه عليه من ان ما ذكره من المقدمة
القايلة بان ما يلحقه الفسخ يقع بفعل الناسخ مكرها كان الفاعل او طاعيا اول
المسئلة وعين المتنازع فيه ومصادرة على المط وايض كيف يحصل التفصي
بهذا عن ما ذكره المص في مخالفة الحديثين الذين اغمض الناصب عن التعرض

للجواب عنهما عجزا واضطرارا ومن العجب ان هذا الناصب قد نقل في جرحه
هذا كثيرا من ادلة ابي حنيفة عن كتاب الهداية وههنا اهمل نقل الدليل المذكور فيه
واتى بما شاء ولنذكر ههنا ما ذكر فيه مع التعرض لما عليه حتى لا يتمسك به الناظرون
في هذا المقام فنقول قال في الهداية وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي هو
يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف بخلاف الهازل لانه
مختار في التكلم بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحة حال اهلية فلا يعرى
عن قضيته دفعا لحاجته اعتبارا بالطايع وهذا لانه عرف الشرين واختار اهونهما
وهذا اية القصد وعلامة الاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل
انتهى وقال بعض الشارحين له ان قوله قصد ايقاع الطلاق احتراز عن الاقرار
به مكرها فانه لغو لكونه خبرا يحتمل الصدق والكذب وقيام السيف على راسه دليل
على انه كاذب فيه والمخبر عنه اذا كان كذبا فبالاخبار عنه لا يصير صدقا وقوله
في حال اهلية احتراز عن الصبي والمجنون وتقرير حجته ان المكره قصد ايقاع الطلاق
في منكوحته في حال اهلية لانه عرف الشرين الهلاك والطلاق واختار اهون
الشرين اية القصد والاختيار وهو ظاهر وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى
فعله عن حكمه كما في الطايع اذ العلة فيه دفع الحاجة وهو موجود في المكره بحاجته
ان يتخلص عما يوعد به من القتل او الجرح وقوله الا انه غير راض بحكمه جواب عما يق
لو كان المكره مختارا لما كان له فسخ العقود التي باشرها مكرها من البيع والشرى
والاجارة وغيرها وليس كذلك ووجهه انه غير راض بحكمه فكان له فسخ العقد
دوانما واما ههنا فعدم الرضا بالحكم غير مخل به كالهازل وهو الذي يقصد السبب
دون الحكم فان قيل بين المكره والهازل فرق وهو يبطل القياس وذلك
لان المكروه له اختيار فاسد وللهازل اختيار كامل والفاسد في حكم العدم
فلا يلزم من الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان للهازل اختيارا
كاملا في السبب اما في حق الحكم وهو المقصود من السبب فلا اختيار له اصلا فكان
فكان اختيار الهازل ايض غير كامل بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار
احدهما بالاخر جايزا انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان عرفان الشرين فيما نحن
فيه واختيار اهونهما انما يدل على قصد التلفظ بصيغة الطلاق لا على قصد الطلاق
من الصيغة والكلام في الثاني دون الاول وهذا كما قيل في صورة اكراه السلطان
ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد
يدعي مخالفة العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة
السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه فيزول انكاره ويتخلص من الهلاك
فان هذه الصورة لم يتحقق الامر بل هو امر بحسب الظاهر لانه لا يريد منه الفعل

لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه وهو ظاهر والحاصل انه ان اراد بقوله وهذا آية القصد
والاختيار ان معرفة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق واختيار اهونهما اية قصد
الطلاق فغير مسلم كما يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك وحقيقة الطلاق واختيار
اهونهما اية قصد الطلاق فمسلم لكن لانسلم المكره بعد معرفة الامرين اختيار
حقيقة الطلاق فضلا عن تصور كونه اهون واما ثانيا فلان قوله وكل من قصد ايقاعه
كذلك لا يعرى فعله عن حكمه مردود بانه اراد ان كل من قصد ايقاع الطلاق في حال الهبة
انه لا يعرى فعله عن حكمه فمسلم لكن لانسلم ان فيما نحن فيه تحقق قصد وقوع
الطلاق بل المتحقق قصد صدور مجرد اللفظ بحكمة الخلاص عن القتل او الجرح وان اراد
قصد ايقاع اللفظ فمع بعده عن العبارة لا يجديه نفعا وهو ظاهر وقياس المكره
والطابع بجامع علة دفع الحاجة فيهما انما يصح لو صح القياس اذ الحيض دفع
حاجة المكره في قصد الطلاق وهو ممنوع لاندفاعها بمجرد الاتيان بلفظ الطلاق
كما عرفت واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عما يق كلام على السند حقيقة فلا يسمن
ولا يغني من جوع **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا يجوز استعمال الحيل المحرمة وان يوصل بها الى مباح وقال ابو حنيفة يجوز
قال ابن المبارك شكت امراة الى ابيحنيفة زوجها واثرت فراقه فق لها ارتدي
ويزول النكاح وقال لزوج امراة قبل امها بشهوة فان نكاح زوجتك ينفسخ
وقال النضر بن شميل في كتاب الحيل ثلثماية وعشرون مسئلة كلها كفر يعني من
احتال حيلة منها استباح ذلك وكفر وقد خالفوا النقل فان الله تع عاقب من
احتال حيلة محظورة عقوبة شديدة حتى انه مسخ من فعله قردة وخنازير حيث
ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك يوم السبت فوضعوا الشباك يوم الجمعة
فدخل السمك يوم السبت فاخذوا السمك يوم الاحد فق الله تع فلما عتوا عما نهوا
عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال النبي صلعم لعن الله اليهود حرمت عليهم
الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها ولما نظر محمد بن الحسن الشيباني الى هذا قال ينبغي
ان لا يتوصل الى المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فق لو ان رجلا حضر عند الحاكم
وادعى ان فلانة زوجتي وهو يعلم انه كاذب وشهد له بذلك شاهدان زورا
وهما يعلمان ذلك فحكم الحاكم له بها حلت له ظاهرا وباطنا وقالوا ايض لو ان رجلا
تزوج امراة جميلة فرغب بها اجنبي قبل دخول زوجها بها فاتى هذا الاجنبي فادعاها
زوجته وان زوجها طلقها قبل الدخول بها وتزوج بها وشهد بذلك شاهدان
زور وحكم الحاكم بذلك فقد حكمه وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت في
المحتال ظاهرا وباطنا هذا مذهبهم لا يختلف الحنفية فيه **قال** الناصب
خفضه الله اقول لا خلاف بين العلماء في ان الحرام لا يجوز الاقدام عليه وما ذكر

ابيحنيفة

عن ابيحنيفة فقد اراد من الحيل ما يجوز شرعا ولكن يكون على وجه الاحتيال للتوصل
الى المطلوب وامثال هذا يكون في اقوال جميع المذاهب كما يق لو قال رجل في فم امراته
تمرة ان ابتلعتها فانت طالق وان قذفتها فانت طالق وان امسكتها فانت
طالق فالحيلة للخلاص ان تاكل بعضها وامثال هذه كثيرة في العامات وقد اكثر
ايمة مذهب الحنفية من ايراد امثال هذه الحيل في دفع الاشياء في جميع الابواب
لانهم اذنوا في الاحتيال باقدام المحرمات واما ما نقله عن ابن المبارك عن ابيحنيفة
فهو باطل وكذب لا شك فيه وابو حنيفة اورع واتقى من ان ينسب اليه الامر
بالكفر فان الامر بالكفر كفر واما ما ذكر من حكم الحاكم فهذا مبني على الاصل من مذهبهم
وهو ان حكم الحاكم محلل ظاهرا وباطنا ولدليلهم عن ذلك وعندنا انه محلل ظاهرا
لا باطنا وعندنا انه محلل ظاهرا لا باطنا ولدليلهم عن ذلك القول نقل عنه
علي عم انه قال للمراة التي قامت عليها البينة للزوج فقالت يا امير المومنين الشاهد
ان كاذبان لا بد في زوجتي منه فق امير المومنين شاهداك زوجاك انتهى **اقول**
ان المص نقل عن ابيحنيفة انه قال بجواز استعمال الحيل المحرمة فقول الناصب في مقابله
انه اراد من حيل ما يجوز شرعا كما ترى ثم ما نقل عن امير المومنين ع لو صح لا يدل على ما هو
مطلوب الناصب من ان حكم القاضي محلل ظاهرا وباطنا وغاية الامر ان يدل
على ان شهادة الشاهدين كذلك مع انه لا يدل ايض على ان شهادتهما محلل و
محرم ظاهرا وباطنا وانما يدل على انهما محلل ظاهرا لما لم يقم دليل دال على كذبهما قادح
في عدالتهما والمراة المذكورة وان نسبت الشاهدين الى الكذب فلن التفت
بمجرد الدعوى فلهذا لم يلتفت ع الى قولها فافهم **قال المص** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجة ان كانت حرة فطلاقها
ثلث وان كانت تحت عبد وان كانت امة فطلاقها اثنتان وان كانت
تحت حر وقال الشافعي الاعتبار بالزوج ان كان حرا فثلث طلقات وان كان
مملوكا فطلقتان وقد خالف قوله تع الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح
باحسان فجعل للزوج الطلقة الثالثة وهذه الآية وردت في الحرة لقوله تعم
فلا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة هي التي تفتدي دون الامة فانها لا تملك شيئا
وقال عايشة ان النبي صم قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان وسال رجل
عمر بن الخطاب في خلافته فق كم طلاق الامة فلم يعلم ما يقول فاشار
الى امير المومنين ع وكان حاضرا فاشار اليه باصبعه فق له ثنتان فاجابه عمر بذلك
فق انا سالتك ولم تدر ما يقول فسالت هذا فق ويلك انه علي بن ابي طالب عم
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه تملك
الحر ثلث طلقات على الحرة والامة والعبد طلقتين عليهما والمدبر والمكاتب

للرجل يعلم ان حكم التطليق

وحر البعض كالقن ودليله ماروى في الصحاح عن عايشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان جعل التطليق يرجع الى الرجل
دون المرأة واما خصوصية الحديث فمحمول على انه وارد في قصة بريره وهي كانت
تحت مغيث وهو كان عبدا فلبريره طلقتان لانها كانت تحت عبد مالك
للطليقتين ولان الزوج مالك الطلاق وازدياد عدد الطلاق وانتقاصه بحسب
نقصان المطلق وكماله لا بحسب نقصان المطلقة وكمالها في الحدود فانه يرجع
الى نقصان المحدود وكماله والحر انما يملك الثلث من الطلقات لكماله والعبد
لا يملك الا اثنتين لنقصانه واما ما استدل به على مذهبه من النقض فباطل من
وجوه الاول انا لانم وروده في الحرة خاصة لان المراد من الافتداء الخلع والاجماع على
ان الخلع جايز من الامة باذن السيد والسيد مالك للغرم فيصح الافتداء من الامة
الثاني ان جعل المطلقة الثالثة للزوج في الحرة لا ينافي صحة مالكيته على الامة الثلث
لانا قايلون بان الحر يملك على الحرة الثلث وعلى الامة كذلك فنقول
هذا بيانا لحال الحر بالنسبة الى الحرة ويعلم تلك المالكية بالثلث على الامة من
باب الاولى الثالث انا قد ذكرنا قبل ان المراد من الآية بيان الطلاق السني
والبدعي فلا يتعلق بهذا المبحث وما ذكر من سوال عمر فانه ربما كان بهذا الاختلاف
في ذلك الزمان فان اراد استخراج علم علي لا للجهل انتهى **اقول** فيه نظر
اما اولا فلان قول النبي صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان الخ انما
يدل على ان ايقاع الطلاق بيد الرجل ولا يدل على ان حكم التطليق في اعتبار الثلث
والاثنين يرجع الى الرجل بل الدلالة منعكسة ولهذا استدل به المص على مدعاه واما ثانيا
فلان قياسه ازدياد عدد الطلاق وانتقاصه على ما في الحدود قياس باطل لا نقول
وقد ابطلناه فيما سبق من مسايل الاصول مع انه جار في صورة الخلاف
بل هي اولى لان المرأة التي يقع عليها الطلاق ثلاثا كملا والامة التي تقع عليها
طلقتان هما المشبهتان لمن يقع عليه الحد بالزيادة والنقصان وانما الزوج
المطلق حرا كان او عبدا اشبه بمن يقيم الحد فافهم هذا فانه دقيق لطيف جدا
واما ثالثا فلان منعه لورود الآية المذكورة في الحرة منع لمقدمة مسلمة متفق عليها
بين المفسرين فلا يسمع وقد يستدل عليه ايضا بقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا
مما اتيتموهن شيئا وليس الايتان للامة بل لولاها فهذه الآية مثبتة لمن يقع
عليه الطلقات الثلث واما رابعا فلان ما ذكره في سند المنع من ان الافتداء
هو الخلع ظاهر البطلان غير صالح للسندية اصلا فان الخلع قد فسر في كتاب الينابيع
بانه فرقة بين الزوجين بعوض ياخذه الزوج وفسره غيره بانه ازالة قيد النكاح
بفدية وسمي خلعا لان المرأة تخالع لباسها من لباس الزوج قال الله تع

هن لباس

هن لباس لكم وانتم لباس لهن وكل ذلك دليل على مباينة الفدية والخلع
ولعل الناصب الذي خلع عذاره في اظهار الجهل زعم ان الخلع بمعنى الخلعة التي
يستعملها الاعجام في تشريف السلاطين ونحوهم وليس كذلك بل الذي نحن فيه
من الخلع بضم الخاء ماخوذ من الخلع بفتح الخاء بمعنى النزع والمفارقة ومنه قولهم
فلان خليع العذار اي نزع نقاب الحياء عن وجهه على ان نسبة الافتداء الى
الامة في صورة الاذن ايضا مجاز لان ما يفتدى به من العوض مال للسيد وبالجملة
الكلام في ان الشارع اذا نسب فعلا الى فاعل مجهول عينا كان الاصل والحقيقة ان
يكون المراد من كان مكلفا بذلك الفعل شرعا والامة ليست مكلفة باعطاء الفدية
شرعا بل المكلف به هو مولاها فيتعين ان يكون فاعلها في الآية المذكورة هي الحرة
وليس الكلام في ان الامة لا يمكن ان يصير على قانون اللغة فاعلا للفدية ومن
هو له في الظاهر كما هو حقيقة الحقايق اللغوية ولو كان المعتبر في عبارات الشرع
الواقعة لبيان الاحكام التكليفية النسبة الى مثل هذا الفاعل لكان المعطي للزكاة
بحسب الحقيقة الشرعية هو الصبي على تقدير ان يدفع الولي القدر الواجب في
يده فيدفعه الى الفقراء وهو باطل اتفاقا واما خامسا فلان ما ذكره من ان عمر
اراد استخراج علم علي لا للجهل فيه جهل او تجاهل لان المص انما استدل بحديث
سوال عمر علي على ان طلاق الامة تطليقتان لا على جهل عمر لان هذا ليس موضعه
ولان جهل عمر اشهر من ان يخفى كما فصل في مطاعنه فلا وجه لهذا العذر البارد
من جانبه مع ان سوق الرواية صريح في جهل عمر بتلك المسألة وان عليا ع
حفظ ماء وجهه عند السايل بتعليم الجواب له على وجه لم يشعر السايل بذلك
ولهذا اظهر عمر للسايل ان ما اجابه به انما هو من تلقاء نفسه ولو كان عمر عالما
بذلك واراد امتحان علي ع كما زعمه الناصب لاحال السايل اولا على استماع
الجواب عنه ع ولما اطال المسافة على نفسه بالاشارة الى علي ع بافادة الجواب
اليه رمزا ثم القاء ذلك الى السايل وهذا اوضح عند من له فطرة سليمة وفطنة
نورية **قال المص** رفع الله درجته **ش** ذهبت الامامية الى انه اذا
كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيئا على طلاقها
لم يحل له اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تع
ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان المرأة اذا سالت الخلع من الزوج بعوض فله اجابتها في الوفاق
وفي الشقاق لان الخلع عقد معاوضة كساير العقود فيصح جريانه في جميع
الاحوال ولا يختص الخلع بحال الشقاق وما استدل به من الآية فغير صحيح لان

المراد انه لايحل لكم ان تاخذوا من صداق النساء اشياء مجانا على سبيل الاكراه بدليل
قوله فيما سبق على هذه الآية واتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيئ
منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدل على اخذ ما يبذل المراة من الصداق للزوج بطيب
الخاطر فهذا محمول على حال الاكراه انتهى اقول ماذكره اولا من ان الخلع عقد
معاوضة كساير العقود قياس مخالف للاية التي ذكرها المص فيكون باطلا واما ما
استدل به على عدم صحة استدلال المص بالآية فهو مما تتلهى به الصبيان ويلعبه القران
فانه الاية التي ذكرها المص من سورة البقرة والاية التي ذكرها الناصب من سورة النساء
فالامر في ما سبق والتاخر عكس ما توهمه مع ان كلامه يشعر بان بين الايتين متصلتان
من سورة واحدة لان هذا مما ينفعه فيما هو بصدده في الجملة وهذا ايض كذب كما عرفت
ويظهر من هذا ان تقييد الاخذ في قوله تعه ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن
شيئا بالاخذ على سبيل الاكراه تقييد من غير دليل فتامل قال المص رفع الله
درجته ح ذهبت الامامية الى انه لايصح الطلاق قبل النكاح فلو قال كل
امرءة اتزوجها فهي طالق كان باطلا لا اعتبار به ولو تزوج لم تطلق وقال ابو حنيفة
يصح فاذا تزوج امرءة طلقت وقد خالف قول النبي صلعم لا طلاق قبل النكاح وقال
لا طلاق فيما لا يملك ولا بيع ولا عتق فيما لا يملك ولان الطلاق ازالة
قيد النكاح وانما تحقق بعده لا قبله انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا طلاق قبل النكاح ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة
انه تعليق ومذهبه انه اذا قال متى نكحت امرءة فهي طالق ان فعلت كذا
يصح لا لصحة الطلاق قبل النكاح حتى يكون مخالفا بل لصحة صيغة التعليق انتهى
اقول ذكره من ان الطلاق تعليق ان اراد به مطلق الطلاق فهو افتراء
على ابي حنيفة ومع ذلك غير معقول لان التعليق له ادوات مذكورة في الينابيع
وغيره نحو ان ومتى ومهما وغير ذلك فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان
اراد به ما اقترن بالتعليق فلا يفيد لان ابا حنيفة قد جوز الطلاق قبل النكاح
بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث قال ومن قال لامراة يوم اتزوجك
فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت وهذا صريح في تجويز الطلاق قبل التزويج
بدون التعليق كما ذكره المص نعم لا يقع الطلاق عندهم اذا ظهر المقابلة
بعبارة صريحة في المنافات كما ذكر في الهداية ايضا من انه لو قال انت طالق
قبل ان اتزوجك لم يقع شيئ لانه اسنده الى حالة منافية انتهى وقد ظهر
بما ذكرنا ان ما ذكره الناصب من المثال المشتمل على التعليق بقوله ان فعلت
كذا خارج عن البحث وليس كلام المص فيه قال المص رفع الله درجته
ط ذهبت الامامية الى انه لايصح طلاق الولي عمن له عليه ولاية لا بعوض ولا بغير

وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله عم الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الولي لا يملك الطلاق على الصبي
فلا يطلق زوجته ولا بعوض ولا تنفذ ان فعل ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح
ان للولي رعاية ما هو الاغبط للطفل فاذا كان الغبطة في اخذ العوض يصح له ذلك
واما الحديث المنقول فلم يثبت والاول على عدم جواز التوكيل بالطلاق لان الوكيل
لم ياخذ بالساق انتهى اقول ما ذكره من الوجه لا وجه له لان نكاح الصبي كان
منوطا بالمصلحة وعذره وهو الحجر وعدم التكليف متوقع الزوال غالبا فربما كانت
المراة جميلة مرغوبة او شريفة بحيث لو كان الصبي مميزا لما عوضها بخزاين الدنيا
فكيف يميز للولي تحصيل العلم بغبطة الصبي مع قيام هذا الاحتمال نعم يصح جواز طلاق
الولي عن المجنون المنطبق مع الغبطة لان مصلحة المجنون لابد ان يكون منوطة بالولي
عنه لتعذر اسنادها اليه وعدم توقع زوال عذره فلو لم يجعل المولى هذا التصرف
لزم تضرر المجنون بتقدير استغنائه عن الزوجة وكون مصلحته في مفارقتها والضرر
منفي بالآية والرواية بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعذره متوقع
الزوال كما ذكرنا واما ما ذكره من ان الحديث المذكور لم يثبت ففيه انه حديث
مشهور لا يثبت نفيه بمجرد قول جاهل مثله انه لم يثبت وما اورده من النقض المنقول
بقوله والاول على عدم جواز التوكيل بالطلاق انه منقوض بان عدم الوكيل بالساق
لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان يد الوكيل يد الموكل ففي صورة التوكيل
بالطلاق قد وقع الطلاق حقيقة بيد من اخذ بالساق قال المص رفع
الله درجته ى ذهبت الامامية الى انه يشترط في مدة الايلاء زيادة اربعة
اشهر وقال ابو حنيفة يجوز اربعة اشهر وقد خالف قوله تعه الذين يؤلون من
نسائهم تربص اربعة اشهر فجعل مدة التربص اربعة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر
فان حلف على الامتناع ابدا او اطلق فمؤل وان قيد باربعة اشهر فما دونها
فلا ايلاء ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان المهلة اربعة اشهر بعض مدة
الايلاء لا اكثر منه والتربص يكون في مدة الايلاء انتهى اقول لما جعل الله تعه
مدة التربص في الاية المذكورة اربعة اشهر فيكون ترتب حكم الايلاء ومطالبة
المراة بذلك بعد تلك المدة ولو ساعة وايضا يدل عليه قوله تعه فان فاؤوا
فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فان الفاء يقتضي
كون ما بعده من حكم الفئة او الطلاق متراخيا عن انقضاء الاشهر الاربعة فاتضح
ان ما ذكره الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة محجة يعني ظهور فسادها مستغني عن
التكلف البيان والله المستعان قال المص رفع الله درجته يا

ذهبت الامامية انه لايقع الطلاق بمجرد خروج مدة التربص بل اذا انقضت
طالبه الحكم بالفيء او الطلاق فمحل المطالبة بالفيء او الطلاق بعد المدة وقال ابو حنيفة
محل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج ثانيا وقد خالف قوله تعم
للذين يولون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاءوا فان الله غفور
رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف المدة الى المولى بلام التمليك
فاذا كان حقاله لم يكن حقا لغيره كالدين الموجل ليس لصاحبه المطالبة في الاجل
وعقب التربص بالفيء بفاء التعقيب وقال فان فاؤوا اي جامعوا واضاف الى
المولى وقال وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضافه اليهم فوجب ان تقع
الطلاق بفعله كالفيء والحنفيه لايجعلونه بفعله بل بانقضاء المدة ولانه تعم وصف
نفسه بالغفران والرحمة مع الفيء وهو وان لم يكن ماثوما لكنه في صورة المفتقر
الى الغفران حيث هتك حرمة الاثم فلما كان في صورة من يغفر له وصف الله تعم
نفسه بالغفران ولما ذكر الطلاق وصف نفسه بالسميع لان الطلاق يسمع فلو
جعلناه بانقضاء المدة لم يكن هناك ما يسمع انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يمهل المولى اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة
الى ضربه القاضي فاذا مضت بلا اخلال يمين وبلا مانع فلها المطالبة بالوطي
او الطلاق لدلالة النص على هذا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه
يجعل من التربص والايلاء واحدة لان الله تعم جعل للمولى اربعة اشهر ولم يرد
عليه شيء فالمطالبة لابد ان يقع في المدة واذا وقعت المطالبة
عن المدة بلا اخلال يقع الطلاق والنص لاتدل على وجوب وقوع المطالبة
خارج المدة لان التعقيب المستفاد من الفاء يمكن ان يكون من باب
تعقيب الحكم وتفريعه على الايلاء فلا مخالفة للنص انتهى اقول فيه
نظر لان الله تعم على ما اوضحناه سابقا جعل مدة تربص المولى اربعة اشهر
لا مدة ترتب حكم الايلاء ذلك فلا يدل ذلك على اتحاد مدة التربص والايلاء
فقول الناصب لان الله تعم جعل للمولى اربعة اشهر تلبيس وتدليس لايخفى
ثم ما ارتكبه من جعل فاء التعقيب في الاية لتعقيب الحكم المتقدم وتفريعه
على الايلاء خلاف الظاهر جدا فلا وجه للمصير اليه بلا ضرورة ومع ذلك
لم يقتصر المص في الاستدلال على مقصوده بذلك بل اصل استدلاله ما ذكره
اولا من اضافة المدة الى المولى بلام التمليك وهو صريح في اقتضاء عدم
صحة المطالبة الا بعد خروج مدة التربص وكذا استدلاله قدس سره بقوله تعم
وان عزموا الطلاق وبقوله فان الله سميع عليم صريح في ذلك والناصب
لم يتعرض لهما فمخالفة النص باق بحاله كما لايخفى قال المص رفع الله درجته

١٢ يب ذهبت الامامية الى ان الزوج ان ماطل بعد مدة التربص وواقع
لم يطلق عنه السلطان بل يجبر على احد الامرين اما الرجوع او الطلاق وقال
الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله قوله تعم وان عزموا الطلاق جعل العزم
على الطلاق اليه وقول النبي صلى الله عليه وسلم الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا مضت
المدة في الايلاء طالبه القاضي بالفيء او الطلاق فان ابى طلقها القاضي لان
الطلاق فسخ وللحاكم الفسخ عند تعسر وصول النفقة وفي غيره من المواضع فلا
الطلاق واما ما استدل به من النص فلا دلالة على مطلوبه لانه بيان ثاني الحالين
وهو حال التطليق لان حال المولى بعد انقضاء العدة اما الفيء او العزم على الطلاق
والقران بين حاليه بعد بيان مدة التربص واما حكم امتناعه عن الحالين فهو
معلوم مما في الادلة لا بالنص واما حديث الطلاق لمن اخذ بالساق فقد مضى
انه غير ثابت انتهى اقول ان كون النص بيان ثاني الحالين على تقدير
تسليمه لايمنع دلالته على انه تعم جعل العزم على الطلاق الى الزوج وكيف
ينكر ذلك مع ان قوله فان عزموا الطلاق صريح في ذلك ومما ينبغي ان ينبه عليه
ههنا ان اجبار الزوج على احد الامرين كما ذكره المص لاينافي صحة الطلاق ولا لما
امر من الفقهاء بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي على الاسلام
ونحوه وما مر مخصوص بما اذا لم يكن بحق فانه المنافي لصحة الطلاق وايضا فانه
لم يجبره عليه عينا بل على احد الامرين وفي تحقق الاجبار على هذا الوجه بحث
١٣ قال المص رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه لايقع الظهار قبل
التزوج وقال ابو حنيفة ومالك يصح وقد خالف قوله تعم والذين يظاهرون
من نسائهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان الظهار كالطلاق ولا يصح قبل التزوج ووجه ما نقل عن ابي حنيفة ومالك
ان صح ما ذكرنا من قبل انه من باب التعليق انتهى اقول قدمنا
انه لا مجال لجعل ذلك [illegible] تحقيق بل ذلك من باب التعليق بالمحال
قال المص رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى انه يجب الطعام
ستين مسكينا في الظهار ولا يجزي لواحد ستين يوما وقال ابو حنيفة يجزيه وقد
خالف قوله فاطعام ستين مسكينا اعتبر العدد انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه لو صرف الى واحد ستين مدا في ستين يوما
لم يجز ولو جمع ستين مسكينا ووضع بين ايديهم ستين مدا وقال ملكتكم
هذا بالسوية او اطلق وقبلوه جاز ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان المذكور الطعام
ستين وحقيقته اخراج ما يطعم به الستين ويحصل هذا باخراج ستين مدا في الايام

لان الكفارة جناية مالية والمراد اخراج المال ويحصل بالطريقين انتهى **اقول**
توجه المنع على قوله وحقيقة الطعام الستين مسكينا يشتمل اخراج مايطعم الستين
ظاهرا والحاصل ان اطعام الستين مسكينا يشتمل على وصف وهو المسكنة
وعلى عدد وهو الستون كما ان قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم فيه تعرض لوصف
وعدد فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد حتى لا يكون شهادة
واحد مرتين كشهادة اثنين وقال المص قدس سره فى كتاب نهاية الوصول ان
قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا جار على ظاهره من وجوب هذا العدد غير متاول عند
علمائنا وهو مذهب الشافعى للاصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها
التى يبقى ظاهره بالنسبة اليها وقالت الحنفية انه متاول وتقديره فاطعام طعام
ستين مسكينا فلم توجبوا العدد المقصود وهو دفع حاجة ستين مسكينا واما
واحدا واثبتوا دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط من وجهين
اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعى مفعولا وقوله ستين مسكينا صالح وتمكن
الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت
عنه غير ظاهر فتقدير حذف المظهر واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد فى اللغة
بل الواجب عكسه واذا كان هذا اللفظ ظاهرا فى وجوب رعاية العدد مما تنبط
منه يكون موجبا لدفعه وكان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون رفع حاجة واحد
اكمل فى المقصود واذ الاستبعاد فى ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين
مهجة تبركا بدعائهم فانه قل ان يخلوا مثل هذا الجمع من ولى الله تعالى مستجاب
دعاءه ويعود نفعه الى المكفر وقل ما يحتمل مثل ذلك فى الواحد انتهى **قال المص**
رفع الله درجته **يه** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء الكفارة للكافر وقال ١٥
ابو حنيفة يجزى وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون
من حاد الله ورسوله انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قدم فى زكوة
الفطر وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة وانه يجعله فى حكم صدقة التطوع انتهى **اقول**
لم يسبق من الناصب فى مبحث زكوة الفطر وجه ما يرتبط بما نحن فيه وما ذكره
من ان ابا حنيفة جعل اعطاء الكفارة فى حكم صدقة التطوع ففيه انه احداث حكم
من غير دليل وقياس التطوع الى الواجب فاسد مع ان الاية التى استدل بها
المص قدس سره يدل بظاهرها على عدم جواز اعطاء الكافر من صدقة التطوع
ايضا كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته **يو** ذهبت الامامية ١٦
الى انه اذا اطعم الستين ما يجب لهم من الطعام اجزاءه وقال الشافعى يجب
ان يملكهم ولا يجزى الاطعام وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان فى الكفارة يشترط

التمليك والتسليط ولا يكفى التغذية والتعشية لان حقيقة الاطعام هو جعله
طعاما له ويحصل كماله بتمليكه والاطعام بالتغذية والتعشية هو فى حكم الضيافة
والعجب من هذا الجاهل ان كمال الاطعام وهو التمليك لا يسميه الاطعام ويجعل
الامر بالطعام حجة عليه انتهى **اقول** لو سلم ان حقيقة الاطعام جعل الطعام
طعاما للغير فلا نسلم ان كماله لا يحصل الا بالتمليك بل يكفى فى ذلك التخلية بين
الفقير وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف شاء ولو سلم ان كماله يحصل فالاصل
عدم التكليف به وهو المالوف من تسهيل الشارع فى الاحكام ومن قوله فى نظير ذلك
فى اوسط ما تطعمون الاية وتحقيق الكلام فى ذلك على ما ذكره المص رفع الله درجته
فى كتاب نهاية الوصول ان علماء الامامية ذهبوا الى ان الاية محمولة على بيان المصرف
وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فيجوز الاقتصار على
البعض نظرا الى ان المقصود دفع الحاجة فى جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة
عن الكل واستبعده الشافعى لانه اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف
بالواو المفيد لتشريك البعض على البعض وكون الاية بيان المصرف وشروط الاستحقاق
لا ينافى ما قلناه ويجوز كون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا وهو الاولى
موافقة لظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال له والجواب ان سياق
الاية يدل على ما قلناه لان الله تعالى ذكر حال قوم يلمزون فى الصدقات بقوله
ومنهم من يلمزك فى الصدقات الاية ويقولون ان محمدا صلى الله عليه وسلم
[يعطى الص]دقات من احب فان اعطاهم رضوا وان منعوهم سخطوا فالله تعالى
[ي]بهم بقوله ولو انهم رضوا اى ولكن ان فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حقا لانه يعطيها المستحق
ومن حصلت فيه الشرايط فى قوله انما الصدقات ثم عد شروط الاستحقاق
ليتبين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم فى الزكوة مع خلوهم
عن شرايط الاستحقاق ثم فى قوله لا منافات بين كون الاية لبيان المصرف
وشرايط الاستحقاق وبين ما قلناه نظر للتنافى بينهما فان الاول لا يقتضى التشريك
بخلاف ما قالوه ... من ان الاطعام بالتغذية والتعشية
فى حكم الضيافة فمردود بان الاطعام فى اللغة اعم من الضيافة ومشابهة احد
فردى الجنس للفرد الآخر لا يخرجه عن صدق الجنس عليه فلا يقدح فى المقصود على ان
ما ذكره يقتضى انه اذا ملك الطعام لهم والتمس منهم اكلهم اياه عنده فى الغداة والعشاء
ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهة الضيافة ايضا وبطلانه ظاهر فعقبته الجهل منعكسة
كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته **يز** ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم ١٧
خمسا وكسى خمسا لم يجزيه وقال مالك يجزيه وقال ابو حنيفة ان اطعم خمسا وكسى
ما يقيمه الطعام خمس لم يجزيه وان كسى خمسا واطعم خمسا بقيمة كسوة خمس اجزاءه

وقد خالف قوله تعـ فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم خير بين الشيئين لاغير انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي في الكفارة المخيرة انه
لو اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجزء لان كل واحد من الطعام والكسوة قد جعل
حيث فلا يجوز الخلط ووجه ماذهب اليه مالك ان صح ان التخيير يتعلق
بالاطعام والكسوة جميعا فله التقسيط ووجه ماذهب اليه مالك ان صح
ابو حنيفه ان صح انه اعتبر القيمه لان العدول الى القيمة عنده صحيح انتهى
اقول شكه في صحة مانسبه المصـ الى الرجلين تعنت كما فعله في غيره
من المواضع يرشد اليه ان ابن حزم قال في هذا المقام في كتاب المحلى انه قال
ابو حنيفه وسفيان يجزئ اطعام بعض العشرة وكسوة بعضهم وهذا خلاف
القرآن وما نعلم احدا قاله قبل ابي حنيفه انتهى ثم الادلة لتعلق التخيير بالامرين
على صحة التبعيض والتوضيع فالمصير اليه مخالف لمقتضى العرف واللغة واما
عند يات ابي حنيفه فلا تكون حجة الا عنده قال المصـ رفع الله درجته
يح ذهبت الامامية الى ان الزوجة اذا امتنعت من اللعان حدت وقال ١٨
ابو حنيفه تحبس حتى تلاعن وقد خالف قول الله تعـ ويدرؤا عنها العذاب
ان تشهد اربع شهادات دل على ان المرءة تدرأ عن نفسها العذاب بلعانها
والعذاب الحد لقوله تعـ وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب ولانها قد تكون كاذبة فيكون اللعان حراما عليها
فلا يجوز الزامها بفعله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه اذا لاعن الزوج حرمت عليه من يد او سقط عنه الحدود وجب
عليها وانتفى الولد المنفي عنه واذا لاعنت سقط عنها الحد ولا يجب عليه ووجه
ماذهب اليه ابو حنيفه ان صح ان قبل لعان الزوج ان امتنع ان يحضر مجلس
الملاعنة يجبر عليه ويجلس حتى يحضر وبعد لعان الزوج ليس كذلك والآية
ليست حجة عليه لان الآية بيان لحكم لعان المرءة بعد لعان الزوج لاقبل
حضور مجلس اللعان انتهى اقول يدل على حجة انقله المصـ عن ابي حنيفه
ان صاحب الينابيع قال ورايهما اي راي ابي حنيفه واحمد انه لا يجب عليها
الحد بلعانه فان نكلت حبست حتى تقر او يلاعن اذا لم يثبت زناها فكذا
ممنوع فان لعانه كالبينة لنا قوله تعـ ويدرء عنها العذاب ان تشهد
اربع شهادات بالله ولا معنى للحبس لانها ان كذبت فعليها الحد دونه وان
صدقت فلاشيء عليها انتهى ثم تلبيس الناصب في نصرة ابي حنيفه ظاهر فان
حبس المرأة انما يحتاج اليه للتلفظ بكلمة اللعان لا للحضور في مجلس الملاعنة
اذ يمكن احضارها في المجلس جبرا من غير حبس مما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفه

من انه اراد ان تجبر وتحبس حتى تحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلامه بل هو
محل له فبقي الآية حجة عليه كما لا يخفى فلو قال ان الآية ليست حجة على ابي حنيفه
لانه لم يؤمن بآيات الله تعـ اشد في دفع الايراد قال المصـ رفع الله
درجته يط ذهبت الامامية الى انه اذا نقص بعض اللعان لم يعتد به وان حكم به ١٩
حاكم وقال ابو حنيفه ان حكم بها حاكم بعد ان ترك الاقل وقد خالف قوله تعـ
فشهادة احدهم اربع شهادات بالله وفعل النبي صلى الله عليه وسلم
فانه كذلك فعل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لا يثبت شيء من ثمرات اللعان من الحرمة والحد وغيرهما الا بالكلمات
الخمس بتمامها ولو حكم حاكم بالفرقة باكثر الكلمات لم ينفذ ووجه ماذهب اليه
ابو حنيفه ان صح ماذكر ان حكم الحاكم محلل ومحرم انتهى اقول حكم الحاكم
محلل ومحرم اذا كان معصوما واذا لم يخالف النص وان خالف فيضرب
به عرض الحائط قال المصـ رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى
وجوب الترتيب في اللعان يبدأ اولا بلعان الرجل ثم بلعان المرأة فان
خالف بطل اللعان وان حكم به حاكم لم ينعقد ووافقنا ابو حنيفه ومالك
على وجوب الترتيب لكن قالا ان حكم الحاكم بخلافه نفذ واعتد به وقد خالفا
قوله تعـ فشهادة احدهم عقيب الشهادة بلعان الرجال ثم قال ويدرأ عنها
العذاب يعني الحد الواجب بلعان الرجال او الحبس عند ابي حنيفه الواجب بلعانه
وانما يكون بعد لعان الرجل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه يجب ان يتأخر لعان المرءة عن لعان الرجل ولو حكم
حاكم بالصحة لم ينعقد ووجه ماذهب اليه ابو حنيفه ماسبق وهذا يكون في
الحاكم المجتهد انتهى اقول قد بينا ان ماسبق له من الوجه لا وجه له
وان حكم المجتهد واجتهاده على خلاف النص غير مسموع بل قوله غير مسموع بل قوله
وبوله حينئذ انتهى قال المصـ رفع الله درجته كا ذهبت الامامية
الى انه يعتبر في الحاق الاولاد امكان الوطي ولا يكفي قدرته وتمكنه وقال ابو حنيفه
المعتبر قدرته من الوطي دون امكانه وحكى الشافعي عنه ثلث مسائل الاول اذا نكح
رجل امرأة بحضرة القاضي طلقها في الحال ثلثا والمجلس واحد ولم يحكم بها ثم
اتت بولد من حين العقد بستة اشهر فان الولد يلحقه ولا يمكنه نفيه باللعان
الثاني لو تزوج مشرقي بمغربية ثم اتت بولد من حين العقد بستة اشهر فان يلحقه
وان علمنا انه لا يمكن وطيها بعد العقد بحال بل لو علق عليه وعلى الاب
بيت ولم يتغار قا ليلا ونهارا مدت خمسين سنة ثم سافر الى بلد الزوجة فوجد
جماعة من النساء من تلك المرأة من الاولاد واولاد فانهم باجمعهم يلحقون بذلك الرجل

الثالث اذا تزوج رجل امراة ثم غاب عنها وانقطع خبره فقيل لامراته انه قد مات
فاعتدت وانقضت عدتها وتزوجت باخر فاولدها اولادا ثم غاب وحضر
الاول قال هولاء اولاد كلهم للاول ولا شيء للثاني وقد خالف الضرورة في
ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه انما
يحتاج الى نفي الولد باللعان حيث لحقه الولد لولا اللعان وذلك عند الامكان
فان لم يكن فان ابت بتة انه من العقد او نكح مراة وطلقها في المجلس او نكحها
واحدهما بالمشرق والاخر بالمغرب فلا حاجة الى اللعان وما نقله من المسايل
الثلث ماخوذ من الصور الذي ذكرنا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الاقرار
والتمكين من الوطي كاف ولا نظر للشرع الى الامكان ان صح ما رواه عن
ابي حنيفة وهو لا يخالف الضرورة انتهى اقول ان قوله ولا نظر للشرع
في الامكان افتراء على الشرع سيما اذا اريد بالامكان الامكان العقلي فقد صرح
العلامة الدواني في رسالته الموسومة بالبرزخ العلوم بان الفقهاء يتحاشون
عن فرض ما هو محال عادي فضلا عن المحال العقلي قالوا لو شهد اثنان على زيد
بعمل بعيتر في المصر في يوم معين فشهد القاضي في ذلك اليوم في بغداد
لم يقبل شهادتهما مع انه يمكن مجيئه الى مصر بطريق طي المكان فان ذلك
محال عادي لا عقلي انتهى وبالجملة بطلان هذه الاحكام ضروري عند العقل السليم
الذي لم يمكن بعربه افة الدياشة قال المص رفع الله درجته كب
ذهبت الامامية الى ان الكافرة تحت الكافر اذا مات عنها وجبت
عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها وقد خالف قول الله تعالى الذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
لا مخالفة لقوله تعالى لان الحكم مخصوص بالمسلمين قال والذين يتوفون منكم
والكافر ليس منا انتهى اقول اطلاق التخصيص باطل وانما خصه بهم
من ذهب الى ان الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع ومنهم ابو حنيفة وقد ربما
سابقا على خلاف ما ذهب اليه قال البيضاوي في تفسيره وقد يحتج بقوله
والذين يتوفون منكم من قال الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرايع والالم
يخص الخطاب في منكم بالمومنين والجواب انما خصوا بالخطاب لانهم
هم العاملون بذلك كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه منذر للكل
ليكون للعالمين نذيرا انتهى قال المص رفع الله درجته كج ذهبت
الامامية الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين وقال
مالك سبع سنين وقال ابو حنيفة سنتان وقد خالفوا الحس والوجدان
فان هذا لم ينقل ولا شوهد ولو كان معتبر الوقوع ولو كان نادرا ولم ينقل انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل مدة الحمل ستة
اشهر واكثره اربع سنين لان ذلك معلوم بالتجربة وقد وجد كثير من الناس
ولد والاربع سنين حتى قيل ان الشافعي ولد لاربع سنين فكيف لا يقول ان
الحس والوجدان كثير من الناس يحكمان بخلافه بل يحكمان بخلاف قوله انتهى
اقول ما ذكره من حصول التجربة في ذلك ووجدان كثير من الناس تهمة و
مكابرة لا يخفى على من حقق الاخبار وتتبع الاثار واما ما نقله من ان الشافعي ولد
لاربع سنة فهو شيء افتراه الحنفية تعظيما لابي حنيفة مريدا بذلك ان الشافعي بقي
في بطن امه السنين خوفا عن جلالة ابي حنيفة والوجد والعجب من الناصب المقلد
بقلادة تقليد الشافعي ان يرضى بنقل ذلك مع ظهور انه ازراء بجلالة قدر
الشافعي ان يرضى بنقل ذلك عندهم قال المص رفع الله درجته كد
ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة وقال ابو حنيفة ومالك
الرضعة والرضعتين الواحدة ولو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في ذلك
قوله عليه السلام الرضاع ما انبت اللحم وشد العظم وقوله عليه السلام لا تحرم الرضعة ولا المصتان
ولا الرضعة ولا الرضعتان وعن عايشة كان فيما انزل الله في القرءان عشر
رضعات معلومات يحرمن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه يشترط في الارضاع ان يكون خمسا فان كان اقل فلا حرمة
ولو حكم الحاكم برضعة او ثلث لم ينقض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك
ان اسم الارضاع يقع على مصة ومصتين وهو موجب للحرمة والحديث لم
يثبت عندهما انتهى اقول ما ذكره المص من الاحاديث الدالة على انه يكفي
مسمى الارتضاع هي التي استدل بها الشافعية في كتبهم كالينابيع وغيره فان كانت
في الشذوذ بحيث لم يثبت عند ابي حنيفة ومالك فالويل للشافعي واصحابه
الذين الحصر دليلهم في مثل ذلك واما المص قدس سره ذكرها الزاما ودليله
التحقيقي روايات اهل البيت عليهم السلام قال قدس سره في كتاب تذكرة الفقهاء
لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع عند علمائنا كافة وبه قالت عايشة
وابن مسعود وابن الزبير وعطاء وطاوس والشافعي واحمد في اصح الروايات
عنه واسحق وابو ثور وداود بن المنذر لما رواه العامة عن عايشة انها قالت
كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخ بخمس معلومات يحرمن
وعن الزبير فان الرضاع انبت اللحم وانشد العظم وسال عبد الله ابن سنان
الكاظم عليه السلام قال قالت له يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلثة قال
لا الا ما اشتدت عليه العظم ونبت اللحم ولاستلزامه المشقة والتضييق فان
من الناس لا ينفكون عن الرضعة والرضعتين ولمنافاته لاصالة الاباحة وروى العامه

وانشد العظم م ومن طريق الخاصة قول الصادق ع لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم وشد العظم م

عن علي عليه السلام وعن ابن عباس وابن عمر تحريم القليل والكثير وبه قال
مالك والثوري وابو حنيفة والاوزاعي واحمد في احدى الروايات وزعم الليث
ان المسلمين اجمعوا على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر به
الصايم لقوله تعالى وامهاتكم التي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وهو يصدق في
القليل والكثير وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وبما روي عن علي عليه السلام
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يحرم الرضعة ما يحرم الحولان ولانه فعل تعلق به
تحريم مؤبد فلم يعتبر فيه العدد كتحريم امهات النساء والاية لا حجة فيها لانها
تدل على الكثرة فانه لايق فلان الذي يفعل كذا اذا كان يصدر عنه مرة واحدة
في الغالب وكذا في الخبر والحديث المنقول عن علي عليه السلام ممنوع فان العترة اجمعوا
على اعتبار العدد وهم اعرف بمذهب ابيهم عليهم السلام وينتقض قياسهم
باللعان انتهى **قال المص** رفع الله درجته كه ذهبت الامامية ٢٥
الى انه اذا قال لمن هو اكبر في السن انه ابني من النسب او ابني من الرضاع
لم يعتد به وقال ابي حنيفة يقبل حتى انه لو كان عبدا له عتق عليه فلو اقر ابن
خمس عشرة سنة بان ابن مائة سنة ولده وان ثبت مائة سنة بنته
وكانا مملوكين قبل اقراره عتقا عليه وهذا تكذيب للضرورة انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما مر ان كان لا يتصور الا بالا
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يواخذ باقراره وكان له دعوى عدم الامكان
فاذا ترك لم يترك المواخذة انتهى **اقول** قد مر ان الامكان معتبر
في نظر الشرع والعقل وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهما فلا يلتفت
اليه **قال المص** رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى انه
يجب النفقة على الام مع حاجتها وفقرها وقال مالك لا يجب ان تنفق
عليها وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وسئل النبي صلعم من ابر
قال امك قال ثم قال امك قال ثم من قال ابوك فجعله في الرابعة انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب نفقة الوالد
والوالدة والاولاد والاحفاد سواء فيه الاب والام والاجداد والجدات
ووجه ما ذهب اليه مالك انه اذا كانت موسرة فلا يجب او يكون المتفق
منعه انتهى **اقول** ما ذكره الناصب من التوجيه تحريف وتمويه لما ذهب
اليه مالك وخروج عن فرض المسئلة لعجزه عن اصلاح ما ذهب اليه على الوجه
المنقول عنه وكفى به عارا وشنارا ولو انكر صحة نسبة ذلك الى مالك
كما فعله في اكثر المواضع مكابرة وعنادا لكان اولى من تسليمه وتوجيهه
بما ذكر كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته كز ذهبت الامامية ٢٧

الى ان النفقة على الزوجة لا يسقط بمضي الزمان وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف
العقل والنص الثابت في الذمة لا يسقط الا بسبب موجب له ومضي الزمان
غير سبب كالدين والله تعالى امر بالانفاق والعجب انه قال لو سلف زوجته
نفقة شهرة ما مات او طلقها باينا لم يجب عليها رد باقي الايام فاثبت لها
النفقة عن غير موجب واسقطها مع الموهبة انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان النفقة على الزوجة لا يسقط بمضي الزمان بخلاف
الاقارب بانها يسقط ولا يستقر في الذمة لانها واجبة عند الضرورة بخلاف
نفقة الزوجة فانها في حكم الدين فيلزم في الذمة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة
ان صح انها كنفقة الاقارب واذا مضى الزمان وحصل له التعيش لا يحتاج
الى النفقة فلا يثبت الموجب انتهى **اقول** قد ظهر بما ذكره المص
وما ذكره الناصب في تقرير مذهب الشافعي ان قياس ابي حنيفة نفقة
الزوجة على نفقة الاقارب قياس مع الفارق فيكون باطلا مع بطلان
القياس عن اصله كما مر ثم تعيش الزوجة فيما مضى لو كان بمجرد الكسب لكان
لما ذكره وجه ما لكن الغالب تعيشها بالقرض والهيئة التي ترصد الواهب
عوضها عنها وعلى هذا اشكل الامر عليها كما لا يخفى على اولي النهى **قال المص**
رفع الله درجته **المطلب الرابع في الجنايات** وتوابعها وفيه مسايل ا
ذهبت الامامية الى ان الحر لا يقتل بالحرة اذا رد اولياؤها نصف الدية
وقال الجمهور لا يرد عليه شيء وقد خالفوا قوله تعالى والانثى بالانثى دل بمفهومه
على ان الذكر لا يقتل بالانثى انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الحر يقتل بالحرة لقوله تعالى والنفس بالنفس وكل واحد
للحر والحرة نفس واذا قتلت المراة بالرجل والرجل بالمراة فلا شيء في تركها
ولا على وارثها لكمالها ونقصانها واما قوله تعالى والانثى بالانثى فبيان وجوب
قتل الانثى والمفهوم انما يعتبر اذا لم يكن ما يخالفه من النص وقوله تعالى النفس يبطل
حكم المفهوم واما ذكر من مذهبه في رد نصف الدية فمن المخترعات في الدين
بعقله وعقل امثاله من الرفضة وامور الدية والقصاص يوخذ من رد نصف الدية
الكتاب والسنة واي كتاب وسنة دل على اخذ الدية في هذه الصورة ثم انه
لو استدل بمفهوم قوله تعالى والانثى بالانثى وحكم على صحة العمل بالمفهوم ههنا فمقتضاه
عدم جواز قتل الذكر بالانثى اصلا فمن اين جاء باخذ الدية نعوذ بالله من مذهب
باطل متلجلج لا دليل عليه من الكتاب والسنة انتهى **اقول** قد ذهب الى اعتباره
نحن فيه من مفهوم الصفة الشافعي واحمد الاشعري والرازي وكثير من العلماء كما ذكر
في شرح العضدي وصرح فيه ايضا بان من قال بالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم

المخالف له وذكر في كتب القوم في مثاله من مفهوم المخالفة بقول في الانعام زكوة عاما للسايمة والمعلوفة ثم نقول في الغنم السايمة زكوة فتخصيص الاول بالسايمة ويخرج منه المعلوفة فكذا فيما نحن فيه وزعا ما ان النفس بالنفس فيخصص بقوله الانثى بالانثى ويخرج منه قبل النفس الانثى وفي هذا التخصيص جمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما والغا ان احدهما وهو المفهوم اضعف اذ لا يشترط التساوي في القوة كما يخصص الكتاب بالخبر الواحد وقال القاضي البيضاوي في المنهاج وشارحه النظامي يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة او مفهوم المخالفة لانه اي المفهوم دليل وحجة يقول عليها في الاحكام كما ان المنطوق دليل فيجب الجمع بينهما وهو بان يخصص المنطوق العام بالمفهوم الخاص فتخصيص منطوق قوله ع خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان منطوق الحديث يدل على ان الماء قليلا كان او كثيرا جاريا او راكدا اذا لاقى النجاسة ولم يتغير احد اوصافه يكون طهورا بمفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا او مفهومه بعيدا ان ما دون القلتين يحمل الخبث وحكاية ان المنطوق اقوى من المفهوم لا يلتفت اليها مع وجوب الجمع بين الادلة انتهى فنعوذ بالله من مذهب باطل متزلزل الاركان لا يثبت على ما اصله في غير مكان قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا يقتل مسلم بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل وقد خالف قول الله تع ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال قيس بن عباده انطلقت انا والاشتر الى علي ع فقلنا له هل عهد اليك رسول الله صلعم شيا لم يعهده الى الناس عامة قال لا الا في كتابي هذا واخرج كتابا من قراب سيفه فاذا فيه المومنون يتكافى دماؤهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل مسلم بكافر حربيا كان او ذميا او معاهدا ويقتل الذمي والمعاهد بالمسلم ولو قتل الذمي مسلما ثم اسلم لم يسقط القصاص والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي جحيفة قال سالت عليا رض الله هل عندكم شي ليس في القران فقال والذي خلق الجنة وبرا النسمة ما عندنا الا ما في القران الا فهما يعطى رجل في كتابه وما في الصحيفة قلت وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير وان لا يقتل مسلم بكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر اصل النفس في قوله تع والنفس بالنفس والذمي صاحب النفس

لان المراد

لان المراد من النفس ما يكون معصوم الدم والوعيد الشديد الذي ورد في قتل المعاهد وذلك ما روى البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من قتل معاهدا لم يرح رايحة الجنة وان ريحها يوجد مسيرة اربعين خريفا وفي رواية من مسيرة سبعين خريفا رواه عبد الله بن عمر انتهى اقول يتوجه عليه ان لابي حنيفة لاصل النفس دليل على عدم تحقيقه للاصول وقصور فهمه عن ادراك دقايق القران واحاديث الرسول فان الاحكام المذكورة في قوله تع النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن عمومات مخصوصات لا يليق لادنى مبتدي في الفقه الجهل بها لظهور اشتهار القصاص نفسا وطرفا بالتساوي في الاسلام والحرمة وكذلك يشترط في الاطراف التساوي في المحل والصفات فلا تفقا العين اليمنى باليسرى ولا يقلع السن بغير مقابله ولا يجدع الانف الصحيح بالاشل ولا يوخذ العين الصحيح بالعميا ولا السن الصحيح بالاسود ولا الاذن الصحيحة بالشلاء الى غير ذلك من التفاضل المستفادة من البيان النبوي صلوات الله عليه ولنعم ما شنع به ابن حزم حيث قال واما الحنفيون فيقتلون المسلم بالكافر خلافا على الله تع وعلى رسوله صلعم محافظة لاهل الكفر اذا مشوا الذين بحضرة اهل الاسلام في اسواقهم ومساجدهم ولا يقتلون من اهل الكفر من سب الله جهارا بحضرة المسلمين ويقتلون النفس الذي حرم ذمه بشهادة كافرين وهذه امور نعوذ بالله منها انتهى وقال في موضع اخر ومن العجب كل العجب اسقاط ابي حنيفة القطع عن سارق الصليب وهو يقتل المسلم اذا قتل عابد الصليب فان كان لعابد الصليبية من الحرمة ما يستباح به دم المسلم فان كمال عابد الصليب من الحرمة ما يستباح به سارق الصليب مال من امواله هذا على ان النهي قد صح لا يقتل مومن بكافر عن رسول الله صلعم وعن الله تع في القران اذ يقول ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا واذ يقول افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولم يات نهي قط يد من سرق مال كافر ذمي بل امر الله تع بقطعه في عموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تع ان السارق يسرق من مسلم ومن ذمي فنحن نقسم بالله تعالى انه لو اراد استثناء سارق مال الذمي لما سكت عن ذلك ولا نسيه ولبينه كما بين لنا ان لا يقتل مومن بكافر وبالله تع التوفيق انتهى وفقه المقام ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة ليس ما اخترعه له الناصب وافتضح به بل الوجه ما ذكره المص قدس سره

ولا يقطع الاذن اليمنى باليسرى ٢

في كتاب نهاية دل من الحنفية قد تصرفوا في قوله ع لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد عطف ولا العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر ومعناه بكافر

لان المعطوف في حكم المعطوف عليه ومعلوم ان ذا العهد تقتل الذمي ولا تعتبر
بالحربي ولا مومن بكافر معناه بكافر حربي لان المضمر في المعطوف هو المظهر في
المعطوف عليه من القتل والكافر ولما رووا ان ذلك ان اضمر في المعطوف
كان مخصوصا في الحربي اوجب تخصيص المعطوف عليه ايضا بالحربي قال قدس
واجاب ابو الحسين يعني ذلك بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر
فيه المعطوف عليه الا ما يصير به مستقلا فان الانسان اذا قال لا تقتل
اليهود بالحديد ولا النصارى في الاشهر الحرام لم يجب ان يضمر فيه الا القتل
حتى يكون معناه ولا تقتل النصارى في الاشهر الحرام ولا يجب اضمار الحديد حتى
يصير المعنى ولا تقتل النصارى بالحديد في الاشهر الحرام لانه لما قيد المعطوف بزيادة
ليست في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل والاشتراك
بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا الكلام جيد لان
قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه لو قال لا يقتل ذو العهد لكان من الجائز
ان يتوهم ان من مقصد منه العهد في من لم يخرج عن عهده فانه لا يجوز قتله
لما قال في عهده فانه لا يجوز قتله لما قال في عهده علمنا ان العهد خصص بكونه
في العهد وان كان تاما لم يجز اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا الضرورة لا يق ان قوله في عهده كالتاكيد لقوله ولا ذو عهد
ولا يفيد حكما آخر لانه لو لم يقله لعلمنا بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغي ان يقتل
في عهده لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد واذا كانت للتاكيد وكان
قوله ولا ذو عهد يفيد بكافر وكذا في قوله ولا ذو عهد في عهده وليس يق
ان قوله في عهده يفيد فايده مجددة وهي ان المانع من قتله هو العهد لانه
لو افاد لا استفيد من قوله ولا ذو عهد لانا نقول يمنع اقتضاء زوال العهد يخرجه
عن كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الاشتقاق
سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه لو قال لا يقتل مومن بكافر ولا رجل في عهده
ان لا يضمر منه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده قد استفيد
منه فايدة مجددة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه
بكافر لانه ينزل منزلة قوله ولا رجل في عهده في افاده صفة قد منع من
القتل معها فان كان قوله في عهده بالتاكيد لم يظهر فيه المنع من هذا الاضمار
واذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم قال ابو الحسين ان
وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس
التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام وحمله على الخصوص
اولى من التمسك بظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف عليه

في خصو

في خصوص ما اتفقا فيه قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية
٣ الى ان الحر لا يقتل بالعبد وقال ابو حنيفة يقتل بالعبد وقوله ع ان من السنة ان لا
غيره وقد خالف قوله تع الحر بالحر والعبد بالعبد وقول النبي صلى الله عليه وسلم
لا يقتل حر بعبد وقوله ع ان من السنة ان لا يقتل حر بعبد انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل حر برقيق لا بمدبر
ولا بمكاتب ولا بام ولد ولا بمن بعضه حر والدليل عليه السنة المشهورة
فيه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر النفس كما قدمنا انتهى اقول
قد سبق منا ان قوله تع النفس بالنفس وساير المذكورات معنى الآية
عمومات مخصوصة بالبيان النبوي وقد ذكر المص هنا بعض تلك البيانات
فلا وجه لاعتبار النفس وايضا قوله تع الحر بالحر وقوله ع لا يقتل حر بعبد مخصص
لقوله تع النفس بالنفس وقد تقرر في الاصول بناء العام على الخاص مع التنافي
٤ فتدبر قال المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان الاب
لا يقتل بالولد وقال مالك ان قتله حذفا بالسيف فلا قود وان ذبحه وشق
بطنه قتل به وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل والد بولده
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان لا قصاص
على الوالد والوالدة والاجداد والجدات لقتل الاولاد والاحفاد وان نزلوا
ووجه ما نسب الى مالك ان صح ان الحذف بالسيف بما لم يقصد به القتل بل
التهديد والتاديب وفي غيره يتحقق القتل وهو النفس يقتل بالنفس لعموم
حكم الآية والحديث عنده ربما لم يثبت انتهى اقول فيه نظر اما اولا
فلان تعميم الشافعي ذلك في الاجداد والجدات محل تامل اذ يحتمل اختصاص
الحكم في الحديث بالابوين لانه المتيقن في مخالفة عموم الآية اذ الجد ليس ابا حقيقة
كما تقدم واما ثانيا فلان ما ذكره في وجه فتوى مالك يوجب اخراج المسئلة
عما فرضه المص من القتل عمدا الى القتل خطاء او القتل الشبيهة بالعمد وليس
الكلام فيهما فلا يفيد قال المص رفع الله درجته ه ذهبت الامامية
٥ الى ان القتل بالمثقل كالمحدد وقال ابو حنيفة لا يجب به القصاص وقد خالف
قوله تع النفس بالنفس وقوله الحر بالحر وقوله من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه
سلطانا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان موجب القود اذا تحقق وجب القصاص بشرايطه سواء قتل بالمحدد والمثقل
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القصاص لا يتحقق في المثقل لعدم امكان تحقق
العمد في المثقل فان القتل العمد الذي يتحقق به القصاص ان يكون قاصدا
للفعل الذي يتحقق القتل وهذا لا يظهر الا في المحدد عنده انتهى اقول

ماذكره في وجه فتوى ابي حنيفة مكابرة على العقل والعرف وبالجملة كان تحقق تعمد القتل في المثقل ممنوع والظاهر ان هذا الوجه استحسانات من صاحب ذكره اعانة لابي حنيفة وتقصيا لنفسه عما التزمه من دفع ايرادات المصنف باي وجه كان ولنعم مانقل الغزالي في المنخول عن القاضي ابي بكر طاعنا على ابي حنيفة في هذا البحث بقوله ومن زعم ان القاتل لم يتعمد القتل بالمثقل ان لم يعلم نقيضه فليس من العقلاء وان علمه فقد رام خبر الدين انتهى هذا وقد نقل عن ابي حنيفة في وجه ذلك انه لم يوجد الجرح بالمثقل وعقل عن ان الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه وذاته وخواص صفاته ولكن لانه يقتضي غالبا الى ازهاق الروح فلو لم يوجبه القصاص لادى الى الهرج والمرج وتسليط اولي العزمة على سفك دماء صلحاء العامة وهذا يناقض مقصود الشرع كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان اذا قتل في غير الحرم او قطع ثم التجى الى الحرم لم يقتل ولم يقطع فيه بل تضيق عليه في المطعم والمشرب ليخرج فيقاد بالمقتول وقال الشافعي يستقاد فيه النفس وفي الطرف تعاز به قد خالف قوله ومن دخله كان آمنا وقوله اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقول النبي صلى الله عليه وسلم ان اعتى الناس على الله تعالى القاتل غير قاتله والقاتل في الحرم والقاتل بذحل الجاهلية فقوله القاتل في الحرم يعني قودا لان القتل المبتداء داخل تحت قوله القاتل غير قاتله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان استيفاء القصاص من النفس والطرف جايز في الحرم ولا يجب التاخير الى الخروج لان الشرع جوز القصاص ايهما كان ولم يخصصه لمكان دون مكان ولان تاخير الحق اللازم غير لازم وتاخير القصاص لاجل الحرم كان من داب الجاهلية وما ذهب اليه من التضييق حتى يخرج هو مذهب بعض العلماء ولكن مرجوح لا دليل عليه وما استدل به عليه من قوله تعالى فمن دخله كان آمنا فغير صحيح لان المراد ان من دخله معظما له راعيا بحقوق تعظيمه كان يوم القيمة آمنا من العذاب لان السارق والقاتل يهرب اليه ويدفع عن نفسه حقوق الاسلام وما ذكروا من التضييق عليه فلا دليل عليه من الكتاب والسنة واما ما استدل به من الحديث فغير دال على مطلوبه لان المراد بالقاتل في الحرم الاثم القاتل في الحرم اكثر وما ذكر ان القاتل في الحرم داخل في القاتل غير قاتله فيجب ان يحمل على القود فنقول القايل بذحل الجاهلية حكمه هكذا فلم خصصه فعلم ان المراد بالتخصيص بالذكر بيان عظم الاثم انتهى **اقول** ماذكره من ان تاخير القصاص لاجل الحرم كان من داب الجاهلية مردود بانه هب ان الامر كذلك لما روي عن الحسن البصري في قوله تعالى

ومن دخله كان آمنا انه قال كان في الجاهلية يقتل الرجل ثم يعلق في رقبته الطوقة ثم يدخل في الحرم فيلقى ابن المقتول وابوه فلا يحركه وعن قتادة في تفسير الآية قال كان ذلك في الجاهلية فاما اليوم فلو سرق فيه احد قطع وان قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا لكن لا يخفى انه ليس في قولهما خلاف لما ذكره المصنف لان الحسن انما اخبر عما كان في الجاهلية ولم يقل ان الاسلام جاء بخلاف ذلك الآية واما قتادة فلم يقل ان من اصاب في الحل وما اقتدى به في الحرم فبطل تعلقهم لقتادة والحسن وظهر ان قضية المرجوحية منعكسة فان ما استدل به المصنف من الآية صريحة في ذلك فانه امر من الله تعالى وان كان مخرجه مخرج الخبر لانا قد وجدنا يزيد والحجاج والقرامطة من الكفرة لعنهم الله قد قتلوا فيه اهل الاسلام فصح يقينا انه امر من الله تعالى واما من ادعى انه خبر عن الله تعالى عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه اخبر عن الله تعالى بما لم يقله كما ان الناصب اضمر في كلامه تعالى لاصلاح مذهب امامه ما لا يدل عليه كلامه تعالى ولا سنة نبيه صلعم اصلا وحاشا ان يكون له فضل في الجاهلية تنفيه الله تعالى عنه في الاسلام بل ما زاد الله تعالى الحرم في الاسلام الا تعظيما وحرمة وكرامة واما ما ذكره الناصب من ان التضييق لا دليل عليه من الكتاب والسنة فيدل على جهل امامه بالكتاب والسنة فقد روى ابن حزم باسناده الى ابن عباس رض انه قال اذا احدث الرجل حدثا ثم دخل الحرم ولم يجالس ولم يبايع ولم يطعم ولم يسق حتى يخرج من الحرم فيوخذ وروي في معناه عدة روايات اخر رض وروي باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه يعني حرم مكة قاتل عمر ما فسقته حتى يخرج منه وعن عطا عن ابن عباس انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما غرضته قال ابن حزم وقال بعض من لا يبالي بما اطلق لسانه انما معنى قوله تعالى يقام ومن دخله كان آمنا انما عنى الصيد وهذا مع انه كذب على الله وجراة على الباطل فضيحة في اللحن لا يخبر في لغة العرب بلفظ من الا على من يعقل لا على الحيوان غير الادمي وبان قال انما هذا في المقام ويجده بعض الاية فيجاب عنه بان الله تعالى لا يكلم عباده بالمحال ولا بما لا يمكن وباليقين يدري كل ذي حس سليم ان مقام ابراهيم حجر واحد لا يدخل احد ولا يقدر احد على ذلك ولهما مقام ابراهيم الحرم كله كما قال مجاهد فان قال قايل ان الله تعالى قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم قلنا نعم هكذا قال الله تعالى وبهذا نقول ولا يحل قتل احد لا مشرك ولا غيره في حرم لكن يخرجهم منه فان خرجوا وصاروا في الحل فقد ما عليهم بالجب من قتل او اسر

وعقوبة فان امتنعوا فقاتلونا قاتلناهم فيه وهكذا تفعل بكل باغ ... من
المسلمين ولا فرق فان قاتلوا فقد قال الله تعالى فاقتلوا المشـ[ـركين] حيث وجدتموهم
الآية قلنا الذي قال هذا هو الذي قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم
فيه وكلامه كله حق وعموده كلها فرض ولا يحل ترك شيء من كلامه تعالى الا
الا بنسخ متيقن فواجب علينا ان نستعمل مثل هذه النصوص ونجمعها ونستثنى
الاقل منها من الاكثر ان لا يحل عن ذلك فنحن نقتل المشركين حيث وجدناهم
الا عند المسجد الحرام فنحن اذا فعلنا هذا كنا على يقين من انا قد اطعنا الله تعالى
في كل ما امرنا به ومن خالف هذا العمل فقد عصى الله تعالى في احدى الايتين وهذا
لا يحل اصلا واما ما ذكره الناصب من ان القاتل يدخل الجاهلية حكمه ايضا حكم من
قتل في الحرم مبتداء في انه داخل تحت القايل غير قاتله فلم خصص الاول بالدخول
تحت ذلك دون الثاني هنا قطع جدال ان وجه تخصيص الاول بالذكر انما كان
توقف استلزام دليله لمطلوبه على ظهور ان المراد بالقتل في الحرم القتل قود
الابتداء وعدم توقفه على بيان ان القاتل يدخل الجاهلية ايضا كذلك اولا ان
هذا ظاهر على ادنى محصل وقد خفى على الناصب لغباوته قال المصـ
رفع الله درجته ز ذهبت الامامية الى ان الباقي الاذنين الدية وقال ٧
مالك حكومة وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الاذنين
الدية انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي
ان في قتل الاذنين كمال الدية ولعل مالك لم يصح الحديث انتهى اقول
صحيفة ابن حزم مشهورة بين اهل السنة والشيعة لا يمكن لمالك انكار صحته
ويوافقها ما رواه علي بن حزم الاندلسي في كتاب المحلى من حديث مكحول
في الاذنين الدية وقد روى ايضا في ذلك عمل كثير من الصحابة ثم قال وعهدنا
بالمالكيين يعظمون خلاف الصاحب ان اوفق تقليدهم وهم ههنا
قد خالفوا ابا بكر وعمر وعلي بن ابي طالب وابن مسعود وزيد بن ثابت
ونقضوا اصولهم انتهى قال المصـ رفع الله درجته ح ذهبت الامامية ٨
الى انه اذا جنى على الف خطاء كانت هدرا وقال احمد لو قطع يد نفسه
كانت له مطالبة العاقل بولايته وقد خالف الاجماع والعقل الدال
على اصالة البراءة فان الجناية لا يوجب اخذه مال للجاني او غيره انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جنى على نفسه
عمدا او خطأ فليس له مطالبة ويكون هدرا ولو صح ما ذهب اليه احمد فلعله
ذهب الى ظاهر تعظيم العاقلة في الخطاء سواء كان الجناية من الجاني او غيره تعزيم
انتهى اقول لا ظاهر لغرامة العاقلة في ذلك وانما الظاهر بل اليقين

...ـل افتى بمثل ذلك مع ظهور بطلانه قال المصـ رفع الله
درجته ط ذهبت الامامية الى انه لا تجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للاربعة ٩
وقد خالفوا العقل والنقل من اصالة البراءة وكتاب الله حيث قال فان كان
من قوم عدو لكم وهو مومن فتحرير رقبة انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه تجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بايمان او
امان فيجب على من قتل صبيا او مجنونا او جنيا او ذميا او معاهدا او عبدهما
ويجب على السيد بقتل عبده ولا يجب بقتل حربي ولا بمرتد وقاطع الطريق
وزان محصن وتارك الصلوة على من يهدر ان في حقه والدليل على انه يجب
الكفارة بقتل معصوم الدم اذ الكفارة ليكفر الخطية بقتل من عصم الله دمه والذمي
والمعاهد كذلك فيجب الكفارة بقتلهما والاستدلال بالآية غير صحيح لان
الآية اوجبت الكفارة في قتل المومن ولا يمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم
غير معمول به للدليل القايم على وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم انتهى
اقول فيه نظر اما اولا فلانه ان اراد بقوله بالذمي والمعاهد معصوم
الدم ان عصمته ودمهما على حد عصمة دم المومن فهو ممنوع كيف وقد سبق وفاقا
من الشافعي واكثر الجمهور ان الذمي تقتل بالمومن والمومن لا يقتل بالذمي
وان اراد انه معصوم الدم في الجملة فهذا لا يقتضي ان يكون وجوب الكفارة
في قتله كوجوبها في قتل المومن واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الآية اوجبت
الكفارة بقتل المومن ولا يمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به مردود
بان الآية مع قطع النظر عن العمل بالمفهوم يمنع عن الكفارة بقتل الذمي
لان قوله تعالى وهو مومن جملة حالية وقعت قيدا للحكم وتعليلا له فاذا كان
وجوب الكفارة في الآية مقيدا معللا بايمان المقبول وهذه العلة مفقودة
في الذمي لم يكن الكفارة واجبة في قتله كما ادعاه المصـ قدس سره قال المصـ
رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى انه اذا قتل اسير في ايدي الكفار
وهو مومن وجب فيه الدية والكفارة سواء قصده بعينه او لم يقصده
وقال ابو حنيفة لا ضمان عليه وقال الشافعي ان قصده بعينه فعليه الدية
والكفارة وان لم يقصده فعليه الكفارة دون الدية وقد خالفا قوله تعالى
ومن قتل مومنا خطاء فتحرير رقبة ودية مسلمة الى اهله وقوله عليه الصلوة
والسلام في النفس مائة من الابل انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يجب على من قتل مسلما في دار الحرب لظنه
كافرا لزمه الكفارة وعلى من قتل مسلما في ثياب ولم يعرفه ولا قصاص
ولا دية في الصورتين والدليل عليه ان القاتل لم يقتل مسلما لقصد كونه

مسلما لانه كان فی ذی الکفار فهو یتیقن انه قتل کافرا فلا دیة ویجب الکفارة لانه
قتل معصوم الدم فی الواقع والآیة واردة فی شان من قتل مسلما فی دار الاسلام
لان نزلت فی عباس بن ابی ربیعة حین قتل حارث بن زید بن ابی انیة فی
المدینة زعم انه کافر فان الاصل فی دار الاسلام ان ساکنه مسلم بخلاف
دار الحرب فلا حجة له من الآیة واما الحدیث ففی النفس التی یکون فی دار الاسلام
او یکون فی دار الکفر وعلیه بزی الکفار ووجه ما ذهب الیه ابو حنیفة من التهدید
انه قصر فی نفسه حیث اختار زی الکفار انتهی اقول لا یخفی ان الآیة عامة
شاملة لکل مومن مقتول وما ذکره الناصب فی شان نزولها علی تقدیر تسلیم
صحته لا یدفع العموم لما تقرر فی الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب وکذا الکلام فی الحدیث المذکور واما ما ذکره قبح الله وجهه فی وجه ما ذهب
الیه ابو حنیفة فلیس بمتجه لان فرض المسئلة ان المقتول کان اسیرا فی ایدی
الکفار فکان برعایة لذی الکفار لازمالة من غیر اختیار فاین التقصیر الموجب
لکون دمه هدرا او یظهر من هذا الفتوی وامثاله ان ابا حنیفة کان بمجرد استحسان
طبعه من غیر رکون الی عقل ونقل بل لا قیاس والذی لو صح ذلک ما نقله
عنه ابن حزم فی هذا الباب حیث قال قال ابو حنیفة واصحابه اذا کانت
جماعة من اهل العدل فی عسکر الخوارج واهل البغی فقتل بعضهم بعضا او اخذ
بعضهم مال بعض عمدا لا اثم فی ذلک لا قود ولا دیة غلب اهل الجماعة والامام
العدل علیهم بعد ذلک او لم یغلبوا ثم قال فی رده ما لهذا القول جواب
الا انه حکم ابلیس ووالله ما ندری کیف انشرحت نفس مسلم لاعتقاد هذا
القول معاقد لله تع ولرسوله علیه الصلوة والسلام او کیف انطلقت
لسان مومن یدری ان الله تع امروا اتاه بهذا القول السخیف ونسال
الله عافیة شاملة کان اصحاب هذا القول لم یسمعوا ما انزل الله تع
من وجوب الاقتصاص فی النفوس والجراح ومن تحریم الاموال فی القران علی القصاص ١٢
لسان رسول الله صلعم وهذا اقول لا نعلم فیه لابی حنیفة سلفا لا من صاحب
ولا من تابع وتنزل الی الله تع من هذا القول لا نعلم فیه مثلا انتهی قال المص
رفع الله درجته یا ذهبت الامامیة الی ان الحبلی اذا لم یکن لها زوج و ١١
انکرت ان یکون حملها من زنا فانها لا تحد وقال مالک علیها الحد وقد
خالف العقل وهو اصالة البراءة وصحة تصرف المسلم واصالة عدم
الزنا والنقل وهو قوله علیه الصلوة والسلم ادرؤا الحدود بالشبهات انتهی
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی ان الحد علی الزانیة
انما یجری بعد الثبوت بالبینة او باقرارها او بما یقوم مقام اقرارها کما

الملاعنة

الملاعنة الزوج لا غیر ووجه ما ذهب الیه مالک انه فی حکم الاقرار کترک
الملاعنة انتهی اقول لا یستر ان قیاس انکار المرأة وکون حملها من زنا مع
عدم الزوج الی ترک الملاعنة والنکول عنها وجعل الاول فی حکم الثانی قیاس
مع الفارق وتحکم محض لان النکول عن الملاعنة لا تحمل سوی الکذب علی الزوجة
بخلاف انکار کون الحمل من زنا مع عدم زوج ظاهر لاحتمال استکراه احد لها علی ذلک
او استنکح عبیدها شبهة کما وقع فی زمان عمر وتانفت عن اظهار ذلک او استنکح
حرا نکاحا یتوقف علی مذهب زفر او نکاح ومتعة علی مذهب مالک والامامیة
وتانفت او اتقنت عن اظهار ذلک علی ان المروی بالاتفاق ان النبی
صلی الله علیه وآله وسلم لم تحد ماعز بن مالک الانصاری الا بعد الاقرار
ثلثا وکان یعرض عنه فی کل مرة ویقول له لعلک قبلت او نظرت ونحو
ذلک فکیف تحد المرأة الحاملة مع انکارها ان یکون الحمل من زنا تدبر قال
١٢ المص رفع الله درجته یب ذهبت الامامیة الی انه اذا اشتری ذات محرم
کامه واخته وعمته وخالته نسبا ورضاعا فوطئها مع العلم بالتحریم کان علیه
الحد وقال ابو حنیفة لا حد علیه وقد خالف قوله تع الزانیة والزانی فاجلدوا
وهذا زان انتهی قال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما نسب
الی ابی حنیفة فلعله لقوله صلعم ودرء الحدود بالشبهات والاشتراء شبهة دارئة
للحد انتهی اقول کل من کان سلیم العقل یعلم ان بیع القلم بالتحریم لا یبقی شبهة
اصلا فضلا عن الشبهة الدارئة للحد فتامل وانصف ولا تتهم وجدانک
١٣ قال المص رفع الله درجته یج ذهبت الامامیة الی انه اذا شهد
علیه اربعة عدول بالزنا یجب علیه بالحد سواء صدقهم او کذبهم وقال ابو حنیفة
ان صدقهم سقط عنه الحد وان کذبهم حد وقد خالف العقل والنقل لان
الحد اذا وجب بالسنة بالتکذیب کان مع التصدیق اولی لتزاید الحجة
والنقل الدال علی وجوب الحد بشهادة الاربعة انتهی قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعی انه لا تاثیر لتصدیق المشهود علیه فی الزنا
ولا تکذیبه فی اسقاط الحد وان صح ما نسب الی ابی حنیفة فلعله لعدم امکان
الاثبات لان الاثبات یتوقف علی الانکار وحیث لا انکار فلا اثبات
وهذا بعید جدا انتهی اقول بل هذا ابعد من حقیة الجبت والطاغوت
وان حق علی الناصب المبهوت الذی مقاصده عنه یفوت فینسج اموله
واهبط کنسج العنکبوت قال المص رفع الله درجته ید ذهبت الامامیة
١٤ الی ان اللواط بالایقاب یوجب القتل وقال ابو حنیفة لیس فیه حد
بل یعزر وقد خالف قول النبی صلعم من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل

والمفعول ولانه زنا بل هو افحش انواعه انتهى قال الناصب ... [illegible]
اقول مذهب الشافعي ان حد اللواط هو حد الزنا، وله احكام الزنا من حيث
الاحصان وعدمه في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه جعله
في حكم ايتان البهايم فلا يكون الا التعذير انتهى اقول ليس الكلام
في انه لا وجه لما افتى به ابو حنيفة في ذلك بل الكلام في ان فتواه قبيح و
اقبح منه وكيف يكون اللواطة مع الغلام في حكم ايتان البهايم مع ان
اشتهاء اهل اللواطة ولذتهم في هذه الفعلة القبيحة اكثر من وطي النساء
الكواعب وايضا ترك قتلهم ذريعة الى شيوع هذا الفعل كما شاع بين
حنفية الروم شيوعه في قوم لوط عليه الصلوة والسلام ولا ينتقض هذا
بما ذكره ابن حزم من ترك قتل الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لان
قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحاري والآجام غير ممكن والميل
الى اكل الميتة والدم قليل طبعا وشرب الخمر نير جر صاحبه بمجرد الحد على
ان ذات فعل اللواطة بالغة في القباحة غايتها وفيه اهلاك النسل
الذي هو اظهر مفاسدها والباقي يظهر بالتامل فتامل قال المص رفع الله
درجته يو ذهبت الامامية الى ان الاجارة للوطي باطلة فاذا استاجر امرأة
للوطي فوطيها مع العلم بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استاجر امة لتزني
بها فزنى بها وقال ابو حنيفة لا يجب في الصورتين وقد خالف عموم قوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الوطي بالاستيجار موجب للحد لمن قدم عهده بالاسلام
ولعل ابا حنيفة جعله شبهة دارئة للحد انتهى اقول قد مر ان الشبهة
ماخوذ من الاشتباه فمع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسئلة
لا يبقى شبهة دارئة للحد على ان الحدود انما شرعت ردعا وزجرا للغواة
عن الاقدام على تلطيخ فراش الغير واختلاط المياه واشتباه الانساب
على الاباء والاجداد والاولاد والاحفاد فالقول بدرء الحد ههنا ينافي الغرض
الاصلي فان المقصود من الحدود وهو الردع والزجر يتقدم بالاجارة لان
معظم الزنا لا يقع الا عند بذل شيء من المال كما لا يخفى وقال ابن حزم
قد ذهب الى هذا ابو حنيفة ولم ير الزنا الا ما كان عطاء وفيه واما ما كان فيه
عطاء واستيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال ابو يوسف ومحمد وابو ثور و
اصحابنا وساير الناس هو زنا كله وفيه الحد اما المالكيون والشافعيون فهم
يشنعون بخلاف الصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم
يعدون مثل هذا اجماعا ويستدلون على ذلك بكسوة من بالحضرة من الصحابة

وشارب الخمر فان تركها ذريعة الى الشيوع اكل الخنزير والميتة

بل هم يعدون مثل هذا اجماعا ويستدلون على ذلك بكسوة من بالحضرة من
الصحابة عن النكير لذلك فان قالوا ان ابا الطفيل ذكر في خبره انها قد كان
جهدها الجوع قلنا لهم وهذا ايضا انهم لا يقولون به ولا يرونه عذرا مسقطا للحد
فلا راحة لكم في رواية ابي الطفيل مع ان خبر ابي الطفيل مع ليس فيه ان عمر
عذرها بالضرورة بل فيه انه درء الحد من اجل التمر الذي اعطاها وجعله عمر مهرا واما
الحنفيون المقلدون لابي حنيفة في هذا فمن عجايب دنيا الذي لا يكاد يوجد
لها نظير ان يقلد واعمر في اسقاط الحد ههنا بان ثلاث حثيات من تمر
مهر وقد خالفوا هذه القضية بعينها فلم يجوزوا في النكاح الصحيح مثل هذا واضعافه
مهرا بل منعوا من اقل من عشرة دراهم ذلك فهذا هو الاستخفاف حقا
والاخذ بما اشتهوا من قول الصاحب وافق لهذا عملا اذ يرون المهر في الحلال
لا يكون الا عشرة دراهم لا اقل ويرون الدرهم فاقل مهرا في الحرام مع
ان في هذا تطريق الى الزنا واباحة الفروج المحرمة وعون الابليس على تسهيل
الكباير فلا يحذر ان ولا زانية ان يزنيا علانية وهما في امن من الحد عنه اعطاء وثما
درهم ما يستاجرها به للزناء فقد علموا الفساق حيلة في ان يحضروا مع الفهم
امرأة سوء زانية وصبيا بغاء ثم يقتلون المسلمون كيف شاؤا ولا قتل
عليهم من اجل المرأة الزانية والصبي البغاء وكما فعلوا من الفسق نفعت اوزارهم
وسقط الحد والعذاب منهم ثم علموهم الحيلة في وطي الامهات والبنات
بان يعقدوا امنين نكاحا ثم يطاء من علانية امنين من الحدود ثم علموهن الحيلة علموهن[12]
في الاسرقة ان تثبت احدهم نقبا في الحايط وتعف الواحد داخل الدار والاخر
خارج الدار ثم ياخذه الاخر خارج الدار ثم ياخذه الآخر من النقب ويخرجان
امنين من القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بان ياخذ عودا
صحيحا يكسر به راس من احب حتى يسيل دماغه ويموت ويمضي امنا من
القود ومن عادم الدية من ماله ونحن مبرأ الى الله تعالى من هذه الاقوال الملعونة
التي لم يعقلوا لها القران ولا سنة وانما تعلقوا فيها بتقليد مهلك ورأي
فاسد واتباع الهوى المضل هذا وحد الزنا واجب على المتاجرة بل جرمها
اعظم من جرم الزاني والزانية بعدم استيجار لان المتاجر والمتاجرة
ساير الزنا جرما اخر وهو اكل المال بالباطل انتهى قال المص
رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه اذا عقد على امه واخته وبنته نسبا
ورضاعا وباقي المحرمات على التابيد عالما بالتحريم والنسب فانه لا يفيد
اسقاط الحد بالوطي وقال ابو حنيفة يسقط لان العقد بنفسه شبهة وقد خالف
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول

مذهب الشافعي ان مجرد العقد ليس شبهة دارية للحد لان المراد بالـ[illegible]
ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه في العقد على المحارم [illegible]
العقد بحال الشبهة ولا مخالفة للنص لان الحد على الزانية اذا لم يكن ثمه
شبهة دارية انتهى **اقول** قد سبق الجواب عن هذا عنقريب وبعض
ما نقلنا هناك عن ابن حزم آيت ههنا ايضا وقد ذكر ابن حزم احتجاج الحنفية
على هذه المسئلة بوجه آخر يمكن ارجاعه الى ما ذكره الناصب فقال احتج
ابو حنيفة ومن قلده بان اسم الزنا غير اسم النكاح فواجب ان يكون له
غير حكمه فاذا قام زنا بامه فعليه ما على الزاني واذا قلتم تزوج امه فالزواج
غير الزنا قد اخذ فى ذلك وانما هو نكاح فاسد فحكمه حكم النكاح الفاسد
من سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب المهر وما نعلم لم تمويها غير هذا وهو
كلام فاسد واحتجاج باطل وعمل غير صالح اما قوله اذ اسم الزنا غير اسم
الزواج فحق ولا شك فيه الا ان الزواج وهو الذي امر الله تعالى به واباحه
وهو الحلال الطيب والعمل المبرك واما كل عقد او وطء لم يأمر الله تعالى
به ولا اباحه بل نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال ومن سمى
ذلك زواجا فهو كاذب آفك متعد وليست التسمية فى الشريعة الينا لا كرامة
انما هى الى الله تعالى قال الله تعالى ان هى الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل
الله بها من سلطان الى قوله فلله الاخرة والاولى واما من سمى كل عقد
فاسد ووطء فاسد وهو الزنا المحض زواجا ليتوصل بها الى اباحة ما حرم الله
عز وجل او اسقاط حدود الله كمن سمى الخنزير كبشا ليستحله بذلك الاسم
وكمن سمى الخمر نبيذا او طلاء ليستحلها بذلك وكمن سمى البيعة والكنيسة
مسجدا وكمن سمى اليهودية اسلاما وهذا هو الانسلاخ من الاسلام ونقض
عهد الشريعة وليس فى المحال اكثر من قول القايل هذا النكاح فاسد
وهذا ملك فاسد لان هذا كلام ينقض بعضه بعضا وليس كان نكاحا
او ملكا فانه لصحيح حلال طلق ومباح طيب ولا اطلاق فيه ولا اثم وكل ما كان
فيه اللوم والاثم فليس زواجا ولا ملكا مباحا للوطء ولا كراهة بل هو العدوان
والزنا المجرد لا شئ الا افراش او عهر حرام فان وجدنا يوما ان نقول نكاح
فاسد او زواج فاسد او ملك فاسد فانما هو حكاية اقوال لهم وكلام
على معانيهم كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وكما قال فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والله يستهزئ بهم وقد علم
المسلمون ان الجزاء ليس سيئة وان القصاص ليس عدوانا وان معارضة
الله تعالى على الاستهزاء ليس مذموما بل جدا حق فصح من هذا ان كل عقد

لم يامر به الله تعالى على الاستهزاء ليس مذموما بل جدا حق فصح من هذا ان كل
من عقده فهو باطل فان كان عالما بالتحريم عالما بالنسب المحرم فهو زان
مطلق نعوذ بالله منه انتهى كلامه فتامل **قال المص** رفع الله درجته
١٧ **يز** ذهبت الامامية الى انه اذا تكامل شهود الزنا اربعة وشهدوا به عند الحاكم
ثم غابوا او ماتوا حكم الحاكم عنه بشهادتهم ووجب الحد وقال ابو حنيفة
لا يجوز الحكم بشهادتهم وقد خالف قوله تعالى والزانية والزاني فاجلدوا
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه من ابي حنيفة
فلعله جعله شبهة دارية للحد انتهى **اقول** جواب الناصب غير مطابق
لايراد المص قدس سره لانه اورد الاعتراض على ابي حنيفة فى عدم تجويزه الحكم
بالشهادة لا فى حكمه باسقاط الحد وهو ظاهر جدا **قال المص** رفع الله
١٨ درجته **يح** ذهبت الامامية الى استحباب تفريق الشهود فى الزنا بعد اجتماعهم
للاقامة وقال ابو حنيفة اذا شهدوا فى مجلس واحد ثبت الحد وان شهدوا
فى مجلسين فهم قذفة يحدون والمجلس عنده مجلس الحاكم فان جلس الحاكم
بكرة ولم يقم الى الغروب فهو مجلس واحد فان شهد اثنان فيه بكرة واثنان
عشية ثبت الحد ولو جلس لحظة وانصرف عاد فهما مجلسان وقد خالف
قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء ولان الواحد اذا شهد لم يكن قاذفا
الا لم يصر شاهدا باضافة شهادة غيره اليه فاذا ثبت انه لم يكن قاذفا كان
شاهدا واذا كان شاهدا لم يصر قاذفا بتاخر شهادة غيره من مجلس الى مجلس
آخر انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي
يفرق الشهود اذا كان ثمه ريبة ولا يحصل رفعها الا بالتفرق وان لم يكن
ريبة فلا يجب عليه التفريق سواء كان فى الزنا او فى غيره وان صح ما نسب
الى ابي حنيفة ههنا من وجوه والناصب انما تعرض لدفع واحد منها وهو حاكمه
باسقاط الحد بانه جعله شبهة مع ان فساده ظاهر لا شبهة فيه **قال المص**
١٩ [illegible] **يط** ذهبت الامامية الى انه اذا شهد اربعة ثم رجع واحد
[illegible] الثلثة الباقية وقال ابو حنيفة يحدون وقد خالف العقل و
واصالة البراءة وقوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهذا قد اتى ورجوع واحد
لا يوثر فيما ثبت والعجب ان ابا حنيفة قال لو شهد اربعة فرجم المشهود عليه
ثم رجع واحد وقال تعمدت قتله لم يجب القود عليه وقد خالف النص و
العقل قال الله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وقال ايضا
لو شهد اثنان بانه زنى بالبصرة وشهد آخر انه زنى بالكوفة لم يجب عليه
وقد خالف قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء لان كل اثنين يشهد

الى ابي حنيفة فلعله جعله شبهة دارئة للحد انتهى
اقول لا اشتباه على احد ان تشنيع المص ره

ان على فعل غير الذى شهد الآخران عليه وقال لو شهد كل واحد من الاربعة
انه زنى فى زاوية من البيت غير الزوايا التى شهد بها اصحابه حد [illegible]
لا قياسا وقد خالف العقل لان كل فعل يشهد به واحد مضادا لما شهد
به اصحابه فلم يشهد الاربعة على فعل واحد وقال ابو حنيفة ايضا لو شهدوا
بالزنا قديما لم يحد وقد خالف قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا
ابو حنيفة الاسلام شرط فى الاحصان وهو خلاف عموم قوله عليه الصلوة والسلم
خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب
بالثيب جلد مائة ثم الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يهوديين
زنيا وقال ابو حنيفة لا يرجم يهودى انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول ذهب الشافعى ان الواحد من شهود الزنا اذا رجع فان رجع قبل
الرجم امتنع الرجم وحد الراجع لا الثلثة وان رجع بعد القضاء والرجم
لم يقتل الباقون ولم يحدوا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الرجوع عن
الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيحد الباقون واما عدم ايجاب
ابى حنيفة القود على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانهم اتوا بالشهداء الاربعة
على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد واما الشهود الذين
شهدوا بالزنا كل واحد شهد بالزنا فى زاوية من البيت فعند ابى حنيفة
ان القياس عدم الحد لانهم اتوا بالشهود بكمالهم ولكن يحد استحسانا
للاختلاف فى الشهادة واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد مضادا لما
شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة بفعل واحد فالجواب من قبل ابى حنيفة
ان الفعل واحد لانه الزنا والاختلاف فى المكان وربما وقع لهم الغلط
فى تغيير المكان وهذا لا يوجب الغلط فى الشهادة واما ما ذكر ان ابا حنيفة
يسقط الحد بالشهادة على زناء قديم فلعله عنده شبهة دارئة للحدود واما
ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط الحد من اليهود فعله مبنى على ان الكفار غير مكلف
بالفروع وهذا على تقدير ان لم يرفعوا امرهم على قضاء الاسلام انتهى
اقول لا يخفى ان ما ذكره اولا من الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة
من الاصل غير مسلم وانما يعلم ذلك فى شهادة الراجع لا فى شهادة الباقين
الذين لم يرجعوا وثبتوا على شهادتهم واما ما ذكره من ان الشاهد الراجع
ليس عند ابى حنيفة فى حكم العبد بل فى حكم نسبة الحمار فخاف لما ذكر فى تصوير
المسئلة من الشاهد الراجع ليس عند ابى حنيفة فى حكم العبد بل فى حكم
نسبة العبد [illegible] قال انى تعمدت قتله فلا مجال لهذا التوجيه كما لا يخفى
واما ما ذكره من ان فى الشاهدين بالزنا المختلفين فى مكان البصرة والكوفة

اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل ان كان يكفى فى تحقق شهادة الاربعة
ودخولها تحت مدلول النص فقد وجب حد المشهود عليه مع ان ابا حنيفة
لم يوجب حده ايضا وان لم يكف فى تحقق الشهادة المعتبرة فى النص
وجب حد الشهود وبالجملة ان احد الامرين لازم لزوما لا سترة به وقد
ابو حنيفة كلا منهما فيكون خطاء واما ما ذكره فى مسئلة الاختلاف
فى الزوايا من انه يحد استحسانا وللاختلاف فى الشهادة ففيه ان مثل
[illegible] الاختلاف المكانى حاصل فيما سبق من الاختلاف فى البصرة والكوفة
ثم لم يفصل ابو حنيفة هناك ايجاب الحد استحسانا وعدمه قياسا بل قطع
فيه لعدم وجوب الحد كما عرفت وهل هذا الا تحكما ناشيا من عدم
المبالات بالعقل والنقل ولنعم ما قال الغزالى فى اواخر كتاب المنخول
فى الاصول حيث قال واما الفروع فان ابا حنيفة مهد ذرايع اسقط الحد
بها مثل الاجارة ونكاح الامهات وزعم انها دارئة للحد ومن ينقر بمؤنته
كيف يعجز عن استيجارها ثم يدقق نظره فيوجب الحد فى مسئلة شهود
الزوايا زاعما انه تفطنه لدقيقة هى انزحافهم فى زنية واحدة على الزوايا
ثم قال لو شهد عليه اربعة عدول بالزنا فاقر مرة واحدة سقط الحد عنه ثم اوجب
الحد فى الوطى بالشبهة اذا صادف اجنبية فى فراشه ظن انها حليلته القديمة
ونقل موجبات العقوبات ما تحقق تحريمها والذاهل المخطى لا يوصف فعله
بالتحريم انتهى واما ما ذكره من احتمال الغلط فى تغيير الشهود للمكان فهو جايز
فى الاختلاف فى البصرة والكوفة مع تخلف حكمه فيه واما ما ذكره من ان
ابا حنيفة بنى اسقاط الحد من اليهود على ان الكافر غير مكلف فى بالفروع
فقد مر مرارا انه مهدوم وان قد دمرنا بحمد الله تعالى على اجوبة الناصب
فلا باس علينا فى تذنيبه بما ذكره ابن حزم فى ابطال ما قيل من انه اذا رجع
احد الشهود يحد وجميعا حيث قال قال الله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم [illegible] اربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال صلى الله عليه وسلم
[illegible] البينة والا حد فى ظهرك فصح يقينا لا مرية فيه بنص
كلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان الحد انما هو
القاذف الراجع لا على الشهداء ولا على البينة وقد صح ان رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم قال دماؤكم واموالكم واعراضكم وابشاركم
عليكم حرام كحرمة يومكم هذا من شهركم هذا فبشر الشاهد حرام بيقين لا مرية
فيه لم يات نص ولا قران ولا سنة صحيحة بجلد الشاهد فى الزنا
اذا لم يكن معه غيره وقد فرق القران والسنة بين الشاهد من البينة

وان اختلف المكان لا يسقط عنهم الحد فكلام [illegible]
سا قط جدا لان الشهادة ليست على اصل الفعل

وبين القاذف الرامي فلا يحل البتة ان يكون لاحدهما حكم الآخر فهذا
حكم القرآن والسنة الثابتة واما الاجماع فان الامة كلها مجمعة بلا خلاف
من احد على ان الشهود اذا شهدوا واحدا بعد واحد فتموا عدولا اربعة
فانه لا قذف وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم لو ان الف عدول
قذفوا امرأة او رجلا بالزنا مجتمعين او متفرقين الحد عليهم كلهم حد القذف
ان لم ياتوا باربعة شهداء فان جاؤوا باربعة شهداء سقط الحد عن القاذف
واما المخالفون لنا فى الجملة على الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد
وان القاذف ليس شاهدا وان الشاهد ليس قاذفا فقد صح الاجماع
على هذا بلا شك وصح اليقين ببطلان قول من قال بان يحد الشاهد والشاهد
والثلثة اذا لم يتموا الاربعة لانهم ليسوا قذفة ولا لهم حكم القاذف وهذا
هو الاجماع حقا الذى لا يجوز خلافه واما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق
انه لو كان ما قالوا لما صحت فى الزناء شهادة ابدا لانه كان الشاهد الواحد
اذا شهد بالزناء صار قاذفا عليه الحد على اصلهم فاذ قد صار قاذفا فليس
شاهدا فاذا شهد الثانى فكذلك ايضا يصير قاذفا وهذا فاسد كما ترى
وخلاف للقرآن فى ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف للسنة
الثابتة لوجوب قبول البينة فى الزنا وخلاف الاجماع المتيقن لقبول
الشهادة فى الزنا وخلاف للحس والمشاهدة فى ان الشاهد ليس
قاذفا فان القاذف ليس شاهدا وايضا فنقول لهم اخبرونا عن الشاهد
اذا شهد الى آخر بالزنا وهو عدل ماذا هو الآن عندكم شاهد او قاذف
فنقول اما قاذف او لا شاهد ولا قاذف ولا سبيل الى قسم
ثالث فان قالوا هو شاهد قلنا صدقتم هذا هو الحق وان شاهد فليس قاذفا
حين نطق بالشهادة فمن المحال الممتنع ان يصير قاذفا اذا سكت ولم يات
ثلثة عدول البتة وليس فى المحال اكثر من ان يكون شاهدا لا قاذفا اذا
تكلم باطلاق الزنا على المشهود عليه ثم يصير قاذفا لا شاهدا اذا لم يتكلم
ولا نطق بحرف فهذا محل لا اشكال فيه وان قالوا هو قاذف فقد ذكروا
وجوب الحد على القاذف بلا شك ووجب الحد على القاذف بلا شك
ووجب الحد عليه انتهى **قال المص** رفع الله درجته ك ذهب
الامامية الى وجوب القطع لسرقة ما هو ممكن البقاء كالاثمان والحبوب
والثياب وما لا يمكن بقاؤه كالفواكه والرطب والغسط واللحم الطرى وقال
ابو حنيفة لا يجب القطع الا فيما يمكن بقاؤه وقد خالف عموم قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا وقال ايضا فيما كان اصله الاباحة كالصبور كلها والدجاج

بابها المحلية وغيرها من الخشب جميعه الا ما يعمل آنية كالجفان والابواب فيكون
فى معموله القطع فان لم يكن معمولا وكل ما يعمل من الطين من الخزف والفخار
والقدر وغيرها لا قطع فيه وكذا كل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط
والموميا الا الذهب والفضة والياقوت والفيروزج فان فيه القطع وقد
خالف فيه قوله تعالى السارق والسارقة انتهى **اقول** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يجب القطع بكل ما يصح بيعه فلا اثر
لكون المسروق مباحا فى الاصل كالماء والتراب والحطب والخيس والصيد
ورمال المعدن ولا لكونه معرضا للفساد كالرطب والطين والبقل والرياحين
والشواء والهريسة والجمد والشمع المشتعل بل يقطع بجميعها وذهب الحنيفة
ان المسروق اذا كان مباحا فى الاصل او معرضا للفساد فلا قطع به لان كونه
مباحا فى الاصل شبهة دارية للحد ولان كونه معرضا للفساد الاصل فيه
عدم الحرز شرط فى القطع ولا مخالفة للنص حيث بدروا القطع بالشبهة والنص والحزم
يدل على وجوب القطع حيث لا شبهة انتهى **اقول** لا يخفى ان تسمية
الحنيفة امثال ذلك شبهة دليل على انه لم يعرف معنى الشبهة كما مر فلا يليق منه
مثله دعوى الاجتهاد وليتصف الناظر المتامل ان اى شبهة واشتباه فى جارية
اللباس الذى اسقط عنه ابو حنيفة القطع مع قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وايجاب النبى صلى الله عليه وسلم ذلك فى احاديثه الكريمة وكون السارق
فى اللغة التى لها نزل القرآن ولها خاطبنا الله تعالى هو الآخذ شيئا لم يبح الله تعالى
اخذه فيأخذه متملكا له مستحقا به وكون اللباس على هذه الصفة وكذا الكلام
فى سرقة الجوارح من الطير وغيره والصيد وغيره ونحوه قال ابن حزم قالوا ان
الاصل فى ذلك ان ما كان فى الاصل مباحا فاذا صار مملوكا لم يقطع سارقه
ما هو آية ولا حجة فيه اصلا كان الطير مال من الاموال وملك لصاحبه
فوجب القطع فيه بقول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وبايجاب
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم القطع على من سرق واى فرق فى اباحة
الشبهة بينها وبين ما وجب به القطع من المعادن المباحة
الاصل كالذهب والفضة والياقوت والفيروزج ثم اى فرق بين المعادن
الاربعة المذكورة وبين غيرها من الرصاص والصفر والنحاس والحديد والعقيق
والزمرد والالماس واللعل ولم يفرق الله تعالى الذى يعلم سر كل من خلق وكل
ما كان وما سيكون بين ذلك فى القطع ولم يخص من القطع من سرق
الطير والصيد ونحوهما ولو اراد ذلك لما اهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى
ان الله تعالى لم يرد قط اسقاط القطع عن مثل ذلك بل امر تعالى بقطعه نصا من غير

شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى دسياتيك مزيد . . . انتظ

قال المص رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى انه اذا سرق ٢١
كتب الفقه او الادب او المصاحف وجب القطع مع بلوغ النصاب
وقال ابو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعالى والسارق والسارقة قال
ايضا اذا سرق مالا يجب فيه لم يقطع وقد خالف الآية وقال ايضا اذا نقب يجب فيه القطع م
معه البيت وسرق مال المستعير لم يقطع الآية وقال ايضا لا يقطع الضيف
ان سرق العبد فان كان آبقا لم يقطع فان لم يكن وقد خالف الآية
وقال ايضا لا يقطع النباش وقد خالف الآية وقال ايضا اذا لم يكن له
يسار فكانت يساره ناقصة اصبعين او ابهاما لم يقطع وقد خالف
الآية وقال ايضا اذا سرق علينا فقطعناه ثم سرقها بعينها ثانية لم يقطع
سواء صدقها سرقها من المالك او من غيرها الا في مسئلة واحدة وهي انه
لو سرق غزلا فقطع ثانيا وقد خالف الآية وقال ايضا اذا سرق فقطع
لم يغرم العين المسروقة ان كانت بالغة وان كانت باقية ردها الا
اذا سرق حديدا فعمله كونا ثم قطع فانه لا يرد الكون لانه كالعين الاخرى
واو كانت السرقة ثوبا فصبغه اسود فقطع لم يرد الثوب لان السواد جعله
كالمستهلك فان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة لا تجعله كالمستهلك
وقد خالف الآية لانه قال لا اجمع بين القطع والعزم فان غرم لم يقطع
وان قطع لم يغرم قال والقرآن دال على وجوب القطع مطلقا وقال ايضا
اذا سرق احد الزوجين من صاحبه مع الاحتراز عنه لم يقطع وقد خالف
الكتاب العزيز وقال ايضا كل شخصين بينهما رحم وهو خلاف القران وقال محرم بالسبب فان قطع ساقط بينهما م
ايضا اذا ترك الجمال في مكان وانصرف سرق عودا او طنبورا وعليه حلية
قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف القران وقال ايضا اذا ترك
الجمال في مكان وانصرف في حاجة وكان على الاجمال زابلة فان اخذ
الزابلة بما فيها لم يقطع فان شق الزابلة واخذ المتاع من جوفها فعليه
القطع وهو خلاف الاجماع لان الجزء معتبر وقال ايضا اذا شهر رجل
فدفعه فقتل بالدفع فان كان بالسيف او بالمثقل ليلا فلا ضمان
وان كان بالمثقل نهارا فعليه الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب
الدفاع عن النفس والنص الدال عليه انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بسرقة المصحف والتفسير
والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب ابي حنيفة في هذا الفصل
من المسائل مذكور في كتب ابي حنيفة لعضها فيه بقيود اهملها وبعضها نقلها

على سبيل التحريف وقد ذكرها الائمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل
اخذ من تلك الكتب ونقلها مع التغيرات واهمال القيود واكثر تلك
المسائل يرجع الى شيء واحد وهو ان في كل واحد مما لم يوجب ابو حنيفة
القطع شبهة دارئة للحد فقد عمل في الكل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم والر
ادرؤا الحدود بالشبهات والبحث في ان ما جعله شبهة او لا فكل ما ذكره
نه مخالف للآية فهو غير مخالف لان الآية يدل على القطع فالسنة قاضية
بدرء الحد بالشبهة فيكون الآية حكمها مخصوصا بما لم يكن فيه شبهة فمن درء
الشبهة فلا مخالفة فيه لكتاب الله تعالى ثم ان تعين الشبهة امر يرجع
الى الاجتهاد وابو حنيفة مجتهد وحكم اجتهاده بان الامور المذكورة مشتبهة
يمكن درء الحد بها فلا اعتراض عليه انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان
ما ذكره من اهمال المص رفع الله درجته بعض القيود في المسائل المذكورة
وتحريفه في بعضها كذب نشاء من عدم تقيده بالدين وانحرافه عن جادة
الصدق واليقين ولو كان شيء من ذلك اظهره الناصب وابرق به
وارعد وملك رقاب الحنفية يرشد الى ما ذكرناه قول الناصب ههنا
وقد ذكرها ائمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها اذ الظاهر من ذلك
عدم تلك القيود او عدم تاثيرها في دفع الاعتراض عنهم فوجودها وعدمها
سواء والا لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم ايضا وكذا يرشد
اليه ما سيذكره بعد ذلك من ان اكثر تلك المسائل يرجع الى شيء
وهو ان في كل واحد مما لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة دارئة للحد اذ
فان هذا الرجوع يدل على عدم القيود والدافعة للاعتراض وانما الدافع لها
التمسك بان الحدود تدرأ بالشبهات فلا لوم على المص قدس سره لو ترك
القيود المستدركة القاصرة عن دفع التشنيع والاعتراض واما ثانيا
فلمنع على صحة ما ذكره من الحديث ولهذا قد اختلفوا في ان الحدود
تدرء بالشبهات قال ابن حزم ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا تحل ان تدرء
... اعظام شبهة وانما هو الحق لله تعالى ولا مزيد فان لم يثبت الحد
لم يحل ان يقام بشبهة لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان دماءكم
واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرء
بشبهة لقول الله تعالى تلك حدود الله فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف
في ذلك قد جاء من طرق ليس فيها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
كلمة وانما هي عن بعض الصحابة من طرق كلها الا ما خير فيها هذا اقصدنا
اراده من كلامه وقد فصل في بيان ضعف تلك الطرق بما لا يسعه المقام

ثم لا شبهة في ان ما سماه ابو حنيفة شبهة دارية للحد في بعض تلك
اشتباه وجهل له بمعنى الشبهة بحيث لا يكاد ان يقع مثله عن كودن بعوام
فضلا عمن يدعي الوصول الى درجة استنباط الاحكام نعم وجود ذلك الخلاف
الذي لا يمكن لابي حنيفة التفصي عنه ووقوعه في مثل ذلك الاشتباه الذي
لا يليق بارباب الانتباه كيف يندفع عنه الاعتراض ولا يكون تدنيسه
حقيقا بالاعراض وبالجملة من حكم اجتهاده بان الامور المذكورة شبهة يحكم
عليه بانه لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو معترض في ادعاء ذلك من الله تعـ و
رسوله وساير العباد ثم اي شبهة واشتباه يتصور في سارقيه من سرق
المصحف ونحوه سيما اذا كانت عليه حلية فضة تزن مايتي درهم او اكثر
او اقل قال ابن حزم احتج من لم ير القطع فيه بالسارق فيه حق التعليم لانه
ليس له منعه عمن احتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت
المال قال والفضة بيع لانها تدخل في بيعه كما تدخل الجلد والدفتان وهذا كلام
في غاية الفساد والبطلان لان حق المتعلم في التلقين فقط لا في مصحف
الناس انه لم يوجبه قران ولا سنة ولا اجماع واما في حق الناس تعليم
بعضهم بعض القران تدريسا وتحفيظا وهكذا كان جميع الصحابة رض في عهد
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بلا خلاف من احد انه لم يكن هناك
مصحف وانما كانوا يتلونه بعضهم ويقراء بعضهم بعضا فمن احتاج منهم
ان يقيد فاحفظ كتبه في الاديم واللخاف والالواح والاكتاف فبطل
قولهم اذ للسارق حقا في المصحف فصح ان لصاحب المصحف منعه
في كل احد واما مسئلة سرقة احد الزوجين من الآخر فقد احتجوا فيه بما رواه
ابن حزم باعتباره الى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال كلكم
راع وكلكم مسئول عن رعيته والرجل راع اهل بيته هو مسئول عنهم والمرأة
راعية على بيتة بعلها وولدها فهي مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده
وهو مسئول الا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته وروى روايات اخرى في معنى
ذلك ثم قال وكل هذا لا حجة لهم فيه اصلا واما الخبر المذكور فحق ويجب لكل
تعديه وهو اعظم حجة عليهم لانه عليه الصلوة والسلام اخبر ان كل من ذكر
راع فيما ذكروا انهم مسئولون عما استرجعوا من ذلك فان انهم مسئولون
عن ذلك فبيقين تدري كل مسلم انهم لم يبح لهم السرقة والخيار فيما استرعوا
واسترعيهم اليهم وانهم في ذلك كالاجنبين ولا بد فهذا الحكم هذا الخبر على الحقيقة
ايضا فانهم لا يختلفون ان على من ذكر في الخيانة ما على الاجنبيين عن الزام
رد ما خالفوا وضمانه وهم اهل قياس بزعمهم فهلا قاسوا ما اختلف فيه من

السرقة والاطلاع فيها على ما اتفق عليه من حكم الخيانة ولكنهم قد قلنا انهم لا النصوص
اتبعوا ولا القياس احسنوا وايضا ليس في هذا الخبر دليل اصلا على ترك القطع في
السرقة هذا واما مسئلة من سرق من ذي رحم محرم فاستدلوا في اسقاط القطع
من الابوين في مال الولد اذا سرقه بقوله عليه الصلوة والسلام وانت ومالك
لابيك قالوا فانما اخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنا بامة ابنه
يحد لذلك وكذلك اذا سرق من ماله وقالوا لو قتل لم يعف قالوا وفرض
عليه ان يعف اياه اذا احتاج الى الناس فله في ماله حق بذلك وقالوا قال الله
وبالوالدين احسانا وقال تعـ ان اشكر لي ولوالديك قال الله تعـ ولا تقل
لهما اف ولا تنهرهما الى قوله تعـ كما ربياني صغيرا فليس قطع ايديهما فيما اخذ
من ماله رحمة فهذا كل ما شغبوا به في ذلك فكل ذلك لا حجة لهم فيه بل هو
عليهم كما نبينه ان شاء الله تعـ واما ما ذكروا من القران فحق الا انه لا يدل على
ما ادعوا من اسقاط القطع مما سرقوا من مال الولد ولا على اسقاط الجلد والرجم
والتعزيب اذا زنا بجارية الولد ولا على اسقاط القود اذا قذف الولد
ولا على اسقاط المحاربة اذا اخذ الطريق عليه اما قوله تعـ وبالوالدين احسانا
فان الله تعـ وجب الاحسان اليهما كما اوجبه علينا ايضا لغيرهما قال الله تعـ
وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فان
كانت مقدمة الآية حجة لوجوب الاحسان الى الابوين في اسقاط القطع
فيهما اذا سرقا من مال الولد فهي حجة ايضا في اسقاط القود عن كل ذي قربى
وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب بالجنب اذا سرقوا من
اموالنا وهذا ما لا يقولونه فظهرت مناقضتهم وبطل احتجاجهم بالآية وايضا الامر
بالاحسان ليس فيه منع من اقامة الحدود بل اقامتها عليهم من الاحسان
اليهم بنص القران لقول الله تعـ ان الله يامر بالعدل والاحسان وقد امر
باقامة الحدود فاقامتها على من اقيمت عليه احسان اليه وانها يكفر
ويطهر لمن اقيمت عليه وهم لا يختلفون في ان اماما لو كان له اب او ام
سرقا فان فرضا عليه اقامة القطع عليهما فبطل تمويههم بالآية جملة يصح انها
حجة عليهم واما قوله تعـ ان اشكر لي ولوالديك فحق ومن الشكر اقامة
امر الله عليهما وليس يقتضي شكرهما اسقاط امر الله تعـ فيهما والذي امر بشكرهما
تبارك اسمه هو الذي يقول كونوا قوامين بالقسط شهداء الله على
انفسكم او الوالدين والاقربين فصح امر الله تعـ بالقيام عليهم بالقسط اداء
الشهادة عليهم ومن القيام بالقسط اقامة الحدود عليهم وهكذا القول الى
ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الآية فليس في شيء من هذا اسقاط الحد

عنهم فی سرقة من مال الوالد ولا فی غیر ذلک والله تعالی یقول انتم ... ار
رحماء بینهم ولم یکن وجوب الرحمة لبعضنا مسقطا لاقامة الحدود بعضنا
بعض فبطل تعلقهم بالآیات المذکورة جملة واما قول رسول الله صلی الله علیه و
و مالک لابیک فهو خبر منسوخ قد صح نسخه بآیات المواریث وغیرها مع
ان من یحتج بهذا الخبر لایخالف فی ان الاب اذا اخذ من مال ابنه درهما وهو
محتاج الیه فانه یقضی علیه برده احب او کره کما یقضی بذلک علی الاجنبی
بلا فرق واما ما قالوا من ان للوالدین حقا فی مال الولد لانهما اذا ا
امر علی ان ینفق علیهما وعلی ان یقف ایاه فاذ له فی ماله حق ف... یدا
سرق منه فهو تمویه ظاهر اذ لم یخالفهم احد فی ان الوالدین اذا احتاجا فاخذا
من مال ولدهما حاجتهما بلا اختفاء او بقهر او کیف اخذاه فلا شیء علیهما
ولکن الکلام فیما اذا اخذا مالا حاجة لهما الیه اما سرا واما جهرا وهم لایختلفون
فیمن کان له حق عند الله فاخذ من ماله بمقدار حقه فانه لاحق قطع علیه ولا یقضی
علیه برده فلو کان وجوب الحق ولا یؤمن فی مال الوالد اذا احتاج الیه
مسقطا للقطع عنهما اذا سرقا من ماله لایحتاجون الیه ولا حق لهما فیه
لوجب ضرورة ان یسقط القطع عن الغریم الذی له الحق فی مال غیره اذا سرق
منه بالاحق فیه وهذا لایقولونه فبطل ما هو اهوانه من ذلک واما قولهم
لو قتل ابنه لم یقتل به ولو قطع له عضوا او کسره لم یقتص منه ولو قذ
یحد له ولو زنا بامته لم یحد فکذلک اذا سرق من ماله فکلام باطل واحتجاج
علی الخطاء بالخطاء بل لو قتل به ولو قتل له عضوه او کسره لاقتص منه
ولو قذفه یحد له ولو زنی بامته یحد کما یحد الزانی لابد لاثبات ذلک من
دلیل والغرض من هذا التطویل ان الناصب الشقی لم یطلع علی ادلة ابی حنیفه
لذلک المذاهب السخیفة لو اطلع علیها لهرب عن ذکرها ...
لانامها فاسند بعضها الی ان فیه الشبهة الدارئة للحد
الباقر مع ما عرفت من اشتباههم فی حقیقة الشبهة ...
الناصب سابقا من قطع رقبة ابن المطهر بالمقص...
ههنا وفی سایر المقامات کفرار شیوخه فی حنین وخیبر ف...
وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة ع...
وولیه والهم الکرام الی یوم القیام قال المصنف رفع الله درجته
٢٢ البحث ذهبت الامامیة الی ان کل من وجب علیه حد من حدود الله تعالی
من شرب الخمر او الزنا او السرقة من غیر المحاربین ثم تاب قبل قیام البینة
علیه فانه یسقط وقال الشافعی لایسقط وقد خالف لقوله تعالی فمن تاب

من بعد ظلمه واصلح فان الله یتوب علیه ان الله غفور رحیم وقوله علیه الصلوة
والسلام التوبة یجب ما قبلها انتهی قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعی انه لو تاب من ثبت زناه بالبینة والاقرار لم یسقط الحد
بمجردها ویسقط اثر المعصیة بینه وبین الله تعالی وما نقل عن الشافعی ان قبل
قیام البینة علیه ان تاب لم یسقط عنه الحد ان اراد به ان الشافعی ذهب
الی عدم السقوط بمعنی انه اقیم علیه البینة بالزنا بعد التوبة یسمع ولایسقط
الحد بمجرد ادعاء التوبة قبل قیام البینة فهذا صحیح ومذهب ولا شک
انه کذلک والا لم یمکن اجراء الحد علی احد قط لانه یدعی انی تبت وسقط
عنی الحد فیکون فی هذا تخلصا عن الحدود وهذا من البدایع فی الدین
ولم یمکن ان یقول به احد وان اراد انه لم یسقط عنه الحد ما لم یثبت موجب
الحد بالبینة او الاقرار عند الحاکم فهذا لیس من مذهب الشافعی لان
الحد ساقط عن التایب بینه وبین الله تعالی ما لم یقم علیه البینة او لم یقر عند
الحاکم والاستدلال بالآیة علی مطلوبه من الغرایب فان الآیة یدل علی
قبول التوبة وکذا الحدیث ولا یدل علی سقوط الحد فیما یوجب الحد بعد
التوبة وبالجملة ما ذهب الیه الامامیة فی هذه المسئلة من العجایب
انتهی اقول بل المراد شق ثالث وهو ان الشافعی ذهب الی
عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة الصالحة الراسخة قبل قیام البینة لا بمجرد
ادعاء التوبة وان لم یکن راسخا فیها وهذا احتمال لایصح ان یکون مذهبا
لمن له قدم راسخ فی الدین لان التوبة یسقط الذنب وعقوبة الآخرة
فعقوبة الدنیا اولی ویدل علیه مضافا الی ما اشرنا الیه من اقتضاء
قواعد الدین لذلک روایة جمیل عن عهد الامامین المعصومین الباقر
والصادق علیهما الصلوة والسلام فی رجل سرق او شرب الخمر او زنا
فلم یعلم ذلک منه ولم یؤخذ حتی تاب وصلح فقال اذا اصلح وعرف
منه امر جمیل لم یقم علیه الحد انتهی فما ذکره الناصب بقوله والا لم یمکن
اجراء الحد علی احد قطعا انما یترتب علی ما ذکره من اسقاط الحد بمجرد
ادعاء التوبة لا علی ما ذکرنا من وقوع التوبة الصحیح ولا فساد فی سقوط
الحد بوقوع التوبة الصالحة الراسخة قبل قیام البینة لان الحکمة المقصودة
للشارع فی شرعیة الحد هو المنع والزجر عن العود الی مثله حسما لمادة الفساد
واذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلک وتاب توبة صحیحة کان
ذلک اتم فی حصول ثمرة الحکمة المقصودة من الحد وایضا ما ذکره الناصب
من النقض لو تم فهو جار فی درء الحدود بالشبهات لانه اذا ادعی شبهة

ضعيفة سيما من الشبهات الرخيصة التي رخص فيها ابو حنيفة [illegible]
للزنا وغيره يلزم ان يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في [illegible] ن
الحدود والجواب الجواب والله الموفق للصواب واما ما [illegible] من ان
الآية تدل على قبول التوبة ولا يدل على سقوط الحد انه مردود بانه اذا العلم دلالة
الآية على قبول التوبة لزم دلالتها على سقوط الحد لان قبول الله تعالى توبة
عبده وتجاوزه عن ذنبه فيما هو حق له يقتضي عدم مواخذته اياه
في الدنيا والآخرة وكذا الكلام في الحديث فانه عام كما لا يخفى ولا بد
للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل **قال المص** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه ان اجتمع حد القذف وحد الزنا وحد
السرقة ووجوب قطع اليد والرجل بالمحاربة واخذ المال فيها والقود
استوفي عنه الحدود اجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة يسقط كلها ويقتل
وقد خالف الآيات الدالة على هذه العقوبات وقال ايضا الخمر اذا
اشتد واسكر وازيد وجب الحد لشربه وان لم يزيد لم يجب وان
اشتد واسكر وقد خالف الاجماع الدال على تحريم الخمر فايجاب الحد به وقال
عصير العنب اذا طبخ فان ذهب اقل من الثلثين فهو حرام ولا حد حتى
يسكره وما يعمل من التمر والزبيب ان طبخ فهو النبيذ وهو حلال ولا حد
حتى يسكر وما عمل من غيرهما بين الشجرتين الكرم والنخل ومثل العسل
والحنطة والذرة فكله مباح ولا حد فيه وان سكر وقد خالف قول النبي
ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا
وان من الشعير خمرا وقال عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام وقال كل
مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه اذا اجتمعت الحدود يستوفى كل واحد على الترتيب
ولا يجزي القتل عن الكل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان [illegible]
جميع العقوبات فيحصل فيه الكل ولا مخالفة للآيات [illegible] وجوب
الاستيفاء فمن اسقط وجوب الاستيفاء فهو
اوجب الاستيفاء واختار الطريق في الاستيفاء فلا يخالف
فلا يكون مخالفا للآيات وابو حنيفة يجعل القتل طريقا في وجوب الاستيفاء
[illegible] الآيات واما ما ذكر من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه
[illegible] بالنص هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب المشتد المسكر المزبد
[illegible] الخمر عنده فما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار قط بدون
[illegible] فالنزاع في حقيقة الخمر انها ماذا واما مذهبه في المثلث فان

٢٣

ثلثاه فهو حلال ولا حد حتى
يسكر وان ذهب ٣

عصير العنب عنده اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار و
الدليل عليه انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر فعنده السكر حرام لا
المسكر فليس النزاع بيننا وبينه الا في ان السكر حرام او المسكر فذهب
ابو حنيفة الى ان الخمر بعينه حرام بلا نزاع للنص وغير الخمر ما لم يبلغ حد الاسكار
فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث الدالة على خلاف هذا انتهى **اقول**
فقه المقام انه اذا اجتمع على المكلف حدان فصاعدا فان امكن الجمع بينهما
من غير منافات كما لو زنى غير محصن وقذف تخير المستوفي في البداءة
وكذا لو سرق معهما وان تنافت بان كان فيها قتل او لغو وجب البداءة
بما لا يفوت جمعا بين الحقوق الواجب تحصيلها فيبدأ بالجلد قبل الرجم
والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب مراعات ذلك انه
روايات كثيرة من طريق اهل البيت عليهم الصلوة والسلام واما ما ذكره
الناصب من الجواب فانما نشا من جهله بمعنى الاستيفاء واستيفاء كل
سخيف من المعاني والاقوال وقد شنع ابن حزم ايضا على هذا المقال حيث قال
وروي عن ابي حنيفة انه لو زنا بامراة ثم قتلها سقط عنه حد الزنا فاسمع باعجب
من هذه البلية ان يكون يزني فيلزمه الحد فاذا اضاف كبيرة الى الزنا كبيرة
القتل للنفس التي حرم الله تعالى سقط عنه حد الزنا ونبرء الى الله تعالى من ذلك
ونحمده على السلامة منها كثيرا وبه نستعين انتهى ونظير هذا الغلو من ابي حنيفة
ما نقله ابن حزم عنه في هذا المقام من انه قال من زنا بامراة ثم تزوجها سقط الحد
عنه وكذلك لو زنا بامة ثم اشتراها فتامل واما ما ذكره الناصب من
ان حقيقة الخمر ما يخامر العقل بالسكر وهو اعم من العنب وغيره ومن المشتد
المزبدة او غيره وما ذكره انه لا يحصل الاسكار قط بدون الازدياد كذب صريح
لا يصدر الا عن السكارى واما ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المثلث اذا لم
يبلغ حد الاسكار فمردود بان المعتبر في التحريم اسكار كثير الخمر فيحرم قليله
حسما لمادة الفساد كما حرم الخلوة بالاجنبية لافضائها اليه فتقييد اباحة المثلث
بما اذا لم يبلغ شربه حد الاكثار المفضي الى الاسكار فاسد لا يصلحه العطار وما
استدل به على اباحته من انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر لا يصلح دليلا
لان من الصحابة من شرب الخمر الصريح الى حد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب
ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعالى في الخمر ثلث ايات يسئلونك عن الخمر
والميسر فكان المسلمون بين شارب وتارك الى ان شربها رجل ودخل
في صلوة فهجر فنزلت يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
فشربها عمر فاخذ لحي بعير فشج راس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح

عنه ابي حنيفة هو المتخذ من العنب الى فلا دليل
عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر

على قتلى بدر بشعر الاسود بن يعفر شعر وكاين بالقليب قليب
الشيزى المكلل بالسنام • ايوعدنا ابن كبشة ان سنحيى • وكيف حياة
ايعجز رد الموت عني • وينشر لي اذا بليت عظام • الا من مبلغ
باني تارك شهر الصيام • فقل لله يمنعني شرابي • وقل لله يمنعني طعامي
فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان
في يده ليضربه فقال اعوذ بالله من غضب الله وغضب رسوله وانزل الله تعالى
انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهى كلامه
واما ما ذكره من انه ليس النزاع بيننا وبين ابي حنيفة الا في ان السكر حرام
والمسكر حرام انه مدخول بما اوضحناه من تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار
حسما لمادة الفساد فافهم ولا يذهب عليك ان الناصب اغمض عن التعرض
لما ذكره المص من ان ابا حنيفة ذهب الى ان ما عمل من غير هاتين الشجرتين الكرم
والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة كله مباح ولا حد فيه واذا اسكر
وكانه افاق عن سكرته وتفطن بان هذا مما لا يمكن دفع الفساد عنه كما انه
لا يمكن لابي حنيفة بيان الفرق بين ما اخذ من الشجرتين وبين ما اخذ من غيرهما
فتامل قال المص رفع الله درجته الخ ذهبت الامامية • وقال ابو حنيفة
اذا اتلف اهل الردة اموالا وانفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعالى النفس
بالنفس فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين
اذا قهروا المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها بالقهر فان عاد المسلمون
فان وجد صاحب العين عينه قبل القسمة اخذها بغير شيء وان وجدها بعد
القسمة اخذها بالقيمة ولو اسلم الكافر على تلك العين كان احق بها من
صاحبها وقد خالف قول الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله
عليه الصلوة والسلام لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه •
يحل لاحد ان يقلد من يستبيح اموال المسلمين على المشركين بالقهر •
ملكا لهم ويصيرون بواسطة القتال المحرم عليهم مالا [illegible] واحق من
اربابه المسلمين مع ان المسلم لا يملك مال المسلم [illegible] فكيف
تملكه الكافر فانه حينئذ يكون اكرم على الله تعالى من المسلم حيث ملكه [illegible]
المسلمين اذا قاتلهم ولم يجعل ذلك المسلم فليتق الله من يؤمن بالله
الاخر [illegible] ان يجعل مثل هذا القايل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه
في الا[illegible] يعتذر عند الله تعالى باني قلدت مثل هذا الرجل في هذا ال[illegible]
[illegible] بطلانه لكل احد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذ[illegible] الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف ووجه ما ذهب اليه

ابو حنيفة انه كالكافر الاصلي لشمول حكم الكفر فلا يضمن والآية ليست بحجة عليه
لانها واردة في شان المسلمين الملتزمين لاحكام الشرع والكفار ليسوا كذلك
وحقيقة المسئلة الثانية عند ابي حنيفة ان الكفار اذا نقلوا اموال المسلمين الى
بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال بالنقل
الى بلاد الكفر ويصير ملكا لهم فاذا رجع تلك الاموال بالغنيمة يحكم عليها
بحكم الغنايم والآية لا يصير حجة عليه لانه لا يقول ان ذلك المال مال المسلم
حتى لا يكون حلالا الا بعد الغنيمة على الكافر اذا اسلم عليه بل يقول انه صار ملكا
للكفار بدخولها في البلاد الكفر لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الآية والحديث
وليس هذا استباحة لمال المسلم حتى يطول عليه التشنيع ويصفع ويتحير ويمنع
تقليده ويتعجب من حال من تقلده فان هذه امور اجتهادية ليست بخارجة عن
قوانين الاجتهاد فان ابا حنيفة لا يقول باستباحة مال المسلم بل الكلام
في ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عليه
عنه او لم يرتفع مذهب الشافعي ومن تابعه بعدم ارتفاع العصمة لان دخول
المال الى دار الكفر قهرا لا يوجب ارتفاع العصمة عنه لان الله تعالى لم يجعل
للكافرين على المومنين سبيلا وذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى ارتفاع العصمة
عنه بالدخول لان مال المسلم معصوم بكونه في دار الاسلام فاذا استولى عليه
الكافر ارتفع العصمة بالنقل وله على هذا المطلوب دلايل قوية متقنة مذكورة
في كتب مذهبه سيما في الهداية وامثال هذا من باب الاجتهادات فان فرضنا
وقوع الخطاء منه في هذه المسئلة وهو مجتهد والمجتهد لا يخلو عن الخطاء فكيف
يحكم على استحالة تقليده ويرعد ويضطرب وكل هذا ليس الا للجهل بمسالك
الدين انتهى اقول فيه نظر من وجوه الاول ان قياس المرتد الى الكافر
الاصلي في عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل ممنوع على انه ايضا بما سبق
في مبحث اصول الفقه مردود بانه قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير
من الاحكام المذكورة في الفقه منها سقوط الذنب الذي على الكافر الاصلي بعد
اسلامه بخلاف المرتد ولم يتفطن ابو حنيفة لهذا الفرق مع ظهوره من قوله تعالى
قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازاني
في تفسيره سورة الانفال من حاشيته على الكشاف ان في غاية الضعف ما
احتج ابو حنيفة قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
في من عصى طول العمر ثم ارتد ثم اسلم لم يبق عليه ذنب لان المراد الكفر الاصلي
انتهى واما ما اورد عليه الجامد البليد القهستاني في شرح مختصر الوقاية بانا
لا نسلم ان المراد الكفر الاصلي لان وضع الفعل للتجدد فالمعنى للذين حدث

منهم الكفر كقوله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا فان المعنى الذين وجد منهم
على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى ف قط جدا اما اولا فلان اباح...
بالآية والفاضل التفتازاني مانع فما اورده البليد من المنع يكون منعا على منع
و هو خارج من الاداب واما ثانيا فلانه ان اراد بالتجدد الوجود والحدوث
كما يدل عليه قوله في المعنى الذين حدث منهم الكفر الخ فلا تجديد نفعا لان
الكفر الاصلي ايض موجود حادث وان اراد الحدوث شيئا فشيئا فمع ان
الكفر الاصلي والارتداد سيان في ذلك ايض مردود بان التجدد بهذا المعنى
ليس بمعتبر في مفهوم الفعل وانما يفهم ذلك في الفعل المضارع من خصوصيات
الحديث او اقتضاء المقام كما حقق في موضعه فظهر انهم لو اتقوا الله تع ولم يحكموا
بحمال المسلم للكافر الحي صلة بالغاصب الفاسق اذ يقولون ان كراء الدور المغصوبة
للغاصب حلال له لكان اولى بهم من الشرائع في دين الله تع بارائهم المنتنة التي لا تساوي
رجيع كلب الثاني ان اصل ما نقله الناصب عن ابي حنيفة من ان الكفار اذا استولوا
على المسلمين ونقلوا اموالهم الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال مبني على
قياس ذلك بما اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا انقلبوا على الكفار
واخذوا اموالهم يملكونها ويبطله ان استيلاءهم على اموال المسلمين واخذها
عدوان محض كما يدل عليه قوله تع لن يجعل الكافرين على المومنين سبيلا فلا يثبت
الملك فيما اخذوه مناف بالجملة استيلائهم عليها محظورا ابتداء وانتهاء
ومحظور انتقض سببا للملك كما مر تحقيقه الثالث ان ما قاله من ان لابي حنيفة
على هذا المطلوب دلائل قوية متقنة مذكورة في كتب مذهبه سيما في الهداية
الخ مدخول بان اولى ما فيه انه لو كان له ادلة كذلك قالوا بل على ائمة الشافعية
واتباعه الذين خالفوا ابا حنيفة في ذلك مع ما له من الادلة المتقنة على مطلوبه
فالظ ان وصفه اياها بذلك قد وقع على حد ما اشتهر من وصف فخر
الرازي من ملاحدة الموت بان لهم برهانا قاطعا خوفا منهم قال ...
الف هذا الجرح حين كان في ديار الحنيفة بما وراء النهر بل لم ...
خوف الشافعية منهم هناك باقل من خوف الش...
ان السلطان تلك الناحية فرض قضاء بعض ... رجل
بعد زمان قليل ولما اعترضوا بذلك عليهم اجابوا بانه قد خرج شافعيا
ثم ما ... اليه من الادلة المتعددة له على ذلك كذب صريح يظهر لمن تتبع
... ما المذكور في الهداية وغيره دليل واه وهن من بيت العنكبوت
من شبهات ملاحدة الموت فلنذكره حتى يظهر حقيقة الحال و ... منقح
فال فنقول قال في الهداية في باب استيلاء الكفار اذا غلبوا الكفار

واحرزوها دارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء
[ابت]داء وانتهاء والمحظور لا ينتقض دليلا للملك على ما عرف من قاعدة
الخصم قلنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك دفعا لحاجة
المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل
ضرورة تمكين المالك من الانتفاع واذا زالت المالكية عاد مباحا كما كان غير
ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا
ومآلا فالمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الآجل
فما ظنك بالملك العاجل انتهى و وجهه ظاهر اما اولا فلان كون ورود
الاستيلاء فيما نحن فيه على مال مباح ممنوع قوله لان العصمة يثبت على منافاة
الدليل قلنا هذا لا يصلح دليلا لذلك لان حاصله على ما في الهداية والكفاية
ان العصمة في المال لكل لمن ثبت له من المسلم والكافر انما تثبت على
خلاف الدليل فان الدليل وهو قوله تع وهو الذي خلق لكم ما في الارض
جميعا يقتضي ان لا يكون المال معصوما للآخذ فانما يثبت العصمة لمن خص
هو به بسبب الاسباب بشراء او ارث وغيرهما لضرورة تمكين المالك
من الانتفاع به اذا لم يكن هو مخصوصا بالعصمة بازعة آخر في الانتفاع فاذا
زالت المالكية بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد والحشيش
انتهى وفيه ان الآية انما تقوم دليلا على اصالة الاباحة لو كان اللام في قوله تع
خلق لكم ولم لا يجوز ان يكون للمضرة بخلق السموم بان يرغب العبد في التصرف
فيها بدون اذنه تع فيقع في ضرر العذاب فلا يدل على ان خلقها لهم
للتصرف فيه بالمالكية ولم لا يجوز ان يكون خلقها للاستنشاق بروائحها
او التلذذ بمشاهدتها ولو سلم ونقول انه تع قابل جميع ما في الارض بجميع
من هو مدلول ضمير الجمع في لكم ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة المفردة بالمفرد
واليقين يستفاد من دليل منفصل بالضرورة والدليل المفصل ليس الا البيانات
النبوية الدالة على توقف صحة الانتفاع بتلك الامور على شروط معينة من
للارث والهبة والتجارة ونحوها فكما لا يدل الآية على مطلوب اهل الاباحة
لا يدل على مطلوب القائلين بان الاصل في الاشياء الاباحة وقد اندفع بهذا
ايضا ما ذكره في دفع قول الشافعي والمحظور لا ينتقض دليلا للملك آه بقوله
[المح]ظور لغيره ان اصلح سببا الخ فان مبناه على ان ما اخذه الك... محظور لغيره
... في نفسه للدليل المذكور وقد عرفت ما فيه الرابع ان ما ...
... امور اجتهادية الخ لو سلم فالكلام في ان ما ذهب اليه ا...
ما يسمى اجتهادا لانه وسوسة مجردة لو قالها صبي لوقع الي... فلاحة

ويوجب التهيو لضربه نغلا بل شرطا على انا لا نسلم اجتهاده كما ما ... الفقيه
ابو المعالي الجويني في رسالته في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال ... حنيفه
لم يكن له تقدم مترسخ في بعض العلوم الاجتهادية سيما في علم الاصول وعلم
الحديث فان بضاعته كانت فيهما مزجاة وانما قصارى امره الراى والاستحسان
مكان ذا واحد وكان نبطيا لا عربيا انتهى وايضا من يجتهد مثل هذا الاجتهاد
ويختر من امثاله فهو لا يصلح لان يعد في عداد المبتدئين فضلا عن المتبحرين
في الاجتهاد فضلا عن المجتهدين على الاطلاق كما يدعيه اصحابه لعمرى لو كان هذه
اجتهادات وصاحبها مجتهدا لكان جميع العوام المقلدين مجتهدين هذا وقد
وافقنا ابن حزم من اهل السنة في التشنيع على نظير هذه الفتاوى حيث قال
في بحث اللقطة ان المالكيين قالوا ان رجلا قريشيا لو لحق بدار الحرب مرتدا
هو وامراته القرشية مرتدة فولدت هنالك اولادا فان اولادهم ارقاء
مملوكون يباعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تباع وتملك وروى
عن ابي القاسم اما عن مالك واما على ما عرف من اصل مالك ان اهل دار
الحرب لو صاروا الزمة سكانا بنيا وايديهم رجال ونساء من المسلمين احرار
وحرائر اسرهم وبغوا على الاسلام في حال اسرهم فهم مملوكون لاهل الذمة من
اليهود والنصارى يتبايعونهم متى شاؤا هذا منصوص عنه في المستخرجة ولقد
اخبرني محمد بن عبد الله البكري الذرفيري وما علمت فيهم افضل منه ولا اصدق
عن شيخ من كبارهم انه يفتي ان التاجر او الرسول اذا دخل دار الحرب فاعطوه
اسيرا من احرار المسلمين وحرائرهم عطية فهم عبيد واماء له يطاؤ ويبيع كسائر
ما يملك شاء وجه هذا المفتي ومن اتبعه على هذا انتهى قال المص رفع الله
٢٥ درجته الله وقال ابو حنيفة اذا اسلم الحربي وله مال في يده المشاهدة احرزه
واما امواله الغائبة عنه والارض اذ العقار وغيرهما مما لا ينقل ولا يحول
فانه لا يحرزها بل يجوز للمسلمين اخذها واذا اسلم وله حمل لم ينفصل بعد لم
يعصمه بل يجوز استرقاقه مع الام اذا انفصل ولو انفصل لم يحرز استرقاقه
وقد خالف قوله صلى الله عليه واله وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى
تشهدوا ان لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم
الا بحق الاسلام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة لقوله
صلى الله عليه واله وسلم فانه يدل على وجوب الكف عن مال من اسلم من الكفار وعند
ابي حنيفة ان مال الكافر بعد الاسلام ما يكون تحت يده المشاهدة وما غاب
قبل التصرف فيه فهو ليس من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما بانعدام
وكذا الحمل الذي لم ينفصل اقول العنايات المجردة عن الدليل لا يسمن ولا يغني

من جوع ثم لا محصل لقوله وما غاب قبل تصرفه فيه اذ الكلام في المال الذي كان
في تصرفه قبل الاسلام وبقي في دار الحرب غائبا عنه وكذا الانفصال عن الكلام
في الحمل منفصل قال المص رفع الله درجته الله وقال ابو حنيفة اذا سبي ٢٦
الزوجان الحربيان وملكاه لا ينفسخ النكاح وقد خالف قوله تعـ والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم بالسبي في زوجها في دار الحرب والمعنى حرم عليكم
نكاح المنكوحات اي اللاتي لهن ازواج الا ما ملكتموهن بسبيهن واخراجهن
بدون ازواجهن بوقوع المفرق بينهما من الدين الا بالسبي فيحل للغانم بملك
اليمين بعد الاستبراء ويدارك وحرم المزوجات واستثنى من ذلك ملك
اليمين ولان سبب نزول الآية دل عليه ما روى ابو سعيد الخدري قال بعث
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قبل الاوطاس فغنموا النساء وما لم
ناس من وطئهن من لاجل ازواجهن فنزل قوله تعـ والمحصنات من النساء
الا ما ملكت ايمانكم والتصرف في السبايات التي كان لها زوج بدون الاستبراء
اثم حرام وقد ... مسبوق ببيان النزول ان التصرف قد وقع في الغنم بلا انتظار
فانهم نزلت في بيان المزوجات اذا سبين وملكن انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول الاية لا يدل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فانه من شان
نزوله يعلم ان الازواج لم يسبوا معهن وكلام ابي حنيفة فيما اذا سبي الازواج
معهن ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن باقيا بينهما فلو اسلما
معا لم يحتاجا الى اقرار على النكاح والحال انهما لو اسلما معا يبقى النكاح بينهما كما كان
ثم الاية يدل على بقاء النكاح لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات و
المراد فيها المزوجات فيجب ان يكون المستثنى المملوكة باليمين من منه
محصله بالتزوج ولا يكون مخصته بالزوج اذا حكمنا بفسخ النكاح انتهى اقول
يتوجه عليه ان الاية عامة شاملة للصورة التي حكم فيها ابو حنيفة بخلاف
الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام كما تقرر في الاصول على
ان ما ذكره في شان النزول من قول الراوي لاجل ازواجهن لا يبقى عدم سبي
ازواجهن معهن بل الظاهر منه سبيهم معا واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة فغير متجه لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما مسئلة اجماعية
... لاجل حرمة الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة
... فيها الخلاف واما ما استدل به بقاء النكاح بينهما من قول ... استثناء
... باليمين المحصنات ... البطلان لبطلان المقدمة ... ة فيه
... بان المراة لا يكون محـ ... بالتزوج اذا حكمنا بفسخ النكاح ... ل
... ان حفظ الفرج عن الاجنبي بسبب الزوج والمراة المزوجة المبتـ ... يصدق

عليها انها كانت ممن احصنت فرجها بالتزوج وان لحقها فسخ ال
وبالجملة الاتصاف بالاحصان كان قبل السبي والفسخ بعده فلا
قال المصـ رفع الله درجته البر وقال ابو حنيفة يجوز اخذا
الاوثان من العجم دون العرب وقال مالك يجوز اخذها من جميع
مشرك قريش وقد خالفا قوله تعـ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فاذا لقيتم
الذين كفروا فضرب الرقاب من غير استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يومنون
بالله تعـ الى قوله من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية فخص اهل الكتاب
بالجزية دون غيرهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الجزية لا يوخذ الا من اليهود والنصارى والمجوس لان عمر لم ياخذ
الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلعم
اخذ الجزية من المجوس هجر وان صح ما روى عن مالك وابي حنيفة فانهم لا يجعلون
شرط اخذ الجزية كونه كتابيا او من له شبهة كتاب كالمجوس بل يجعلون
امانا لكل من طلب الذمة والاية لا يكون حجة عليهم لانه نازلة في شان
اهل الكتاب وجواز اخذ الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم ودليل ابي حنيفة
ومالك على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روى في الصحاح عن بريدة قال
كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا امر اميرا على جيش او سرية اوصاه
وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم
فان ابوا فعليهم الجزية فان ابوا فاستعن بالله وقاتلهم وهذا يدل على
جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
لم يبعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا واكثر سرايا كانت مبعوثة الى المشركين
انتهى اقول ان التشكيك الذي دل عليه بقوله ان صح مجرد مكابرة كما
فعله في غيره من المسايل التي نقلها المصـ في هذا الكتاب كيف وقد صح
في اوايل باب الجزية من كتاب الهداية الذي ينقل الناصب عنه في جرحه
هذا انه يوضع الجزية على عبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي فانه
يقول ان القتال واجب لقوله تعـ وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في حق
اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل
ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل
على سلب النفس منهم اه ويشهد لصحة ما نقل المصـ عن ابي حنيفة ومالك معا
كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث قال ولا يقبل من كافر الا الاسلام
او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة
وهم يهود والنصارى والمجوس فقط وانهم ان اعطوا الجزية اقروا على ذلك

مع ال[illegible] [illegible] ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة
بالقتـ[illegible] واما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء ويقر جميعهم على الجزية
و[illegible] يقول الله تعـ قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الآخر
ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب
حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فلم يخص تعـ عربيا من عجمي في كتاب
حكم وصح انه عليه الصلوة والسلام اخذ الجزية من مجوس هجر فصح انهم من اهل
الكتاب ولولا ذلك ما خالف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتاب ربه
فان ذكروا ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله انما اريدهم على كلمة
تدين لهم بها العرب ثم يودي اليكم العجم الجزية وان من اسلم من العجم لا يؤدون
الجزية فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه عليه الصلوة والسلام انما عنى
باداء الجزية بعض العجم لا كلهم وبين الله تعـ منهم وانهم اهل الكتاب فقط فان
قالوا قال تعـ لا اكراه في الدين فقلنا انتم اول من يقول ان العرب الوثنيين يكرهون
على الاسلا[illegible] المرتد يكره على الاسلام وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم
كره مشركي العرب على الاسلام فصح ان هذه الاية ليست على ظاهرها وانما هي فيمن
نا[illegible] تعـ ان نكرهه وهم اهل الكتاب خاصة انتهى كلامه واما ما ذكره الناصب
[illegible]ن الاية لا يكون حجة عليهم لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز
[illegible] عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم فنقول بان ما وقع في الاية من قوله
الذين اوتوا الكتاب تخصيصا بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز
[illegible]يرهم نعم لو كان الواقع في الاية مجرد التخصيص الذكري بان قال [illegible]
واهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز اخذ الجزية عنهم حينئذ على
جوازه عن غيرهم وليس فليس واما ما نقله الناصب من رواية الصحاح فلظن
[illegible]ه من موضوعاته او محرفة وعلى تقدير صحته لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون
[illegible] فيه محمولا على اهل الكتاب الذي سلم الناصب لبعث السرايا اليهم نادرا
ان الحكم بالقدرة ايضا من مكابراته التي ارتكبها ترويجا لمرامه فتامل قال المصـ
[illegible] الله درجته الفصل الخامس عشر في الصيد وتوابعه وفيه مسايل ا ذهب
[illegible]مية الى انه اذا ترك التسمية عمدا عند الذبح لم يحل له اكله وقال الشافعي
وقد خالف قوله تعـ ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص انتهى
[illegible] الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يشترط التسمية
[illegible] ولا النية ويستحب [illegible] تعـ عند الذبح والاية ليست [illegible] عليه
[illegible]راد من هذا على ما ف[illegible] عباس الميتة فان الميتة يصد[illegible]
[illegible]ذكر اسم الله عليها [illegible] اسم الله عليها لانه مات ح[illegible] نفه

من
فلذا جعله بهم [illegible] الا انهم لا يجعلونه [illegible]
ان اهل الكتاب من العرب يؤدون
الجزية

والى هذا ذهب ابن عباس واختاره الشافعي ثم ما اختاره من المذهب من
ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة فالحجة عليه الآية لان المتروك عليه التسمية
سهوا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بحليته انتهى اقول
لا نسلم رواية ابن عباس في شان نزول الآية شيئا من ذلك فضلا من ذهابه
اليه وانما المسلم والثابت عنه انه قال ان الكفار كانوا يقولون تاكلون ما تقتلونه
ولا تاكلون ما يقتله الله ولم يدعوا التفسير ابن عباس الآية بذلك كما يرشد
اليه النظر في تفسير الرازي فهذه الآية واما ما زعمه الناصب من قلب الاحتجاج
بالآية علينا فمردود بان الآية وان دلت على تحريم متروك التسمية عمدا وسهوا
ايضا ولهذا ذهب اليه داود واحمد لكن برعاية الجمع الذين اقتضى تخصيص الآية
المذكورة بمتروك التسمية عمدا لا سهوا والدليل الدال على التخصيص قوله تعالى وليس
عليكم جناح فيما اخطاتم به وقوله في آخر الآية المذكورة وانه لفسق فانه لا اخراج
الناس من الحكم لان النسيان ليس فسقا كما لا يخفى وقوله عليه الصلوة والسلم
رفع عن امتي الخطاء والنسيان والسهو انه قد روى الحنفية ذلك حديثا صريحا
تخصص من ذلك التسمية نسيانا باطل وايضا يجوز صلوة من تكلم ناسيا في الفرق
٢ قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اكل
ما صاده شيء من الجوارح الا بعد تذكيته وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي
يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه وقال احمد يجوز بالجميع الا الكلب الاسود
البهيم وقد خالفوا قوله تعالى واعلمتم من الجوارح مكلبين انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ذهب الشافعي انه يجوز اكل ما صاده الجوارح
اذا كانوا معلمين ولا يجب التذكية بل ارسال الكلب بشرايطه اذا كان
معلما كاف في الحلية والدليل على ذلك ما روى البخاري ومسلم عن عدي بن
حاتم قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا ارسلت كلبك
فاذكر اسم الله فاذا امسك عليك فادركته حيا فاذبحه وان ادركته
ميتا قد قتل ولم ياكله منه فكل واذا اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه
وان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتلنا فلا تاكل فانك
لا تدري ايهما قتله الحديث وهذا يدل بصريحه على حلية الاكل من الصيد
اذا قتل له الكلب والمراد من التكليف في الآية والتعليم لا يوجب ان
لا يقتل الصيد لان الصيد قد نفلت عنه ان لم يقتل بل المراد لا يا كما منه
وهذا الرجل بهذا الفهم والعلم في الحديث وفي معاني كتاب الله
مثله ان فعل بالخطاء انتهى اقول مراد المص قدس سره انه
لا يجوز لكل ما صاده الجوارح بنفسه قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره

من نقل الحكماء الثلث انه يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعلمه فانه صريح في
الجواز قبل التعليم ولهذا ايضا قال ما صاد شيء من الجوارح ولم يقل ما صيد
لشيء من الجوارح فافهم وحاصل استدلال المص بالآية انها دالة على اشتراط
التعليم بالفعل وحين ارادة الصيد فلا يكفي امكان التعليم كما ذهب اليه
الثلث وبهذا ظهر سوء فهم الناصب الشقي واعوجاج فطرته وانعكاس
ما اتى به من التشنيع اليه والى الائمة والحمد لله تعالى قال المص رفع الله
٣ درجته ج ذهبت الامامية الى انه يحل اكل السمك اذا مات حتف
انفه وقال مالك لا يحل حتى تقطع راسه وقد خالف قوله صلى الله عليه وسلم
احلت لكم ميتان ودمان فالميتان السمك والجراد انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يحل الميتة من السمك والجراد
للحديث وان صح ما رواه عن مالك فلعله لعدم صحة الحديث عنده فعمل
بالاصل انتهى اقول ان المص قدس سره انما نقل هذه الاقوال و
نظيرها من كتب [illegible] علماء اصحاب الفقهاء الاربعة ككتاب اختلاف
الفقهاء للطحاوي وهو شافعي ثم الحنفي ونحوه من المطولات وهذه الكتب
يحضرنا الآن في ديار الغربة حتى تذكر جميع ما ردها الناصب في صحة
نسبة المص الى قايله والمتتبع يعلم ان امثال هذا المتاع السقط عن قايل
دق حماقتهم ودكان فقاهتهم حتى يحتاج الطاعن عليهم الى الافتراء
والكذب عليهم وان بالغ بعض الناظرين في انكار ذلك فلنذكر له
تمام ما ذكره المص من ذلك ما صح عن ابي حنيفة امامهم الاعظم اتقوا الله يا
اولياء الناصب الهالك عن قباحة ما نسبه المص الى مالك فنقول
قال ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه لا يحل اكل ما مات من
السمك وما جزر عنه الماء ما لم يطف على الماء فما مات في الماء حتف
انفه خاصة ولا يحل اكل ما طفا منها قالوا فان ضربه حوت فقتله او ضربه
طاير فقتله او ضربته صخرة فقتلته قطعا بعد كل ذلك فهو حلال اكله وقال
محمد بن الحسن الشيباني في سمكة ميتة بعضها في البر وبعضها في الماء ان
كان الراس وحده خارج الماء اكلت وان كان الراس في الماء نظر فان
كان الذي في البر من موخرها الى [illegible] نصف فاقل لم يحل اكلها وان كان الذي
في البر اكثر من النصف ما اكل [illegible] قال لا نعلم عن احد من اهل الاسلام
[illegible] هذا مخالفة القرآن وال[illegible] اقوال العلماء والقياس [illegible]
[illegible] التكليف ما لا يطاق [illegible] سبيل الى علمه هل ماتت و[illegible]
ماتت قبل ان يطف[illegible] ميتة من ضربة حوت او من صخرة [illegible] او من

حتف انفها ولا يعرف هذا الا الله تعالى او ملك موكل او ماتدرر
لا سبيل له ردا الى معرفة ذلك ام يمكنها علم ذلك لان فيهم
بلا شك قال تعالى والشياطين كل بناء وغواص ثم لا بد بسمكة ابى جريح
فيها محمد بن الحسن هذه الشريعة السخيفة من مباح ومندرع يذرع ما منها
خارج الماء وما منها داخل الماء ثم ما يدرفه البادين لعله كان اكثرها في الماء
ثم اداربها الامواج فبالله والمسلمين لوحدة الحماقات التى لا يشث
الا ما ينطايب به المجبان لاضحاك سخفاء الملوك والله المستعان
واما ما احتمله الناصب عدم صحة الحديث المذكور عند مالك فعنيانه
اصح واشهر ان يعذر منكره ولا نسلم ان الاصل في حل السمك قطع راسه
وكيف يدعى هذا مع عدم اعتباره في حل البعير وما قتله الجوارح والسهام نعم
لو كان الغالب في تحقق الحلية قطع الراس لكان لدعوى الاصالة
في ذلك وجه وليس فليس قال المصـ رفع الله درجته ى ذهبت
الامامية الى استحباب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وان يقول
اللهم تقبل من هذه الذبيحة وقال ابى حنيفة يكره ذلك كله وقد خالف عموم
يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا لك ذكرك
اى لا اذكر الا تذكر معى وروى ان جبرئيل عليه السلم قال للنبى صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا وقال عليه السلم
على ذبيحة بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد ومن امة محمد انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لا يكره الصلوة على النبى
عند الذبح بل يستحب ذكره عند ابى حنيفة للحديث واستدل عليه بما روى   واما كراهته صـ
البيهقى ان النبى صـ قال موطنان ما اذكر فيهما عند الذبيحة وعند العطاس
والحديث عند الشافعى ضعيف انتهى اقول بل الحديث موضوع و
مع كونه موضوعا مدفوع بعموم الآية والاحاديث الاخر فلا يصلح مخصصا
لعمومها اصلا انه هو ظاهر قال المصـ رفع الله درجته ه ذهبت الامامية
الى ان المضطر الى الميتة لا يجوز له الشبع منها وقال مالك يجوز وقد خالف
قوله تعالى فمن اضطر وهذا غير مضطر اليه انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعى انه حيث يجب الاكل من الميتة للاضطرار ياكل
ما يسد الرمق ولا تحل الزيادة على الشبع ولا الشبع ان كان فى بلد وتوقع
الحلال قبل عود الضرورة وان لم يتوقع او كان في بادية وخاف ان
لو تركها لم يلم لشبع وقيل ان لم يتوقع اقتصر على سد الرمق ووجه
ما ذهب اليه مالك ان المراد من الاكل الشبع لانه يوجب القوة دون

سد الرمق انتهى اقول ان العرف واللغة لا يساعدان على كون المراد
من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا عن الفضلاء وكون
الشبع موجب القوة لا يقتضي كون معنى الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند
العقلاء فضلا عن قدر الضرورة وهو سد الرمق كما لا يخفى ثم ما نقله عن
ما مر الشافعى من انه اذا كان في بادية وخاف ان يبقى على قطعها لو لم
يشبع اهمال واخلال لظهور انه يمكن دفع ذلك الخوف بدون الشبع
بان يحمل معه قطعة من الميتة مثلا وياكل منها فى الطريق عند ظهور ضعفه
الى سد الرمق مرة بعد اخرى قال المصـ رفع الله درجته الفصل
السادس عشر فى الايمان وتوابعها وفيه مسايل آ ذهبت الامامية
الى انه اذا حلف لا اكلت طيبا ولا لبست ناعما لم ينعقد وقال ابو حنيفة
المقام عليها طاعة ولازم وقد خالف قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا
طيبات ما احل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا و
اتقوا الله الذى انتم به مومنون قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات
من الرزق وقوله يا ايها النبى لم تحرم ما احل الله لك انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو حلف ان لا ياكل
طيبا ولا يلبس ناعما اختلف فى انه يمين طاعة او كراهة والاصوب
انه يختلف باختلاف الناس وقصودهم فمن قصد كف النفس عن البلد
والمباحات لئلا يسترسل في الميل الى المحظورات ففى حقه يمين طاعة
ومن قصد تحريم ما احل الله والتنزيه اما جعل الله له فيه مساغا ففى حقه يمين
كراهة وعلى هذا يحمل مذهب ابى حنيفة والآيات ليست بحجة عليه لانه لا يفيد
الاباحة وهو القول بعدم اباحة الطيبات في حد ذاته بل التلذذ بها المفضى
الى الوقوع فى المحظورات عنده مكروه فلا حجة عليه فيها انتهى اقول
ليس المراد من التحريم في الآية مجرد اعتقاد حرمة الطيبات بل ما يعم كف
النفس عن التلذذ بها كما يدل عليه شان نزول الآية وما صرح به المفسرون
من ان فى الآية دلالة على ان الترهب والتعسف ليس من سنن هذه الشريعة
بل من سننها تناول الطيبات والمستلذات المحللة فلا يفيد الترديد الذى
اتى به الناصب المردود وحكم بكونه اصوب واما قوله ان الآيات لا تفيد
الاباحة فمدفوع بما ذكرنا من انه يفيد مذهب الطيبات ولا اقل من رجحان
تناولها ولا ينعقد اليمين على ترك المندوب والمباح الذى يكون فعله اولى في قدر
قال المصـ رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه اذا قال اسالك
بالله واقسم عليك بالله لم يكن يمينا وان اراد به اليمين وقال الشافعى

اذا اراد به اليمين صارت يمينا وانعقدت على فعل الغير فان اقام الغير عليه
لم يحنث وان خالف حنث الحالف ولزمته الكفارة و...
المحنث دون الحالف وقد خالف العقل الدال على اصالة البراءة
تعلق يمين الغير بفعل غيره فان الفاعل مختار في فعله انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو قال الآخر اسالك بالله او اقسمت
او اقسمت عليك بالله لتفعلن كذا وقصد به الشفاعة او يمين طالب فليس
بيمين وان قصد يمين نفسه كان يمينا وان اطلق كان شفاعة واستحب ابرار
المقسم فان لم يفعل وحيث لزم الكفارة والذي يلزمه الكفارة هو الحالف
لا المحلوف عليه خلافا لاحمد واي مخالفة في هذا العقل انتهى اقول
مخالفة ذلك للعقل السليم ظاهرة لانه اذا قال لغيره اسالك بالله لتفعل
او ام تمليك ونحو ذلك وسمي يمين المفاسدة فالعقل الحاكم باصالة البراءة
واناطة المسببات باسبابها الظاهرة يقتضي بعدم ... ذلك في حقه
ولا في حق القايل اما في حقه فلانه لم يوخذ منه لفظ و... وايضا في حق
القايل فلان اللفظ ليس صريحا في القسم لانه عقد ... بغيره لا نفسه
نعم يستحب للمنا طب ابراره في قسمه لما رواه البراء بن عازب ان النبي
امر صلى الله عليه وسلم بعيادة المريض واتباع الجنايز وتشميت العاطس ورد السلام
واجابة الداعي وابرار المقسم ونصر المظلوم واذا لم يفعل فلا كفارة على احدهما
وبالجملة فقول الشافعي انه ان قصد به يمين نفسه كان يمينا مقدمة ممنوعة
لا بد لبيانها من دليل وكذا قوله وان اطلق كان شفاعة وان لم يتعلق
غرضنا ههنا بنفيه واثباته فتدبر قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان لغو اليمين ان يسبق لسانها اليها من غير يعقدها
بقلب كانه اذا اراد ان يقول بلاد الله فسبق لسانه الى قوله ولا يجب لها
كفارة وقال ابو حنيفة تجب وقد خالف قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لو سبق لسانه الى اليمين فلا قصد كقوله عند غضب او لجاج او عجلة او صلة
كلام والله وبلى والله كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه
الى غيره ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه محمول على حال القصد انتهى اقول
... ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه حمله على حال العقد لكن هذا الح...
... ما دل على احد العقدين على ... لاخر لان سبق اللسان المع...
... صريح في عدم القصد فلا يبقى ... لوله ما يعتبر فيه القصد
... كلام ابي حنيفة عليه فيكون الحمل فاسد لان سبق اللسان كما

وقد وجه ذلك في الهداية وشرح الوقاية بان الفعل الحقيقي لا يعدمه السهو
والاكراه وكذا الاغماء والجنون فيجب الكفارة بالحنث كيف ما كان انتهى
وفيه ما فيه قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه
لا يجزي في الكسوة الخف ولا القلنسوة وقال الشافعي يجزي وقد خالف قوله تعالى
او كسوتهم ولا يليق لمن اعطي غيره قلنسوة انه كساه وكذا الخف انتهى قال
ناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجزي المرقع والمكعب
والدرع والنعل والجورب والخف والقلنسوة والمنطقة والخاتم والتكة
فما نقل عن المذهب فهو على الافتراء في المذهب اقول ان المص
نقل اصل مذهب الشافعي لا المفتي به في المذهب بين اصحابه حتى يكون
افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول باجزاء القلنسوة في كفارة
اليمين الى الشافعي والاوزاعي وسفين الثوري وابي سليمان واختاره هو
ايضا واستدل عليه بما روي عن عمران ابن الحصين ان رجلا سال عن الكسوة
فقال له عمران ... اوان وقد ادخلوا على امرهم فكسا كل واحد منهم
قلنسوة قال الناس انه قد كساهم انتهى ولعل مراد المص ايضا نسبة الشافعي
الى القول باجزاء القلنسوة فقط لا الكل من الخف والقلنسوة ولهذا
اخر ذكرها عن الخف ووحد الضمير وقال يجزي ولم يقل يجزيان هذا ولا يخفى
ضعف استدلال ابن حزم بما رواه عن عمران لان قول الصحابي بمجرد كونه
صحابيا ليس بحجة كما مر تحقيقه في مباحث الاصول قال المص رفع
الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قال لا اسكنت هذه الدار حنث
باقل مدة بعد اليمين وقال مالك لا يحنث الا اذا اقام يوما وليلة وقد خالف
العرف في ذلك والايمان مبنية على العرف اللغوي او العرف الاصطلاحي
او الشرعي والكل معنا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان المرجع في اليمين والحنث اتباع اللفظ وقد يتطرق اليه التقييد
والتخصيص تالفيه فان كان له معنيان او اكثر ونوى واحدا منهما حمل عليها
وان اطلق رجح بالحقيقة ثم بالمتعارف ولو حلف لا يسكن هذه الدار والقرية
او البلدة او لا يقيم فيها وهو عند الحالف فيها ومكث ساعة بلا عذر
حنث وان اخرج اهله ومتاعه ووجه ما ذهب اليه مالك ان السكون
والاقامة لا يحصل الا بزمان معتد به واقله اليوم والليلة انتهى اقول
القول تقدير حصول السكون بزمان معتد به اقله اليوم والليلة مكابرة
ظاهرة وعطف الاقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر لان الكلام
في السكون لا في الاقامة التي يتبادر منه السكون زمانا يعتد به قال المص

رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا اسكنت هذه الدار
وهو فيها فانتقل بنفسه برّ في يمينه وان لم ينقل المال والعيال وقال مالك
السكنى بنفسه وبالعيال دون المال وقال ابو حنيفة بنفسه وبالعيال وبالمال
وقد خالفا قول الله تعالى ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها
متاع لكم اخبر بان ترك المتاع وخرج عنها فهي غير مسكونة وقال الله تعالى ربنا
انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع اسكن زوجته وولده فى المكان فقال
اسكنت فان لم يكن ساكنا معهم وقال اسكنت ولم يكن هو معهم ثبت
بالكون فى مكان آخر وان كان عياله وولده فى غير ذلك المكان انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو حلف لا يسكن دارا
فانتقل اليها منفردا بلا اهل ومتاع حنث لان السكون يحصل بسكون نفسه
لا الانتقال بالاهل والعيال ووجه ما ذهب اليه مالك انه محمول على السكون
التام والعرف لا يسمى المنتقل بغير العيال ساكنا وزاد ابو حنيفة المال لان
كمال السكون يحصل بنقله والآية لا يكون حجة على ابى حنيفة لان ابا حنيفة
لم يرد نقل جميع الاموال ولا يدعى ان كل دار فيها مال يكون مسكونا
لصاحب المال حتى يكون الآية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة
للشخص يجب ان يكون فيها شيئ من ماله ولا ينعكس كلية حتى يلزمه
ان يقول دار فيها مال يجب ان يكون مسكونة للشخص يجب ان يكون
فيها شيئ من ماله والعجب ان هذا الرجل لا يفرق بين امثال هذا الرجل
لا يفرق بين امثال هذا ويدعى انه عالم بالمعقولات وكذا الآية الثانية
لا يصير حجة على مالك بهذا الوجه انتهى **اقول** ما ذكره من ان ابا حنيفة
لم يرد نقل جميع الاموال الخ توجيه بما لا يرضى به صاحبه فان عبارة الوقاية
صريحة فيما ذكره المصنف حيث قال وفى لا يسكن هذه الدار لا بد من خروجه باهله
ومتاعه حتى يحنث يريد نقل انتهى فظهر ان ما زعمه الناصب من باب
فى المعقولات غير معقول **قال المص** رفع الله درجته **ز** ذهبت
الامامية الى انه لو حلف لا يدخل دارا فصعد سطحها لم يحنث وقد خالف
العرف اذ يقال لمثل هذا صعد للسطح ولم يدخل الدار ولان السطح حاجز
كالحايط ولو وقف على الحايط لم يحنث ولانه لو حلف لا يدخل بيتا
فدخل غرفة فوقه لم يحنث والسطح كذلك انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو حلف لا يدخل الدار حنث بالحصول
فى عرصتها وابنيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز ولا يحنث بصعود
سطحها من الخارج وان كان محوطا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه

من جملة الدار والغرفة لا شك انها من بناء الدار فيحنث بدخولها انتهى
قوله لا يخفى ان المفهوم عرفا فام الدخول عرفا فام الدخول فى الدار
الانتقال من خارجها الى داخلها فيحنث بالحصول فى عرصتها وفى ابنيتها من البيوت
والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود ام من غيره ولو من السطح على
الاصح لا بالصعود على السطح بالتسلق من خارج او من دار الجار وما ذكره الناصب
فى وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان السطح من جملة الدار ان اراد به انه من جملة
اجزاء حقيقة المركبة فهو مسلم ولا يجدى نفعا لان الجدار ايضا جملة اجزائه
مع ان الوقوف عليه لا تسمى دخولا فيها بالاتفاق وان اراد به جملة اجزائه
التى يتحقق بسببها الدخول فى الدار عرفا فهو ممنوع لظهور ان الاجزاء التى
يتحقق الدخول بتلبسها فيها انما هى العرصة والبيوت والغرف ونحوها
كما استثناء لا السطح والجدران وقد اتفقوا على انه لو وقف على الجدار
لم يحنث فكذا السطح المماثل فى الحكم عرفا واما ما ذكره الناصب من ان الغرفة
لا شك انها من الدار فيحنث بدخولها فكلام واه لا ارتباط له بكلام
المص لان المص لم يقل ان الغرفة خارجة عن الدار حتى يعترض عليه بانه
لا شك انها من بناء الدار الخ بل قال انها خارجة عن البيت ليستدل
من خروجها عن البيت على خروج السطح عن الدار لاتحادهما واين هذا من
ذلك **قال المص** رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى انه اذا
حلف لا يشم وردا فشم دهنه لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد
خالف العرف لان الدهن لا يسمى وردا وقال اذا حلف لا اضرب
زوجته فعضها او نتف شعرها لم يحنث وهو خلاف العرف وقال لو
حلف لا ياكل الطعام يحنث باكل اللحم المشوى والمطبوخ وقد خالف العرف
وقول النبى صلى الله عليه واله وسلم سيد الطعام اللحم وقال لو حلف
ان يمشى الى المسجد الاقصى او قبور الائمة عليهم السلام لم يجب عليه الوفاء
به وقد خالف قوله تعالى يوفون بالنذر وقال اذا نذر ان يصوم الفطر انعقد
نذره ويصوم يوما غير يوم الفطر فان صيامه على نذر صح واجزاه عن نذره
وقد خالف الاجماع على ان الصوم يوم العيد معصية ولا نذر فى معصية
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الايمان
يحمل على اللفظ دون المقصود ولو قال لا اكل الحنطة لم يحنث بالخبز والعجين
والدقيق والسويق وكذا القياس فى دهن الورد وشمه وكل ما نقل من
ابى حنيفة فى هذا الفصل فبعضه محمول على اعتبار العرف فيه وانه اعتبره
على وجه ومنهم هو من العرف وبعضه قدم جوابه فيما سبق فى باب

النذر والصوم انتهى اقول يتوجه عليه ان عرف الكوفة والعراق
لا يخالف عرف الحجاز وغيره من المواضع في ذلك وامر العرف ليس بحيث
يفهم منه كل احد غير ما يفهمه الآخر فنعلم ان الخلل كان في فهم ابي حنيفة وعقل
الناصب الذي تمحل في اصلاح كلامه واما ما ذكره في باب النذر والصوم
سابقا من الجواب فقد مر انه خال عن الصواب قال المص رفع الله
درجته الفصل السابع عشر في القضاء وتوابعه وفيه مسائل ا ذهبت
الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى القضاء العامي وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف
قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والعامي اذا حكم
بالتقليد حكم بغير ما انزل الله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي يشترط ان يكون القاضي مجتهدا ولا يجوز تولي القضاء
الذي ليس بمجتهد الا عند الضرورة وذلك اذا ولاه الحاكم فيجب اتباع امره
وينفذ قضاؤه عند الضرورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يسال العلماء
ويحكم ولا يلزم مخالفة النص لان العامي اذا سال العالم يحكم بما علم من العالم
لا يلزم ان يكون حاكما بغير ما انزل الله لانه يحكم بما علمه من حكم الله فيكون
حاكما بما انزل الله وهذا من غرايب الاستدلالات انتهى اقول في كلام
الناصب اجمال واختلال لانه ان اراد بالسوال من العالم السوال عن المقلد
المطلع على اقوال المجتهدين فلا نسلم ان يكون اطلاعه على ذلك علما
بالحكم حتى يكون السايل عنه الحاكم بما اخذه منه حاكما بما انزل الله سيما
وقد جاز عليه خطاؤه في نقل الاقوال وخصوصياتها من اطلاقها وتقييدها خطاء
غير مغفور عند الله تع وان اراد به السوال عن المجتهد فيجب ان يكون الاخذ عنه عالما
بحكم الحكم بما استفيد عنه حكما بما انزل الله تع لكن ابا حنيفة لم يقتصر على تجويز قضاء السايل
عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السايل عن بعض المقلدين المطلعة على
اقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي كان يفتي مطلقا على ذلك
لزوم الحكم بغير ما انزل الله متوجه في هذين القسمين كما لا يخفى قال المص
رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المراة القضاء
وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله عليه السلام اخروهن من حيث
اخرهن الله تع ومن ولاها القضاء قدمها واخر الرجال ولان سماع صوتها
حرام ولانه يخاف منه الافتتان وهو يمنع القضاء انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز قضاء المراة ووجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة ان صح ان الغرض من القضاء تنفيذ الاحكام وهذا يحصل
من النساء والتاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل

١ لا يجوز ان يتولى العامي القضاء

٢ لا يجوز ان يتولى المراة القضاء

في ساير الاحوال والمحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة انتهى
اقول اذا اعترف الناصب بان التاخير الذي في الحديث محمول على
تنزيل رتبتهن عن رتبة غيرها من الرجال في ساير الاحوال فقد اعترف بعدم
جواز قضائهن لان من جملة الاحوال ارتكاب منصب القضاء ولا ريب
في ان رتبة غيره من الرتبة فيلزم من تفويض القضاء اليها اعلاء رتبتها
من رتبة غيرها من الرجال ولعله لو استدل على ذلك بقوله تع يا ليتها كانت
القاضية لكان اولى فافهم واما ما ذكره من ان المحذور من سماع الصوت مدفوع
بالجواز عند الضرورة عنده ففيه ان ابا حنيفة حكم بجواز ذلك مطلقا ولم يقيده
بحال الضرورة فالتوجيه بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه
قال المص رفع الله درجته ج قال ابو حنيفة اذا اخطا القاضي
فحكم بما يخالف الكتاب والسنة لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تع ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال ع من ادخل في ديننا
ما ليس منه فهو رد وقال عليه السلام ردوا الجهالات الى السنن وهذه
جهالة مع ان ابا حنيفة ناقض قوله لانه قال او حكم بجواز بيع ما ترك التسمية
على ذبحه عامدا انقض حكمه لانه حكم بجواز بيع الميتة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي اذا حكم ثم بان الخطاء فيه
فله حالان احدهما ان تبين له انه خالف قطعت كنص كتاب او سنة
متواترة او اجماع او ظنا محكما بخبر الواحد او بالعيب يمين الحاكمة فيلزمه النقض
الثاني ان تبين له بقياس خفي راه ارجح مما حكم فيحكم فيما يحدث بعد ذلك
به ولا ينقض بلا قضاء لنفسه ينقض ما حكم به اولا وما ينقض به قضاء نفسه
ينقض به قضاء غيره وما لا فلا ويتبع قضاء غيره وانما ينقضه اذا رفع اليه
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا انتهى
اقول اعتراف الناصب المتعسف المتعنت بان ما ذهب اليه
ابو حنيفة ههنا بعيد جدا بعيد منه جدا قال المص رفع الله درجته
د ذهبت الامامية الى ان للقاضي ان يحكم بعلمه ان ادعى رجل على رجل
الفا وقد راه القاضي اقرضه او اقر عنده او سمع المدعى عليه اقر به وقال الفقهاء لا يقضي بعلمه
الا ان ابا حنيفة قال انه علم بذلك في موضع ولايته قبل التولية او بعدها
يحكم وان علم في غير موضع ولايته قبل التولية او بعدها لم يقض وقد خالفوا
بذلك قول الله تع اذا حكمتم بين الناس بالحق وقوله فان حكمت فاحكم
بينهم بالقسط ولان الشهادة تثمر الظن والعلم يقين فيكون العمل به
اولى وايضا يلزم اما فسق الحاكم واتفاق الاحكام لان الرجل اذا طلق زوجته

٣ قال ابو حنيفة اذا اخطا القاضي فحكم بما يخالف الكتاب لم ينقض حكمه

٤ ان للقاضي ان يحكم بعلمه

ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه فان حكم بغير علمه واستحلف الزوج وسلمها اليه فسق لانها عليه حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا اذا اعتق او غصب بحضرته ثم جحد ولانه لو شهد انه عنده عدلان بخلاف ما يعلمه الى عمل بها كان حكما بالباطل وان عمل بما يعلمه ثبت المطلوب انتهى قال المصنف خففه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في غير حدود الله تعالى لانها مبنية على المسامحة والدرء بالشبهات سواء كان في المال او القصاص او النكاح او الطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته ومكانها او في غيرهما ولو اقر رجل في مجلسه بخلاف علمه وان شهد الشهود به ولا يعلمه فظهران ما نسب الى الفقهاء من عدم جواز القضاء بالعلم من الوجوه فكلها باطل وافتراء واما ما استدل به جواز القضاء بالعلم من الوجوه فكلها مختلة المقدمات ولكن لما كان من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع لنا التعرض لها وهو ظاهر على المتامل اقول قال بعض المتاخرين من اصحاب الشافعي ان للشافعي في هذه المسئلة قولان في احدهما وهو اختيار المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المختصر انه يقضي به وبه قال ابو حنيفة في الاموال خاصة ووجه هذا القول انه لما جاز للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن وتخمين فلان يجوز بما رآه او سمعه وهو يبنيه على علم ويقين كان اولى القول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز انه لا يقضي بعلمه لانه يتعرض للتهمة اه وحينئذ نقول ان نظر المص ههنا الى القول الثاني الذي اختاره حجة الاسلام مذهبه فلا افتراء وان لم يصدق فعليه بالوجيز والعزيز ثم غاية ما يلزم من كون مذهب الشافعي ما ذكره ان لا يكون نسبة المص المفتوى الى جميع الفقهاء صحيحا لان لا يكون نسبة ذلك الى من عدا الشافعي ايضا عنده صحيحا فيكون الاعتراض على غير الشافعي منهم واردا كما لا يخفى ثم فيما ذكره من ان الحدود مبنية على المسامحة محل بحث والدرء بالشبهات فيها لا يدل على ذلك فتامل ثم لا يخفى ان المص لم يتعرض لما يختص بمذهب ابي حنيفة من الفساد لظهور فساده وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان فلا يختلف الحكم قال المص رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم تبع لشهادة الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه صحيحا ظاهرا و باطنا وان كانا كاذبين كان حكمه صحيحا ظاهرا وباطلا باطنا سواء كان في عقد او رفع عقد او فسخ عقد او مال وقال ابو حنيفة ان حكم بعقد او رفعه او فسخه وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا فمنه في اثبات العقد اذا ادعى

زوجية المرأة فانكرت فاقام شاهدين شهدا بالزوجية حكم بها له وحلت له باطنا وان كان لها زوج بانت منه بذلك وحرمت عليه وحلت للمحكوم ومنه في رفع العقد اذا ادعت ان زوجها طلقت ثلثا واقامت شاهدين فحكم بذلك بانت منه باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين ان تزوج بها وان كانا يعلمان انهما شهدا بالزور ومنه في الفسخ الاقالة وقال في النسب لو ادعى ان هذه بنته فشهد له بذلك شاهدا زور فحكم الحاكم بذلك حكمنا بثبوت النسب ظاهرا و باطنا وصار محرما لها ويتوارثان وقد خالف في ذلك قوله تع والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم واراد بالمحصنات زوجات الغير فحرمهن الينا الا بملك اليمين سببا واسترقاقا وابو حنيفة اباحهن لنا بحكم باطل وقال الله تع فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره حكم بانها اذا طلقها لا يحل له الا بعد زوج وابو حنيفة قال اذا جحد الطلاق فقضى له بها حلت له وايضا قوله تع فلا يحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره دل على انها حلال له ما لم يطلقها وابو حنيفة يقول اذا قضى له بزوجة غيره حرمت الزوجة على زوجها بغير طلاق منه او ادعت عليه انه طلقها واقامت بذلك شاهدي زور حرمت عليه وما طلقها وقال صلعم انما انا بشر مثلكم وانكم لتختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا يأخذنه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يجوز للعامي ان يتغافل ويتعامى عن مثل هذه المسائل ويقول ان هذا فقيه عظيم واني طول عمري اقلده وكذا آبائي وجماعة كثيرة من الناس وكيف اخالف آبائي واجدادي واخالف الجماعة الكثيرة فان هذا عذر لا يقبله الله تع منه في الآخرة ولا يسمعه الله تع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حكم القاضي ضربان احدهما ان كان تنفيذ لما قامت الحجة به فينفذ ظاهرا لا باطنا فلو حكم بشهادة زور لظهور العدالة لم يحل باطنا مالا كان او نكاحا او غيرهما فان كان نكاحا لزمها الهرب والامتناع فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة تجعلها منكوحة بالحكم وان كان طلاقا حل له وطيها ان تمكن منه ويبقى التوارث بينهما ولا يجب النفقة للحيلولة ولو تزوجت فوطيها الثاني جاهلا او عالما او نكحها احد الشاهدين ووطيها فوطء شبهة بمذهب ابي حنيفة ان يكون الثاني كتفريق بين المتلاعنين وفسخ النكاح بالعيب وتسليط على احد بالشفعة فان ترتب على اصل كاذب لم ينفذ وان ترتب على اصل صادق ولم يكن في محل اختلاف المجتهدين فقد ظاهرا او باطنا وان كان في محله فكذلك حتى يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز

كان فيه يشهد بشفعة الجار
المنع منهما وتجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد
ولو قال رجلان لقاض حكم فلان بيننا بكذا او يريد ان تحكم بيننا باجتهادك
وترضى بحكمك لم يجبهما هذا مذهب الشافعي في نفوذ القضاء بحسب الظاهر و
الباطن واما ما نقل عن ابى حنيفة فقد ذكرنا وفيما سبق وانه ذهب الى نفوذ الحكم
ظاهرا او باطنا بما رواه من قضاء امير المومنين عليه السلام بهذا حيث قال
شاهداك زوجاك فلا ياتي عليه ما ذكره من التوضيحات والتشنيعات وقد ذكرنا
ان امثال هذه الامور مسائل اجتهادية وللمجتهد ان يقلد من يعلم انه مجتهد ويعتمد
فيه اصابة الحق ولا اعتراض عليه انتهى **اقول** يتوجه على الناصب البحث
اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلتاييد ما ذكره المصنف رفع الله درجته بما ذكره شارح
الوقاية في مسئلة رفع العقد حيث قال ان هذا مشكل جدا لان الحرام المحض وهي
الشهادة الكاذبة كيف يكون سببا للحل انتهى وكذا بتاييد بما ذكره الغزالي
في المنخول حيث قال بعد عد بعض الفتاوى الشنيعة لابى حنيفة في فروع الشنيعة
انه اردف جميع قواعد الشريعة باصل هدم به شرع محمد صلى الله عليه وسلم
قطعا حيث قال شهود الزور اذا شهدوا كاذبين على نكاح زوجة الغير وقضى
به القاضي بخطاء قلت الزوجة للمشهود له وان كان عالما بالتزوير وحرمت
على الاول بينه وبين الله تعالى ولولا شره العبادة وقلة الدراية وتمرن القلوب
على اتباع التقليد والمالوف لما اتبع مثل هذا المتصرف في الشرع من سلم خصه
فضلا عمن تشتد تظره ولهذا اشتد المطعن والملعن من سلف الايمة فيه
الى ان تتوه يره مهدم الشرع وهو الذي قطع به القاضي ابو بكر في قوله في مسئلة
المثقل وقال من زعم من القاتل لم يتعمد القتل به ان لم نعتقده فليس من الغفلة
وان علمه فقد رام هدم الدين انتهى وقال ابن حزم عند ما نقل عن مالك انفاذ لما فعل
الحاكم القاضي من التبذير المفسد حقا وبيوع العين قبل ان يحجر القاضي عليه
فعل القاضي انفذ من حكم الله تعالى ولا كرامة لوجه القاضي كائنا من كان ما جعل الله
قط حكم القاضي محللا ولا محرما وانما القاضي منفذ لسلطانه على من امتنع فقط ولا اخص
له غيرهما ولا معنى له سوى هذا والا فليهاتوا باية او سنة بخلاف هذا ويابى الله
من ذلك وهذا كله لا تدرى من اين اخذوا انتهى واما تفصيلا فلان قوله فان قطع
فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة بالحكم شناعة من فتوى ابى حنيفة فانه ان اظهر
على الشافعي في اجتهاده الذي وجب عليه العمل ببطلان نفوذ حكم القاضي ظاهرا
وباطنا فقد ظهر عليه بطلان حكم ابى حنيفة بالنفوذ فكيف يحكم بدفع الحد عن الرجل
المذكور بناء على حكم ابى حنيفة بانها منكوحة وهل هذا الا ابناء الفاسد على مثله
واما ما نقله من حكم ابى حنيفة بانه لو تزوجت فوطيها الثاني عالما او احد من شاهدي

الزور يكون وطي شبهة ... رض علمهم بالتزوير وعدم الاشتباه في العدو انه
بلا شبهة دارئة للحد واما ما ذكره من انه يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث
بالرحم بحكم الحنفي له فبطلانه ظاهر لانه يلزم امامهم الشافعي تجويزه للعدول عما وجب
عليه من الظن في المسئلة رعاية لما حكم هو بفساده من خلاف ابى حنيفة ويلزم
العامل بالشفعة مثلا من الشافعية ان يطلب ما لم يعتقد كونه حلالا واما ما ذكره
في وجه فتوى ابى حنيفة وانه قد استند في ذلك بما رووه من قضاء امير المومنين عليه السلام
ففيه ان القدر الذي نقله من الرواية لا دلالة على صحة فتوى ابى حنيفة اذ لا يظهر منه
علمه على تزوير الشاهدين هناك وكيف ظهر ان في سياق تلك الرواية وسياقه
دلالة على ذلك فنقول ان تلك الرواية افتراء عليه عليه السلام وكيف يمكن
ان يكون قضاء امير المومنين عليه السلام مخالفا للنص عليه اقضى قضاة العالمين
ومؤمل الخلق اجمعين وسيد الاولين والاخرين في تصريحه بان قضاءه مقصور
على الظاهر ولا ينفذ في الباطن فقضاء واحد من الناس كيف ينفذ في الباطن
وبالجملة قد قلب ابو حنيفة القضية وغير الامر عن حقيقته لظهور ان القضاة انما
نصبوا للانصاف والانتصاف ودفع الاعتساف واقامة المعدلة بين الناس
واستيفاء الحقوق من الممتنعين والقاءها على المستحقين فحاصله يرجع الى اظهار
ما كان مخفيا ونقل الخفيات عن حين الخفاء الى حين الجلاء ويلزم من ذلك ان
يكون قضاؤه على الظاهر وفي رواية يدل قوله عليه السلام فانما اقطع له قطعة من
النار فاما اقضى له بالظاهر والله يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من ان للجاهل
ان يقلد من يعلم انه مجتهد الخ ففيه ان المقلد الفطن بل من ترقى او في درجة من كوادن
البهود لا ينبغي ان يذهب عليه ان مثل ابى حنيفة ليس بمجتهد نعم لو علم يقينا
اجتهاد شخص جاز له تقليده لكن من اين يحصل اليقين باجتهاد من كان في غاية
قال المص رفع الله درجته **و**ذهبت الامامية قال ابو حنيفة
اذا قذف وجلد الحد لم يقبل شهادته ابدا ولو تاب الف توبة ولو لم يجلد قبلت
شهادته فذهب الى ان القذف بمجرده لا ترد به الشهادة بل بالجلد وبعد
الجلد لا تقـ ... شهادته وان تاب وقد خالف قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتو ... شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
واولئك هم الفاسقون علق على القذف الجلد ورد الشهادة ولم يعلق رد
الشهادة على الجلد بل عطفها عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا
فان الله غفور رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف بعضها الى بعض لاتحادها
في الحكم ولانه تعالى قال واصلحوا اشترط مع التوبة اصلاح العمل فلا يكون الاستثناء
عايدا الى الفسق الاقرب لزواله بمجرد التوبة واصلاح العمل انما يشترط في قبول

٦
قال ابو حنيفة اذا قذف وجلد الحد لم
يقبل شهادته ابدا ولو لم يجلد
قبلت شهادته

الشهادة فوجب عود الاستثناء اليه ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال قوله تعم
الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا التوبة بعدمه فلا معنى لرد الشهادة فوجب
عود الاستثناء اليه فان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال قوله تعم الا الذين
تابوا من بعد ذلك واصلحوا التوبة بعدمه فلا معنى لرد الشهادة بعد عدمه حينئذ
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاذف
مباشر للكبيرة فلا يسمع شهادته وان جلد وتاب بعد القذف والجلد
يقبل شهادته لقوله تعم الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا ايقبول شهادة
المجلود بالقذف بعد التوبة اذا اصلح حاله وما ذكر من ابي حنيفة انه حكم بعدم قبول
شهادة المجلود بالقذف فذلك للنص حيث قال تعم ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا وهذا مرتب على مجموع الحكمين لانه سبق ذكر القذف والجلد معا فرتبه
تابيد عدم قبول الشهادة عليهما جميعا فلا يسمع شهادة المجلود بالقذف
فان تابد عدم قبول الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء عنده يرجع الى
الفسق لقربه وهو لا يسلم ان الاصلاح لسماع الشهادة بل الاصلاح هو الاستبراء
وظهور تمكنه في توبته والحديث لم يثبت عنده وما ذكر من الدليل العقلي
وهو ان المانع من قبول الشهادة الفسق وقد عدم بالتوبة فيجب القبول فالجواب
عنه قد استدل المص على عدم جواز كون الاستثناء عايدا الى الفسق فقط ولم
يتعرض الناصب لدفعه فبقي كلام ابي حنيفة مردودا واما ما اورده على الدليل
العقلي من انه استدلال في مقابلة النص ففيه انه ان اراد بالنص الآية وان
لم يكن فلا يقدح في مقابلة الدليل العقلي معها وان اراد بالنص الآية من
حيث انها حالية غير احتمالها خلاف المقصود فقد عرفت مما ذكره المص انها
نص على خلاف المقصود فقد عرفت مما ذكره المص انها نص على خلاف مقصود
ابي حنيفة فتدبر **قال المص** رفع الله درجته ز وقال ابو حنيفة لو شهد
عند الحاكم عدلان بعميا قبل الحكم شهادتهما يثبت الحكم سواء المشهود
به مما يحتاج الى المشاهدة اولا وقد خالف قوله تعم اشهدوا ذوي عدل منكم
وغيره من النصوص وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة على امثالهم
وان اختلف مللهم كاليهود على النصارى وقد خالف قوله تعم ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا امرنا بالتبين عند مجيء الفاسق والكافر فاسق وقال لو حكم
بشهادة عدلين في الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل الحكم لم ينقض حكمه
وقد خالف قوله تعم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولان الشرع اوجب
الحكم بشهادة العدل فاذا ظهر انه غير عدل لو بقي حاكما لكان حاكما بغير الشرع
ولان رد شهادة الفاسق مجمع عليه قطعي فوجب نقض الحكم له انتهى **قال**

اقول

قال ابو حنيفة لو شهد عنده كم
عدلان عند الحاكم

الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقبل بشهادة الاعمى على الاقرار
والنكاح والطلاق والبيع وساير العقود والفسوخ الا في صورة الضبط ولو شهد
في مال وجد ثم مات او حيا او عميا او خرس الم يمنع الحكم وان كان قبل التعديل
وبعد لهم ثم يحكم ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صار بعد العمى خارجا عن حكم
قبول الشهادة عنه فصار كانه لم يشهد والآية ليست بحجة لانها دلت على اعتبار
العدالة في الشهادة واعتبار البصر يفهم من غيره من الدلايل واما ثبت
قبول شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض فليس مذهب الشافعي بل الاسلام
شرط عندنا في الشهادة ولم يعتبره ابو حنيفة والآية ليست حجة عليه لانها تدل
على وجوب التبين في خبر الفاسق لا رد شهادته فيمكن التبين في شهادة
الكافر ولا يوجب الرد بالآية واما عدم نقض الحكم بظهور فسق الشاهد فلان
نقض الحكم عنده محلل وان وقع شهادة الفاسق لظهور العدالة وقت الحكم
والآية ليست حجة عليه لانه اوجب التبين عند الحكم وذلك وقت التبين
انتهى **اقول** لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعي قريب في الفساد
من مذهب ابي حنيفة فكان الاولى ان يستحيي عن ذكره واظهار كونه مشتركا
مع ابي حنيفة في الفساد واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة في الفساد
واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه اذ لا دليل يدل على تخصيص
الاعمى واخراجه من عموم الآية التي استدل بها المص فضلا عن تحقق الدليل
الدال على نقض شهادته الواقعة قبل العمى واما قوله ان الآية دلت
على اعتبار العدالة في الشهادة فكلام حق لا ينفعه ولا يضر المص وانما الذي
قصده المص في الاستدلال بالآية ان لفظ ذوي العدل المذكور فيها اعم من الاعمى
والبصير لكن ابعده تعم اعمى قلب الناصب فلا ينظر الى محط استدلال المص ويصرف
الكلام الى جهة اخرى واما قوله اعتبار البصر يفهم من غيره من الدلايل ففيه
انه لابد ... الامر من ذكر واحد من تلك الدلايل لينظر في صحته وفساده وانه
صالح للتخصيص ... عموم الآية اولا واما ما ذكره من عدم اعتبار ابي حنيفة للاسلام
في الشهادة ... ساقط عن الاعتبار والآية حجة عليه لان الشهادة احق بالمراعاة
من الرواية ... وجب التبين في الرواية ففي الشهادة بطريق اولى في المختصر
والعضد الايجي في شرحه ويعتبر في الشهادة شروط لا يعتبر في الرواية كالحرية والذكورة
والعدد وعدم القرابة للمشهود له وعدم العداوة للمشهود له وعدم العداوة
للمشهود عليه لانه امر الشهادة اخلق بالاحتياط القوة البواعث عليه من الطمع
... تمام باب الخصومات ولانه خاص في المحبة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام
والنفي المساهلة فيها بخصوصيتها اكثر ولذلك ترى من كثرة شهود الزور ما لا ترى

قال ابن الحاجب

قال قد يقبل شهادة الخصم على خصمه

من كثر رواة المفترى انتهى واما ما ذكره من ان نفرة الحكم محلل عند ابي حنيفة مردود بما علم
من ان العندیات المجردة عن البرهان مساوقة للكذب والبهتان قل هاتوا
برهانكم ان كنتم صادقين واما قوله والآية ليست حجة عليه لانه اوجب التبيين
عند الحكم الخ فبطلانه ظ لظهور ان الغرض من التبيين دفع الجور والخطاء في الحكم
فكلما تبين الفسق وظهر الخطاء في الحكم ونقض الحكم ودفع الجور والظلم سواء تحقق
البيان قبل الحكم او بعده وهذا ظاهر بحمد الله تعالى قال المص رفع الله
درجته ح وقال ابو حنيفة يقبل شهادة الخصم على خصمه وقد خالف قول
النبي صلى الله عليه وسلم لا يقبل شهادة الخاين ولا الخاينة ولا الزاني
ولا الزانية ولا ذي غمر على اخيه وذو الغمر من كان في قلبه حقدا وبغض
وامر مناديا فنادى لا يقبل شهادة خصم ولا ظنين والقذف منهم لان
مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعى باعتبارها ومع العداوة
لا يثبت الظن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
عدم قبول شهادة العدو على من عاداه اذا بلغت العداوة حدا يتمنى
زوال نعمة الآخر ويفرح بمصيبته ويحزن بمسرته ولعل ما ذهب اليه ابو حنيفة
ان صحت ان يكون المجرد المخاصمة ولم يبلغ حد العداوة المفسرة بالتفسير
المذكور انتهى اقول فساد مذهب ابي حنيفة مما لا يا تى اصلاحه بليت
ولعل فقد فسه اصحابه على رغم انف الناصب عدو الله العدو الذي
جوزوا شهادته على العدو بمن يفرح بخوفه ويحزن بفرحه وقيل انه يعرف
العداوة بالعرف كما في خبر انه للمفتين فليطالع ثمه قال المص رفع الله
درجته ط وقال ابو حنيفة الفسق الذي يرد به الشهادة ما لم يكن على وجه التدين
كالزنا والسرقة اما ما تدين به ويعتقده مذهبا فلا يرد شهادته كاهل الذمة
فسقوا على سبيل التدين وكذا اهل البغى فوجب ان لا يرد شهادتهم وقد
خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شهادة الفاسق مردودة وشهادة
ارباب البدع والاهواء عندنا مقبولة ما لم يكن من الخطابية ووجه
ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الفسق اللازم من الاجتهاد والتدين ليس من
الفسق المجمع عليه وفسق اهل الذمة مندرج في كفرهم فان قبل فللضرورة
كما شهد بعضهم على بعض عند ابي حنيفة وان رد فلا يرد لفسقهم بل لكفرهم
وقد ذكرنا ان الآية لا يصير حجة انتهى اقول يتوجه عليه انه ان اراد بعدم
كون الفسق اللازم من التدين مجمعا عليه عدم كونه مجمعا عليه من اهل الاسلام
والكفر ففيه ان موافقة الكفار غير معتبر في ما اجمع عليه اهل الاسلام فيكون

قال ط الفسق الذي يرد به الشهادة

مستقيم اجماعيا وان ... فيما باجماع اهل الاسلام فبطلانه ظاهر
... التفصيل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به ابو حنيفة كما هو مصرح
... بهم مع انه لا فايدة في القول بانه يرد لكفرهم لا لفسقهم المندرج في كفرهم
كما لا يخفى كيف والكافر افسق الفساق وقال ابن حزم ان الحنفية اجازوا
شهادة الكفار في كل شيء بعضهم على بعض بغير امر من الله تعالى بذلك
خالفوا القران في نهيه عن قبول انباء الفاسق ثم خالفوه في قبول شهادة
الكا... في السفر فاعجبوا لهذه الفضايح والمضادة لله تعالى انتهى قال المص
رفع الله درجته ى وقال ابو حنيفة ومالك اللعب بالشطرنج غيره حرام
لكن يرد به الشهادة وقال الشافعي ليس بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالفوا
قول النبي صلى الله عليه واله وسلم حيث نهى عن اللعب بالشطرنج ومر بقوم
يلعبون بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون شبهها بالاصنام
المعبودة وقال الملاعب بالشطرنج من اكذب خلق الله يقول مات وما مات
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اللعب بالشطرنج لكن اكذب
خلق الله عند الشافعي مكروه وليس بحرام بشرايط اربعة الاول عدم اخراج الصلوة
من وقتها بواسطة الاشتغال به الثاني عدم تخلوعن القمار الثالث ان
لا يصير سببا للنزاع والكذب الرابع ان لا يكون اسبابه مصورة بصور
الحيوانات فان فقد شيء من هذه الشرايط صار حراما وذهب الغزالي
من اصحاب الشافعي الى اباحته والدليل عليه انه من جملة اللعب المباح
وقد لعب به الصحابة والتابعون واما ما ذكر من نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن اللعب بالشطرنج فهذا باطل وافتراء لانه لم يكن الشطرنج من ملاعب العرب
ولم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتقرر له حكم في زمانه فلما
اختلط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسالوا عن حكمها
... الشطرنج قالوا انه شيء ينفع في تدابير الحرب فيما كان من
امر الحرب فلا ... به وما ذكر من مرور النبي صلى الله عليه واله وسلم
على لاعبي ال... قراءة الآية عليهم فهو باطل بل صح ان امير المومنين عليه السلم
مر في الكوفة ... قوم يلعبون به فقال هذا الكلام ووجه الشافعي بانه لم يامر بتركه
ولو كان حراما لكان يامر بتركه وقال بعضهم انما قال ذلك لان اسبابه
كان على صور الحيوانات وقد مر انه حرام واستدل بعض الاصحاب على
اباحته انه لم يامر بالترك وقال الغزالي كان ابو هريرة وسعيد بن الجبير الحداني
... يلعبانه استدبارا فلا يحرم انتهى اقول لا يخفى ان الشرايط
التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج ينظر ان يعتبر في حل الخمر عدم اخراج

اللعب بالشطرنج حرام

١٠
اللعب بالشطرنج عند الشافعي غير حرام بشرائط اربعة

الصلوة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنه وان يخلو عن
الشتم والقذف والهذيان والمنازعة مع الاصحاب وان لا يستعمل على صورة
كان يستعمله عليها المجوس والاعاجم فی مجالسهم المشتملة علی الجام والساقی
بل يضع فمه فی الکوز او الدان ويشرب ما شاء وکما يعتبر فی حل الزنا عدم
اخراج الصلوة عن وقتها بسبب طول الاشتغال به وان لا يصير سبب
النزاع لزوج الزانية معهما بان يکون الزوج مثلا ديوثا راضيا بذلک
او کان غايبا عن البيت التی يتبع فيه الزنا لا يحضرهما فی ذلک الوقت
وان لا يعطی احدهما الآخر اجرا علی الزنا لئلا يکون کالقمار اکلا للمال بالباطل
وان لا يباشر الزانية علی الصورة مباشرة زوجها بل يخترع صورة اخری
بان يطؤها قايما مثلا الی غير ذلک من الاعتبارات التی يضحک منها
الصبيان ومن العجب ان الحنفية جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا عن الشهادة
ولم يجعلوا مجرد المقامرة بالشطرنج فسقا مانعا من الشهادة وعللوا ذلک
بان للاجتهاد فيه مساغا واراد وا بوجه الاجتهاد فيه انه مفيد لتشحيذ الخاطر
ولعين فی الاراء والحروب کما مر مع ان النرد ايضا لعين فی ملکة الحساب
ويوجب تشحيذ الخاطر ذلک فليسال عن المواعين فی الملاعبة به واما ما استدل
به الناصب علی اباحة الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين به فلا يصير
حجة سيما اذا کان ذلک الصحابی متهما بالکذب والمداهنة فی الدين کابی هريرة
علی ما مر فی بيان حاله ويدل علی بطلان انکار الناصب انه لم يسند
ذلک الانکار الی احد من نقاد الاخبار بل استند فی اثبات ذلک الهوس
بانه لم يکن الشطرنج من ملاعب العرب وهو مدخول بان عدم کونه من مخترعات
العرب لا يقتضی عدم کونه فی زمن رسول الله صلی الله عليه وسلم وعدم رويته
له فان النرد ايضا لم يکن من ملاعب العرب وسيعترف بصحة الحديث الذی
رووا عن رسول الله صلعم فی النهی عنه وايضا مع ظهور سبق زمان اختراع الحکيم
الهندی وهو صصه بن داهر للشطرنج علی زمان الاسلام بکثير من الاعوام
وکثرة تردد التجار وغيرهم من الهند الی الحجاز واليمن وغيرهما من ديار العرب
من طريق البحر ومع تولع العرب من اهل الجاهلية بانواع القمار والانصاب
والازلام يبعد جدا ان لا ينتقل اليهم الشطرنج مع کونه من احسن انواع اللعب
لا انه طريق التدبير فی الاراء والحروب وارائه کمال اللهو الذی يکون لاهله اغز
محبوب وما ذکره من وقوع ذلک النهی عن امير المومنين عليه السلام فی الکوفة
لا ينفی وقوع النهی عنه قبله عن رسول الله صلی الله عليه وسلم بل يحتمل ان عليه السلام
نهی بالعبارة التی اتی بها رسول الله عليه السلام قبل ذلک فی مقام النهی عنه

يصل به

٦١٠
تذکر ... المومنين بان النبی صلی الله عليه وآله وسلم قد نهی قبله عنه ليشعر بانه
ليس اول من ... قال المص رفع الله درجته يا وقال
ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا غيره ولا احد ولا ترد شهادته
وهو خلاف ما تقدم من تحريم النبيذ انتهی قال الناصب خفضه الله
اقول ان قد سبق تفصيل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يحرم السکر لا المسکر
الا الخمر فلا يلزم منه التفسيق ولا رد الشهادة انتهی اقول قد سبق
ان الحکم بتحريم السکر دون المسکر يخالف الحديث الثابت المشهور وهو قوله ص
کل مسکر حرام قال ابن حزم ان بعضهم قد طوی البساط وقال انما عنی ص بقوله کل
مسکر حرام الکاس الاخير الذی يسکر منه وهذا فی غاية الفساد من وجوه احدها
انه دعوی کاذبة بلا دليل وافتراء علی رسول الله صلی الله عليه وآله وسلم
وهذا يوجب النار لفاعله وثانيها انها لا يقولون بذلک فی شراب العسل
والحنطة والشعير والتفاح والاجاص والکمثری والتين والرمان والذرة وساير
الاشربة انما يقولونه فی مطبوخ التمر والزبيب والعصير فقط فلاح خلافهم
للنبی صلی الله عليه وآله وسلم جهارا والثالث ان تاويل احمق وترجيح سخيف
قد نزه الله تع ورسوله ص عن ان يريده بل قد نزه کل ذی مسکة عقل عن ان يقوله
لانا نسأ لهم هو المحرم عندکم الکاس الآخر ام الجرعة النقطة منها فان قالوا
الکاس الاخرة قلنا قد يکون من اوقية وقد يکون من اربعة ارطال او اکثر
فما بين ذلک وقد لا يکون هنالک کاس بل يضع الشارب فاه فی الکوز
فلا يقلعه عن فمه حتی يسکر فظهر بطلان قولهم فی الکاس فان قالوا الجرعة
الاخيرة قلنا والجرع يتفاضل فيکون منها الصغيرة جدا ويکون منها هی
الحلق فای ذلک هو الحرام وايه هو الحلال فظهر فساد قولهم فی الجرعة ايضا
فان قالوا اخر نقطة قلنا النقطة يتفاضل فمنها کبير ومنها صغير حتی ترد هم
... صواب ويحصلوا فی نصاب من تسخرهم ويتطايب باخبارهم
فان لم يجدوا فی ذلک حدا کانوا قد نسبوا الی الله تع انه حرم علينا مقدارا ما فصله
... ربما احل ... المقدار لا يعرفه احد وهذا تکليف ما لا يطاق وتحريم ما لا يمکن
ان يدر... حاشی الله من هذا فان قالوا انتم تحرمون الاکثار المهلک ...
المودی ... طعام والشراب محذوره لنا قلنا نعم هو ما زاد علی الشبع وازی
المحسوسين بالطبيعة الذين يميز هما کل احد من نفسه حتی الطفل الرضيع والبهيمة
فان کل ذی غذاء اذا بلغ شبعه قطع الا القاصد الی ذلک واتباع شهوته
... وههنا احاديث لا يحتمل البتة هذا التاويل کقوله عليه السلام کل شراب اسکر
حرام اشارة الی عين الشراب قبل ان يشرب لا الی جزء منه وايضا فان الکاس

مع ورد لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا غيره

الحيا

الاخيرة السكرة عندهم ليست هي التي اسكرت الشارب بالضرورة تدري هذا
بل هي وكل ما شرب قبلها وقد يشرب الانسان فلا يسكر فان خرج الى الريح
حديث له السكر وكذلك ان حرك رأسه حركة قوية فاي اجزاء شرابه
هو الحرام حينئذ وبالله تعالى التوفيق وقال ابو حنيفة في هذا السكران الذي
يسكران حتى لا يميز الارض من السماء واباح كل سكر دون هذا فاعجبوا رحمنا
الله واياكم انتهى قال المصـ رفع الله درجته يب ذهبت الامامية

يب تحريم اللعب بالنرد

الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به وقال الشافعي ليس بحرام
ولا يرد به الشهادة وقد خالف قول رسول الله صلى الله عليه وسلم
من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله وقال عليه السلام من لعب بالنرد
شير فكانما غمز يده في لحم الخنزير ودمه انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان اللعب بالنرد حرام بلا خلاف فيه فما نقله الكاذب
عن المذهب مجري على عادته في الافتراء على المذهب انتهى اقول يكذب
ما ذكره الناصب ما في كتاب حيوة الحيوان للدميري الشافعي حيث نقل في بيان
حكم النرد والشطرنج عند ذكر العب عن تاج الدين السبكي ان القول بحل النرد
وجه لاصحابنا وكذا يكذبه ما في كتاب الينابيع حيث قال عند عد العدالة
من شروط الشهادة وهي الاجتناب عن الكبيرة وهي ما يوجب حدا او في وجه
اختاره ما اوعد عليه وعيدا شديدا في الكتاب والسنة كعقوق الوالدين واكل
مال اليتيم والسحر وكتمان الشهادة بلا عذر ومنع الزكوة واخذ الرشوة والقيادة
والسعاية وضرب المسلم بلا حق والكذب عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وسب اصحابه والخيانة في الوزن وتقديم الصلوة على وقتها وترك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر عند القدرة والاصرار على الصغاير وفي وجه على الصغير وفي وجه
عليه على صغيرة كغيبة وكذبة وسفاهة ولعن وهجو ونميمة ولعب نرد
لقوله عليه السلام من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله انتهى ووجه الاستدلال
ان الوجه الذي اختاره الشافعي من الوجوه الثلثة هو الوجه الثاني ولم
يعد لعب النرد فيه من اسباب رد الشهادة وانما الذي عد فيه ذلك
سببا للرد هو الوجه الثالث كما لا يخفى ثم ان اراد بالمذهب في قوله

وقول الافتراء على المذهب

فما نقله عن المذهب المفتى به بين اصحاب الشافعي فلا يدفع الاعتراض
عن القايل بالقول او الوجه الغير المفتى به فلا يبيض وجهه وان اراد به انه لم يقع
هذا القول او الوجه في مذهب الشافعي لا في قديمه ولا في جديده فهو كذب
سود الله به وجه الناصب كما عرفت وجهه فتوجه قال المصـ
رفع الله درجته يج وقال الشافعي ومالك الغناء ليس بحرام ولا يفسق

يج الغناء ليس بحرام ولا يفسق فاعله

فاعله ولا يرد به الشهادة وقد خالف [illegible] بتجنبوا قول الزور وقال
محمد بن الحنفية قول الزور الغنا وقال الله تعالى ومن الناس من يشتري
لهو الحديث وقال ابن عباس وابن مسعود انه الغنا وقال عليه السلام
ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل ونهى النبي صلى الله عليه وسلم
عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الغناء
بلا الة محرم من الاشعار وسماعه مكروها ومن الاجنبية اشد وان كان منها خوف
فتنة حرم وكذا من الصبر والحداء وسماعه مباحان كنشيد الاعراب
وهو شعرها والدليل على عدم حرمته ما ورد في الصحاح ان عائشة رضي الله عنها
قالت كانت عندي جارية من الانصار زوجتها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا تغنين فان هذا الحي من الانصار يحبون الغناء وايضا روي في الصحاح عن
الربيع بنت [illegible] بن عفراء قالت جاء النبي صلى الله عليه وسلم فدخل بيتي
حين بني [illegible] على فراشي فجعلت جويريات لنا يضربن الدف ويندبن
من قتل من آبائهن يوم بدر اذ قالت احديهن ع وفينا نبي يعلم ما في غد فقال
لها رسول الله صلى الله عليه وسلم دعي هذه وقولي ما كنت تقولين ويعلم من هذه الاحاديث جواز
الغناء وخصصه بعضهم بالعرس ولما كان الظاهر من الاحاديث عدم الحرمة اباحه
الشافعي في العرس وكرهه في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة اقول
ذكر في كتاب الينابيع وكره اللعب بالشطرنج ثم عطفه عليه بعد توسيط ذكر الخلاف
فيه وتطيير الحمام والغناء وسماعه لقوله تعالى ومن يشتري لهو الحديث ولقوله عليه السلام
الغناء ينبت النفاق ومن اجنبية وصبي يخاف الفتنة يحرم انتهى فيه ما ذكره الناصب
من تقييد كراهة الغناء بما لا يحرم كما ترى ثم لو سلمنا صحة الاخبار التي ذكرها الناصب
وما [illegible] رضتها للاخبار التي استدل بها المصـ فنقول الترجيح معنا لما تقرر
في الاصول [illegible] ترجيح الخبر المتضمن للنهي على ما تضمن الامر وترجيح ما يكون مدلوله
الامر على ما يكون [illegible] مدلول الاباحة فما رواه الناصب من احاديث الاباحة بعد تسليم
صحتها يكون [illegible] لاسيما مع اعتضاد احاديث النهي واما ما ذكره من ان
[illegible] غير مسلم ومع هذا لم ينقل عن الشافعي في ذلك شيء وانما
الذي ذهب [illegible] ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية
كما هو حوابه وقد ذهب ابو علي بن ابو هريرة من الشافعية الى ان الاصل الحرمة
فتدبر قال المصـ رفع الله درجته يد وقال مالك لا اقبل شهادة
البدوي على الحضري الا في الخراج وقد خالف الآية وقال اذا شهد صبي او عبد
او كافر عند الحاكم فردت شهادتهم ثم بلغ الصبي واعتق العبد واسلم الكافر

يد ومالك لا يقبل شهادة البدوي على الحضري الا في الخراج

المختبر

ثم اعادوا امالم تقتل وقد خالف الآية وقال مالك شهادة المخطي وهو الذي
تحته صاحب الدين عن الريبة ثم تحاقل للفرق الحديث حيقر ونسمعه
المختبر لا يقبل وقد خالف الآية انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول ما ذكر من الصور عن مالك في عدم سماع الشهادة امور اختيارية
وله عليه دلايل فوجه المحدود القياس على المجلود في القذف ووجه عدم
سماع شهادة البدوي على الحضري لعدم اطلاعه على حاله لعدم المخالطة وقبوله
في الجراح لامكان وقوعه في البادية ووجه عدم سماع شهادة المختبر انه نوع
من الخداع وكل هذه اجتهادات والادلة قد يكون قوية وقد يكون ضعيفة
ولا مخالفة للنص الوارد في استشهاد الشهيدين فانه مشروط بشروط بعضهم
من السنة انتهى **اقول** القياس باطل كما عرفته في الاصول
مع ان القياس المحدود على المجلود قياس مع الفارق واما ما ذكره
في تعليل سماع شهادة البدوي على الجراح من امكانه في البادية فيجري في غير
الجراح ايضا لامكان وقوع البيع سيما بيع البعير والغنم والصوف ونحوها
مما في البادية فالفرق تحكم واما قوله ان الرد سبق شهادة الصبي والعبد
والكافر في الصور المذكورة ففيه ان الرد انما سبق لعدم الشرط فاذا وجد
الشرط لزم السماع واما ما ذكره من ان الادلة قد يكون قوية وقد يكون
ضعيفة فمسلم لكن الكلام في الادلة التي يثبت بها مالك واضرابه ظاهر
البطلان واضح الفساد لا يصلح لمن ترقى اولى درجة عن مرتبة العوام
ان يتمسك بها في استنباط الاحكام واما ما ذكره من ان النص الوارد
في استشهاد شهيدين مشروط بشروط علم من الشبهة مدخول بان السنة
التي يعلم منها تلك الشروط غير موجودة ودعوى استنباط ذلك منها
كاذبة ولو صدق في ذلك فليتذكرنا اوليأتيه حتى ينظر في دلالتها على ما ادعاه
قال المص رفع الله درجته **يه** وذهبت الامامية الى انه اذا
على اصل شاهد واحد وعلى الاصل الثاني اخر لم يقبل وقال احمد يقبل
وهو خلاف الاجماع ولان كل اصل يثبت **قال** الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين يجب ان يشهدا على
واحد والا لم يثبت ووجه ما ذهب اليه احمد ان الاصلية يثبت بشهادتهما
وان اختلف كلا الاصلين انتهى **اقول** لا يخفى انه لم يتعرض الناصب
لما ذكره المص من لزوم مخالفة الاجماع واما ما اجاب به عن الوجه الثاني بان
الاصلية يثبت بشهادتهما فلا وجه له اصلا تامل **قال المص**
رفع الله درجته **نو** ذهبت الامامية الى انه اذا ادعى زوجية امرأة

بشروط يعتبرها

اذا شهد على اصل شاهد واحد

فانكرت ولم يكن له بينة كان له عليها اليمين وقال ابو حنيفة لا يمين عليها
وقد خالف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يتوجه اليها اليمين لانكارها ووجه
ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الاصل كونها مصدقا بالبراءة كل امرأة
من نكاح الغير اذا لم يكن قرينة فلا يحتاج الى اليمين انتهى **اقول** لا يخفى
ان الاصل انما يصير حجة اذا لم يعارضه النص فلا يفيد اصله هذا اصلا **قال**
المص رفع الله درجته **يز** وقال ابو حنيفة اذا وطئ اثنان امرأة في طهر
واحد وطيا يلحق به النسب واتت به لمدة يمكن ان يكون لكل واحد منهما
يلحق بهما معا ونقل الطحاوي عنه انه يلحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة وحكى
الكرخي والرازي وغيرهما عنه انه لو ادعاه مائة اب الحقه بهم ثم قال ابو حنيفة
لو كان لرجل امتان فحدث ولد فقالت كل واحدة منهما هو ابني من سيدي
الحق بالاثنين معا وهذا خلاف المعقول والمنقول للعلم الضروري بان الولد
الواحد لم يوجد من امهات شتى ولا من اباء شتى وقال الله تعالى يا ايها الناس
انا خلقناكم من ذكر وانثى انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه اذا تنازع اثنان او اكثر مجهولا من لقيط وغيره او ان يشترك اثنان
او اكثر في وطء امرأة وتاتي بولد ويمكن من كل واحد بالشبهة في النكاح او بعد
الطلاق في العدة او بالنكاح الفاسد جاهلا او يطأها رجلان بنكاحين فاسدين
او يطأ الشريكان الجارية المشتركة او يطأ امته ويبيعها فيطأها المشتري قبل
الاستبراء يعرض على القايف في جميع هذه الصور فاذا الحق القايف باحدهما
لزم ولم يقبل رجوعه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض على القايف
فالالحاق باحدهما دون الآخر يكون ترجيحا بلا مرجح فالانتساب الى كليهما
فيحكم بالانتساب الى ظهور المرجح انتهى **اقول** ما نقله المص عن ابي حنيفة
من انه قال يلحق بهما معا وما نقل الطحاوي من انه يلحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة
دليل على ان ما ذكره الناصب في توجيه كلامه بما يتحد به مع مذهب
غيره ويصير النزاع بينه وبين غيره لفظيا من جملة مخترعات الناصب وتوجيه
بما لا يرضى به صاحبه ثم من البين انه اذا لم يعتبر الارض على القايف ولا القرعة
التي عينها رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ورد هو عليه بان القرعة مما يلزم
الترجيح بلا مرجح لكن ما الوجه في انه لا يعتبر العرض على القايف ولا القرعة وبالجملة
كلام ابي حنيفة على ما وجهه به الناصب في مرتبة ان يق انه لم يعترض الكتاب
والسنة فالالحاق باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح وفساده اظهر من
ان يخفى **قال المص** رفع الله درجته **يح** وقال ابو حنيفة الكتابة

الفاسدة لازمة وهو خلاف الاصل الدال على اصالة بقاء لذلك لـ بارضة
المزيل وقال ابو حنيفة اذا كانت عبده ومات وخلف ابنين فابراه احدهما
من نصيبه او اعتقه لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف قوله عليه السلام
الناس مسلطون على اموالهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في بعض الاحكام
وكالصحيح في بعضها والفاسدة كالباطلة في عدم اللزوم فيجوز للمالك
الفسخ في الفاسدة دون الصحيحة وعند ابي حنيفة ان فسد العقد لا يبطل
لذلك في البيع فان صح ما رواه عنه فلعله للزومه في حيات المورث
فلا يبطل ولا يلزم عدم تسلطه لانه للمرء ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله انتهى
اقول ما ذكره الناصب في تقرير مذهب الشافعي من ان الكتابة
الفاسدة كالباطلة انه باطل فاسد يدل على قلة فهمه وبلوغ
لفقه امامه واصطلاحه في هذه المسئلة وتحقيق ذلك انهم قسموا
ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة فالباطلة هي التي اختل
بعض اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها على الكتابة
او كان العقد كذلك او لم يجر ذكر عوض او ذكر ما لا يقصد بالنية
كالدم والحشرات او اختلت الصحيحة والفاسدة هي التي امتنعت
صحتها بشرط فاسد او لفوات شرط في العوض بان كان خمرا او خنزيرا
او مجهولا او لم ينجمه ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة تساوي
الصحيح في ثلثة امور احدها انه يحصل العتق بالاداء والثاني انه يستقل
بالكسب ويستتبع عند العتيق ما فضل من كسبه وكذا ولده من جاريته
والثالث انه يستقل حتى يعامل السيد ويسقط عنه نفقته ويفارقها في انها
لا يلزم من جانب السيد فله فسخها وتبطل بموت السيد وبالجملة فالعتق عندهم
يحصل من التعليق لا من جهة الكتابة وهذا الكلام عندنا لاغ لان الفاسد لا يترتب
عليه اثر والاطلاق الشرعي محمول على الصحيح والاحكام مترتبة عليه في الكتابة
الفاسدة باقسامها يقع لاغية واما ما ذكره بقوله وعند ابي حنيفة ان
فمردود بان عند ايته لا يروج الا على مقلديه والاصل حجة عليه في كل منع ان
الفاسد والكتابة الفاسدة فجعل الكتابة الفاسدة كالبيع وحمله عليه
غير صالح لا صالح حكمه فيها باللزوم بل هو من قبيل الحاق الصالح
بالفاسد كما لا يخفى واما ما ذكره من ان وجه حكم ابي حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث
حصته من المال الذي كان فيه المورث هو لزومه في حيات المورث لو لزم
عدم صحة ابراء الوارث عما كان لمورثه في ذمة غيره باي طرف من الطرف

الشرعية من القرض والقراض والغصب ونحوها وبطلانه ظاهر جدا واما ما ذكره
من انه لا يلزم من الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال المكاتب عدم تسلطه
لان له ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله مدخول بان مفاد الحديث عموم التسلط الا
ما اخرجه الدليل للتفضل ومن جملة افراد ذلك العام التسلط في الابراء وقد نفاه ابو حنيفة
فكيف يصدق انه مسلط على ماله فالقسط في العتق فقط لا يصحح صدق العام بعمومه
وهو ظاهر **قال المص** رفع الله درجته **يط** وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي
اذا كان عبد بين اثنين فكاتب احدهما على نصيبه بغير اذن شريكه لم يصح وخالفوا
قوله فكاتبوهم وقوله ع الناس مسلطون على اموالهم انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كانت الشريكان معا وكلا من مكاتبه
صحت ولو كانت بعض عبد باقية لغيره فندت كاتب باذن الشريك او دونه
وللمكاتب ابطالها فان لم يفعل دفع العبد اليه بعض كسبه والى الاخر
بعضه بحسب الملك حتى ادى الملتزم عتق ويقوم نصيب الشريك على
المكاتب بشرط اليسار ويرجع العبد اليه بالمدفوع وهو على العبد بقدر
القسط المكاتب من قيمته والدليل على فسادها انها التصرف في المال المشترك
بما ليس له وهذا موجب الفساد واختيار الابطال والاية ليست وحجة عليه
لانها تدل على تقسيط القدر المكاتب من قيمته على شرعية عقد المكاتب
ان كان مشتملا على شرايط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا ولذا الحديث فان
التسلط على المال موقوف على شرايط منها التصرف على وجه اذن فيه الشارع
ولم يحصل هنا ثم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه عادته فان المذهب فساد
الكتابة في العبد المشترك اذا كانت احد الشريكين في نصيبه سواء اذن
الشريك او لم ياذن لمعنى راجع الى نفس العبد المشترك وهو عدم قبوله للكتابة
على بعضه وذلك المعنى ان المكاتب يحتاج الى التردد حضرا وسفرا لاكتساب
النجوم ولا يستقل بذلك اذا كان بعضه رقيقا فلا يحصل مقصود الكتابة وقد
نقل هو من المذهب فساده على تقدير عدم الاذن فظهر انه حرف الكلمة عن
موضعها كاليهود والنصارى انتهى **اقول** لا يخفى ان الدليل الذي نصبه
الناصب على فساد الصورة المذكورة فاسد لا صورة له لانا لا نم ان كتابة
احد الشريكين لنصيبه من العبد تصرف في المال المشترك بما ليس له لا بد لذلك
من دليل ثم ما ذكره من ان الاية ليست حجة عليه باطل قوله لانها تدل على
مشروعية عقد المكاتبة ان كان مشتملا على شرايط الصحة لا على مشروعيتها
مطلقا قلنا الاية مطلقة غير مقيدة بشيء من الشرايط وعدمها والاصل
عدم التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار الشارع بشرط وتقييد الاية به

يطالب بالبيان وكذا الكلام في الحديث اذ لا نسلم ان التسلط في العبد المكاتب
موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل ههنا واما ما ذكره من ان المصنف
لم ينقل المذهب على ما هو عليه ففيه ان ما ذكره المص هو اصل المذهب الذي
عليه الشافعي كما يدل عليه مطالعة الكتب المبسوطة والذي ذكره الناصب
ما جرت به عادته من نسبة ما تقرر عليه مذهب المتاخرين من اصحاب الشافعي
اليه والدليل عليه ان الناصب نقل ما نقله منها في اكثر المواضع الى لق
من كتاب الانوار الذي اعتمد مولفه على ذكر ما تقرر عليه الفتوى كما في التعريف
انما وقع عن الناصب الرجس المارد فهو احق بمشابهة اليهود والنصارى
كما لا يخفى ثم لا يخفى وقوع التكرار الممل في قوله وذلك المعنى الخ بعد قولي
الى المعنى المذكور بقوله وهو عدم قبوله الخ هذا ولا يذهب عليك انه لم يتعرض
لبقر نسبة ما نسبه المص الى الثلثة الاعز الشافعي دون ابي حنيفة و الك
فلا يكون ما ذكره حاسما للتشنيع المص على الكل فتدبر **قال** رفع الله
درجته **ك** وقال الشافعي اذا كان عبد بين اثنين لاحدهما الثلثان ولو — والاولى الثلث — قال على اذا كان عبد بين اثنين
فكاتباه بماتين على السوية لم يصح حتى يتفاوتا على النسبة وقد خالف
العمومات ولعدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء
فكذا بعده انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه يصح المكاتبة من الشريكين ان اتفقت النجوم جنسا واجلا وعددا وجعلا
حصة كل من النجوم بحسب اشتراكهما في العبد اذا اطلقا فانهما يقتسم كذلك
وان اختلف النجوم في الجنس او الاجل او العدد او شرطا تفاوتا في النجوم
مع التساوي في الملك او بالعكس لم يصح ولا يشترط استواء الشريكين
في الملك والدليل عليه ان المكاتبة على العبد وان كانت من شريكين
عقد واحد لما مر انه لا يجوز مكاتبة البعض بل يقع عقد المكاتبة على العبد
وان كانت من شريكين عقد واحد لما مر انه لا يجوز مكاتبة البعض بل يقع
عقد المكاتبة على كل العبد فيكون العوض الذي هو النجوم عوضا واحدا لا اعواضا
مختلفة اذ لو كان اعواضا مختلفة لاختلفت بها العقد فلزم تعدد العقد وهو غير
جايز بل يوجب الفساد كما مر واذا كان عوضا واحدا يلزم ان يكون منقسما
على المعوض على قدر الحصة والا لزم الفساد المذكور وهو تعدد العقد كالبيع
بما تبين فانه يقع بازاء كل العبد وان فرضنا توضيع الثمن على المبيع على
التساوي لا على التفاوت لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع لان
ثلثه يقع بازاء الثلثين من المبيع ولا مخالفة للعمومات لان العمومات تدل على
وقوع الثمن بازاء المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت وما ذكر من عدم التقدير في المال

٦١٤

بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا من باب قياس البعض على الكل
ولا يلزم التساوي بين احكام البعض والكل فان في هذه الصورة لمالك الكل
ان يكاتب كل العبد وليس لمالك البعض ان يكاتب بعض العبد وهذا
الرجل يدعي انه من ارباب الاجتهاد واصحاب الدلايل ومع هذا يحكم على وجوب
تساوي احكام الكل والبعض والحال من تعريف معنى البعض والكل يعرف
عدم وجوب تساويهما في الاحكام وهذا آخر من خرافاته الذي تالف فيه
ضرورة عقله البله والصبيان فضلا عمن له ادنى مسكة واطلاع على الدليل
والبرهان انتهى **اقول** لا يخفى ان المكاتبة من الشريكين انما يكون عقدا
واحدا اذا التفاوت في ايقاع العقد على المشترك فيه بصيغة واحدة واما اذا
وقع كل منهما عقدا منفردا على حصته فلا وما ذكره من عدم جواز مكاتبة البعض
دعوى مجردة لا يعجز احد عن الاتيان بمثلها في مقابلها واما ما ذكره في بيان عدم
مخالفة العمومات من ان العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء المثمن على قدر
الحصص بلا تفاوت فمدخول بانه لو سلم هذه الدلالة فانما يتحقق اذا قيل
لوجوب ايتان الشريكين بكتابة العبد المشترك معا وفي عقد واحد وقد
منعنا ذلك سابقا واما ما ذكره من ان على فرض توضيع الثمن على المبيع يقع
على التساوي والا فهو ممنوع قوله لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع
قلنا هذا اذا بيع الكل بعقد واحد واما اذا باع كل من الشريكين حصته بعقد
منفرد وثمن على حدة فلا وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان قول المص لكل احد
ان يكاتب عبده بما شاء فكذا البعض من باب قياس البعض على الكل
فغير مسلم بل هو من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق اولى كما في
تحريم الضرب بالنسبة الى تحريم التافيف وهو حجة معتبرة اتفاقا وبهذا
ظهر ان المص لا يدعي تساوي احكام الكل للبعض كما توهمه الناصب
بل يدعي ان ثبوت الحكم في البعض ههنا اولى من ثبوته في الكل فالخلل في
فهم الناصب لا في اجتهاد المص قدس سره ولقد ظهر بحمد الله تعالى ان ما ذكره
المص قدس سره من اول الكتاب الى ههنا من خرافات بمعنى المحالات
الخرافيات وان المزخرف بالمعنى الطارئ في الاستعمال انما يليق بكلام
٢١ الناصب وامثاله واسلافه **قال المص** رفع الله درجته **ها** هذه
الاحكام الشرعية التي خالف فيها الجمهور القران والسنة بعض من كل
ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتب الفقه يظهر على اكثر من هذا وانما اقتصرنا
على هذا طلبا للاختصار ولان المط بيان انه لا يجوز للامام ان يقلد مثل
هولاء بل من يكون معصوما لا يجوز عليه الخطاء ولا الزلل وهو حاصل

لا على التفاوت قلنا هذا انما يسلم اذا ان الحصص بين الشر كالمنعقد البيع على التساوي جاء

بذلك فليحذر من يومن بالله واليوم الآخر ويعرف انه مسئول غدا عن عمله واعتقاده
من اتباع ذوي الاهواء والانقياد على تقليد الاجداد والاباء ويدخل نفسه في
زمرة الاشقياء فان الرؤساء منهم اعتقدوه من العقايد الباطلة طلبا للمنـ
الدنيوية واهملوا امر الآخرة وطلبوا العاجلة ورفضوا الآجلة نعوذ بالله تعالى من زلل
الاقدام وفيما اوردناه في هذا الكتاب كفاية لمن له ادنى تحصيل فكيف من يستغني
عن كثير التنبيه بالقليل والله الصواب واليه المرجع والمآب وصلوته على سيدنا
نبينا وهادينا ومهدينا محمد المصطفى وعلى ابن عمه ووصيه وعترته الـ
صلواة يعقد اولها ولا ينفد آخرها تعصم بها ظهور الجاحدين وترغم انوف
المبطلين جعلنا الله واياكم من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون

قال الناصب خفضه الله اقول قد وفقنا الله تعالى بلطفه العميم وفضله
الجسيم حتى آتينا على هذا الكتاب الموسوم بخلاف المفهوم وقد سماه نهج الحق
وكشف الصدق فقابلناه بكتابنا هذا المسمى بابطال نهج الباطل
كشف العاطل وذكرنا فيه جميع ما ذكره في ذلك الكتاب بعبارته
الظاهرة عليها اثر الركاكة وابدينا بحمد الله تعالى على طلاب الحق وتباع طريق
الصدق ان ما نسب جمهور علماء السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة
والمجانبة عن اتباع سنن العقل والفطرة فهو فيما ادعاه مبطل مفتر كذاب
بل هو خالف ضرورة العقل وخالف الكتاب والسنة ولم يفهم في الاكثر
مقال الكتاب والسنة وان فهم بعضه حمله على خلاف ما حملوا عليه لقصور
باعه في طرق الاستدلال وتغلوه في الابتداع والتعصب ولوفور اغراضه
واستيلاء علة الاهواء عليه والعاقل المتبصر المتدين اذا اطلع كتابنا هذا
واطلع على طرق مباحثها ومداخلها في رد الخصم وتشبثنا في ابطال مدعياته
الكاذبة بصحاح الاحاديث وتصريح العقل التابع للشرع الشريف على
طريقة الانصاف لا على سبيل البغي والاعتساف علم ان هذا الرجل من
التوفيق غير مؤيد ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد المذهب في العلوم الثلثة
ان يتبع ويقلد فان اكثر ما ذكره في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها
العلماء وابطلوها لضعفها واعتسافها في حد ذاتها والقليل منها ما اختاره
هو وامثاله من ارباب مذهبه وبعد التأمل الوافي يظهر على المطالع
ان المذهب الذي ينتسب اليه الشيعة والروافض ماخوذ من مرجوحات
اقوال اهل المذاهب وملحوس من فضلات المعتزلة قد لحسها طايفة من
المتفقهين المتروكين فسموها مذهبا وجعلوها لانفسهم طريقة ونحلة واذا
ظهر علم ان الائمة من علماء السنة محقون في انهم جعلوا ذلك المذهب

كالمعدوم

كالمعدوم وترى البتة ان راجعت كتب العلماء من اهل السنة والجماعة
المدونة في الاصول والفروع ان العلماء لم يلتفتوا الى خلافهم ولم يذكروا
شيا من مذهبهم الا نادرا على سبيل التعجب لظهور فساده وبدو بطلانه
وها نحن ان شاء الله تعالى نضع خاتمة في هذا الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم
على سبيل الاجمالي والله المستعان انتهى اقول جعل الناصب التشرير
الذي هو من جرحه الذي هو الشر المحض متعلقا للتوفيق انما يصح بناء على ما ذهب
اليه بعض اللغويين من ان التوفيق قد يستعمل في توجيه اسباب
الشر ونحوه فان توفيق الخير نصيب اعداء الناصب كما لا يخفى على من اطلع
على تفاصيل مجاهدتنا في هذا الشرح معه فافتخاره بتوفيقه لكتابة هذا الجرح
وادعاءه لكونه خيرا وعبادة كما ترى ولنعم ما قال بعض فضلاء شعراء ابنا
في مثل ذلك شعر مدعي نازد كه توفيق عبادت يافتست خاك
عصيانش بسر توفيق جاي ديكراست ثم الظاهر انه اراد بكشف العاطل
في قوله اجمال كشف العاطل هذا الكتاب المستطاب الذي سماه مصنفه
قدس سره بكشف الحق وحينئذ يتوجه انه لم يهمل ذلك بل وقع منه
التعرض له بالجرح والخدش الظاهر فيصير تسميته بجرحه بهذا اسما بلا مسمى
ثم نسبته لكلام المص الى الركاكة انما وقع كذبا وعنادا ولو رام الاصمعي ان تبين
من اول ذلك الكتاب بل هملا محضا المستطاب الى آخره ركاكة جملة واحدة
من كلامه على قاعدة العربية لما امكنه بحمد الله تعالى اللهم الا ان يراد بالركيك
في كلام المص بعض العبارات الركيكة التي حكاها المص عن بعض اسلاف اهل
السنة كقول عمر للنبي صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليهجر وامثاله مما مر واراد
بعض القوادح والمثالب التي رواها في شان المشايخ الثلثة والفقهاء الاربعة
وامثالهم لضرورة اظهار الجرح والتعديل الماذون فيه في الدين لكنه الوكيل
بهذا المعنى عرف طار من المتكلمين بالفارسية كما لا يخفى ومن آثار سرعة
انتقام الله تعالى عن الناصب عاجلا وكرامة المصنف عنده سبحانه ان الناصب
حيث نسب كلام المص في هذا الفصل الى الركاكة تعصبا وجنبا قد وقع منه
نفسه معرفة فقرات ملحونة ركيكة ملهوفة خارجة عن اسلوب كلام حاضري الاحلام
منها ما وقع في قوله الظاهرة عليها اثر الركاكة الخ فان ركاكة ايراد التاء
في صفة الاثر دونه لحنا في العربية مما لا يخفى ولعله توهم ان الظاهرة في كلامه
صفة لقوله بعبارته السابقة عليه وفيه ما فيه ومنها قوله ان ما نسب جمهور
علماء السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة الخ فانه الصواب ان
ما نسبه الى جمهور علماء السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة الخ ومنها

قوله ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد المذاهب في العلوم الثلثة ان يتبع الخ فان ...
العبارة وهذا ايضا ظاهر ولو حاولنا التعرض لبيان ما وقع في ساير جرحه من
اللحن والركاكة لطال بنا الكلام هذا وقد اوضحنا بحمد الله تعالى في طي مرات
ما آتينا به من الرد على الناصب ان جميع ما ادعاه الناصب ههنا على المص من
الكذب والافتراء ومخالفة ضرورة العقل كلها قضايا منعكسة اوقعه فيها عدم
تميزه بين وردي الكلام وسلافه اوالفه باضغاث ما نعق به بغاث اسلا[فه]
كما قيل في النظم الفارسي شعر نواي بلبلت آخر كجا پسند آيد كه گوش
هوش بمرغان هرزه گو داري ومن المضحكات تسميته ما ثبتت به ...
اهل السنة بالصحيح ثم زعمه انها مما يصير حجة على الخصم مع ما عرفت سابقا
من فساد حال تلك الاحاديث وحال جامعيها وانكار الامامية لصحتها ثم
كيف يتاتى للناصب دعوى تنبيه بصريح العقل مع عزلهم العقل صريحا
عن الحكم ونفيهم الحسن والقبح العقليين على ما سبق في ... دل
واما ما ذكره من ان ما ذكره في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها العلماء
الخ فكونها مرجوحة انما هو في زعمه الباطل وزعم اسلافه الذين عبر عنهم
بالعلماء خرافا وقد بينا بحمد الله تعالى رجحانها على وجه لو كان هولاء العلماء
موجودين رجعوا عن رجوعهم وكسروا به في طلب الحق سورة جوعهم
واما ما ذكره من ان الشيعه لحسوا من فضلات المعتزلة فمردود بما سيجي
بيانه من ان اول روساء المعتزلة انما اقتبس من سيد الشيعة ابي هاشم
بن محمد بن الحنفيه رضي الله عنه وان الذي اخذ من العلماء المعتزلة و
لحس من فضلاتهم هو ابو الحسن الاشعري شيخ اهل السنة غاية الامر
انه اعتزل عنه في مسايل قليلة لحب التفرد بالرياسة فافرد تلك
المسايل بالتدوين وجعلها مذهبا له وللمقلدين ومقلد[يه]
فهم قد لحسوا من فضلات الشيعة والمعتزلة اجمعين وايضا ما ذكره من
مرجوحية مذهب الامامية ومتروكيته مكذوب بما ذكره الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل في تحقيق مذهب الامامية وما ذكره صاحب
جامع الاصول في شرح حديث من تجدد من ان مجدد مذهب الامامية
في المائة الثانية هو علي بن موسى الرضا عليه السلام ولا ريب ... ان
المذهب الذي يكون مجدده مثله عليه السلام والصحيح من مذهبهم
انما اقتبس من هولاء الائمة المعصومين ويبينه عليه ظهور انه كان لهم
احاديث اداب وعبادات ومذاهب في فروع الفقه ومعتقدات
كانوا يعلمونها لاولادهم وجواريهم ومواليهم وعبيدهم من شيعة

المدينة

المدينة والكوفة وغيرهما كما ذكره محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال
عند ذكر الباقرية والجعفرية من الشيعة ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام
هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن
الشهوات وقد اقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين اليه ويفيض على الموالين
له اسرار العلوم انتهى وكان ائمتهم ومجتهديهم في كل عصر من لدن امير المومنين ع
الى يومنا هذا لا يقصرون عن علماء فرقة من الفرق بل هم في كل زمان اعلم واكثر
عددا وان كانوا اقل عددا اما في زمان ائمتهم الاثنا عشر فواضح انه لم يماثلهم
احد في علم ولا عمل لان قولهم لم يكن بظن او اجتهاد وانما كان بالعلم الحقيقي اما
بنقل كل واحد عن ابيه ثم عن ابيه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واما بالكشف
والالهام بحيث يتساوى صغيرهم وكبيرهم ولهذا لم يرد ان احدا منهم
لا في صغره ولا في كبره تردد الى معلم واستفاد من استاد ولا سئل احدهم
عن سؤال فتوقف او تلعثم او رجع الى كتاب او احتاج الى فكر ومن وقف
على سيرهم التي نقلها مخالفوهم فضلا عن موافقيهم علم صدق ذلك وقد
صنف مخالفوهم في مناقبهم وفضائلهم كتبا لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم
كهشام ابن الحكم وهشام بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين وجميل بن
دراج وابو جعفر مومن الطاق فانهم يزيدون عن الحصر حتى كان بيت مولانا
جعفر الصادق عليه السلام كالخان او السوق يزدحم المستفيدون منه
والآخذون عنه من كل الفرق واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذاهب
ذكرهم علماء السنة واثنوا عليهم بالعلم والعمل بما لا مزيد عليه ومن
طالع كتب الرجال لاهل السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشافعي علم صدق
ذلك واما من بعدهم فان لهم من العلماء من لا يقصر عنهم مثل علي بن اسمعيل
التيمي محمد بن يعقوب الكليني الرازي وابن بابويه القمي والصاحب بن عباد وشيخ
الطائفة محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابي جعفر الطوسي وابن البراج والسيد المرتضى
علم الهدى والشيخ المحقق والشيخ المدقق محمد بن ادريس الحلي والقاسم جعفر
بن سعيد الحلي وابن عمه يحيى بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي وولده الشيخ
العلامة جمال الدين مصنف هذا الكتاب المستطاب وولده فخر الدين المحققين
ومولانا الحبر المحقق النحرير سلطان العلماء نصير الدين محمد الطوسي والمولى العلامة
قطب الدين الرازي البويهي والشيخ الشهيد وامثالهم ممن لا يحصرهم حد ولا عد
ومصنفاتهم في العلوم العقلية والنقلية قد ملأت الخافقين ونقلها اهل السنة
في مصنفاتهم كما لا يخفى وكل من لا يكابر عقله وجدانه يسلم على يقيننا
بان هولاء الاجواد والموالي والمجتهدين في مذهب اهل البيت عليهم السلام

كانوا اخص بهم واعلم باصولهم وفروعهم لان اهل البيت ابصر بما في
ولانهم سموا السبب شيعة ورفضة وكانوا يتحملون الايذاء في اكثر
عن المتسمين باهل السنة ويخفون احوالهم عنهم تقية ومع ذلك
شرحنا لك نقلوا الاخبار عن ائمتهم عليهم السلام واكثروا من التصنيف
في مذهبهم ولم يتركوا مذهبهم فارتكاب هذه الطايفة للكذب مما لا
لانه في الاخرة موجب النار وفي الدنيا سبب للقتل والعار والعا
لا يختار مثل هذا بلا سبب قوي يدعوه الى الاختيار ولا تخف
الكتب والاشعار المشتملة على عقايد الايمة الاطهار وما لهم من المحامد
والاخبار التي لا يحيط به نطاق الاحصاء والاحصار ويزيد على ما في الصحاح
الستة لاهل السنة زيادة لا يعتريها الانكار ولا يتصور من مثل
الطايفة الابرار وشدة ديانتهم ومبالغتهم في روات الاخبار واشتراطهم
العدالة وعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام وعدم ظهور العد
كثيرا من الاخبار بسبب عدم عدالة الراوي ان يضعوا تلك المبلغ
من الكتب وينسبوا ما فيها الى اهل البيت عليهم السلام
ويجعلوا انفسهم ابدا مهانة مقهورة وعن الدنيا والاخرة
مذهب المخالف فان علمائهم كانوا في اكثر الاوقات ظاهرين متظاهرين
بمن وافق عقيدتهم من الملوك والحكام فلا يبعد منهم اخفاء
ووضعهم للباطل طمعا في الدنيا ورغبة في تعرف الاموية والعباسية
ومن استولى بعدهم على العباد وكثر منهم الظلم والفساد كما
في زماننا هذا في اكثر بلاد الروم وما وراء النهر وغيرهما مما استولى عليه سلاطين
اهل السنة ان علماءها يجعلون الشرع تابعا لامر الحاكم الظالم
عن شناعته ويحكمون بصحة خلافة السلطان الظالم الزاني
الشارب للخمر الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صلوة الجمعة والعقود
والانكحة وامثالها من امور الشرع على اذنه ويستاجر قاضيهم القضاء
عن السلاطين وياخذون الرشوة علانية مع انها حرام باتفاق المسلمين
قاطبة وكثير منهم كامامهم الخزاعي جوزوا وضع الحديث لنصرة السنة
وقد وضعوا في صحة خلافة العباسية وامتداد خلافتهم
اخبارا قد كشف الله تعالى عن كذبها ووضعها فانقرضوا
منهم شحنة بلد ولا رئيس قرية فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله
رب العالمين وقصة وضع الاحاديث في زمن الاموية والعباسية
وتكليف اولياء الاموية للمناني الى الحديث كفيرة من علمايهم

فضايل معوية وتشجيعهم على قتله بعد ظهور شناعته وسوء اعتقاده في معوية
مشهورة في تاريخ اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما مذكور واذا ثبت
بان مذهب الامامية مذهب اهل البيت عليهم السلام ثم الدست لهم
وثبت حقية ما ذهبوا اليه العصمة من عولوا في مذهبهم عليهم سلمنا ان ائمتنا
لم يكونوا معصومون كما يدعيه فقد كانوا مجتهدين في ذلك لم يخالف في
احد وسلمنا ان ائمتكم الاربعة كانوا مجتهدين اتقياء ابرار ولكن
لم يثبت دليل عقلي ولا نقلي من الله ولا من رسول الله على وجوب التمسك
بمذهبهم كما قام ذلك في اهل البيت عليهم السلام كما سمعت ان
التمسك بهم وبكتاب الله لن يضل ابدا وسلمنا ان الباري لم ينص في
ذكره على طهارتهم ولا امر النبي صلى الله عليه واله وسلم بالتمسك بهم
فالمزية الحاصلة لائمتكم المجوزة لاتباعكم لهم وهو الاجتهاد حاصل فيهم
مع زيادة وهي اتفاق جميع الفرق على طهارتهم وتعففهم وغزارة علمهم
بحيث لم يخالف فيه احد ولم يتمكن احد من اعدائهم من الطعن عليهم بما ينقصهم
ولو نظر الى مذهب تقربا الى اعدائهم من الطعن عليهم مع كثرتهم وعلو شانهم
في الدنيا كبني امية وبني العباس وما ذاك الا لعلم جميع الناس
بطهارتهم فالكاذب عليهم يعلم انه يكذبه كل من سمعه وهذه المزية لم تحصل
لغيرهم فان من سواهم قد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية
كتابا سماه النكت الشريفة في الرد على ابي حنيفة واثبت كفره بمخالفة للسنة
المطهرة بما يطل شرحه وقال الغزالي في المنخول لا اكتراث بمخالفة ابي حنيفة
في القطع عطاء في تسعة اعشار مذاهبه التي خالف فيها خصومه فانه
انحى فيها بالزليل في قواعد اصولية يرقى القول فيها عن مطلق الظنون
وتقديم القياس على الخبر ورجوعه الى الاستحسان الذي لا مستند له وزعمه
الزيادة على النص نسخ في مسايل ذكرها وتمسكه بمسايل شاذة في جزم
جزم القواعد انتهى والحنفية كفروا الشيخ الاشعري شيخ اصول الشافعية
كما مر من تصريح امامهم الزاهد بذلك في تفسيره قوله تعالى ولولا انصيبكم مصيبة
والشافعية والمالكية واكثر الطوايف يكفرون الحنابلة بقولهم بالتجسيم
وحيث ثبت وجوب اتباع المتفق على علمه وعدالته ولا يجوز العمل بالمرجوح
مع وجود العمل بالراجح فقد لزم الناصب واصحابه القول بصحة مذهبنا
ورجحية اهل البيت عليهم السلام على غيرهم بل يلزم ذلك كل من وقف
نفسه على جادة الانصاف ولم يغلب عليه هوى سلوك سبيل الاعتساف
لان المقتضي للنجاة عندكم تقليد المجتهد وهذا حاصل لنا باعترافكم مع ما في

اهل البيت عليهم السلام من المرجحات التي لا يمكن انكارها وقد بيناها والحكم
منا القول بصحة مذهبكم لانا شرطنا في المتبع العصمة حتى يومن من الخطاء معه
فيكون نحن من الفرقة الناجية المتمسك بمذهب اهل البيت عليهم السلم
اجماعا بالدليل المسلمة المقدمات عندكم فاي مسلم يخاف الله واليوم الاخر
يحكم بخطاء متبع اهل البيت وبان مذهبه ماخوذ من مرجوحات الاقوال بل
كيف كيف لولا ظلمة الهوى والتعصب الذي يجعل القلوب كالميت
وها نحن ان شاء الله تع نأتي على ما وضعه الناصب من الخاتمة ونوضح ان جل
ما ذكره فيها موضوعات مموهات مفتريات لم يرد بها الا مزيد التشنيع و
العوار على نفسه واسلافه وتضعيف العار والشنار على اعقابه واخلافه
فنقول قال الناصب خفضه الله خاتمة لبيان حقيقة مذهب الشيعة
وبيانه وكشف وهن قواعده وبطلانه ونسال الله ان يوفقنا في هذا البيان
لايثار طريق الانصاف والتجنب من الغرض والاعتساف فنقول ان الله تع
وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف
الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم
امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
اعلم انه لا خلاف بين جميع المسلمين ان وعد الله تع حق وانه لا يمكن ان يقع
خلف في وعد الله تع ووقوع الخلف في وعد الله تع محال عقلا وعادة ولا
نزاع لاحد في هذا ولا خلاف في انه تع وعد في هذه الآية لامة محمد صلى الله عليه
وسلم ثلثة اشياء ولا بد من وقوع كل الثلثة والا يلزم خلاف الوعد
وهذه الامور الموعودة موعودة للمومنين لدلالة صريح النص على هذا لان
منكم يدل على ان المراد من المومنين هم المومنين من امة محمد صلعم
فلو قلنا ان الحق مذهب الشيعة لزم الخلف في المواعيد الثلثة وبيان
خلف ونحن نبين ان شاء الله تع فنقول الاول من المواعيد الثلثة
الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض اعطاء الرعاية
الكبرى بحيث ينقاد لاهل الاسلام اهل الارض لان الموعود الاستخلاف
في الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان قواعدهم
تكفير كل الصحابة الا شرذمة منهم وكذا تكفير من قال بايمانهم
على قواعدهم لم يكونوا من اهل الايمان واستخلافهم في الارض لا يكون
استخلاف المومنين في الارض حيث وقع الاستخلاف للكفرة دون
المومنين انتهى اقول يتوجه عليه ان ما نسجه من المقدمات انما هي
وساوس لو قالها صبي ليس من فلاحه ويوجب ان يستعد لضربه لغلا

اوسطا الظهور انه على تقدير ايمان خلفائه وخلفائهم ايضا لم يقع ذلك الوعد
بعد لان تبديل الخوف بالامن على الوجه الذي دل عليه قوله تع يعبدونني
لا يشركون بي شيئا لم يحصل بعد وانما يحصل ذلك في بعض المواضع
مان الثغور واقطار بلاد المسلمين المخوفة بكفار الفرنج والصين سيما
ساحل بحر الهند وفارس بجزيرة جرون المستولي عليها الفرنج فانهم
ياخذون اموال المسلمين من التجارة والقسطنطنية وما والاها يخافون
الكفار ولا يامنون منهم اصلا والناصبة لقصور نظرهم ووقوفهم
على [illegible] كلام زعموا انه لما فتح في زمان الثلثة بلاد العرب وبعض
بلاد العجم فقد بدل الله تع خوف المومنين امنا ولم يتاملوا في كيفية ما اخبر
الله تع به من ذلك التبديل حرصا منهم على اقامة الدليل على مطلبهم
العليل وقد عرفت انه خيال باطل ليس اليه سبيل وبالجملة ان تمكين الدين
على وجه الذي دل عليه منطوق الآية وسيما انه لم يحصل في عهد رسول الله
صلى [illegible] وآله وسلم ولا في عهد من الصحابة الى يومنا هذا وليقل الناصب
انه هل [illegible] تمكين حين حصر امامه في الدار وهل كان لامامه واصحابه
[illegible] ماء البحار حتى قتل ورمي في الاقذار واذا ظهر انه لا وجه
[illegible] حمل على ما توهمه الناصب فتعين ان المراد انجاز ذلك الوعد عند ظهور
المهدي [illegible] الذي سيظهر باذن الله تع في آخر الزمان من اولاد علي ع
[illegible] الارض نورا وعدلا كما ملئت جورا وظلما اللهم ارزقنا دولته ووصاله
واجعلنا من المشرفين بلقائه وبنور اله هذا ولو اقتصرنا في ذلك على ما اقتصر
عليه الناصبة في حمل الآية فلم لا يجوز ان يكون المراد بها الاشارة الى خلافة
علي [illegible] والجمع للتعظيم ويقصد بتبديل الخوف امنا تبديل ما كان
[illegible] صحابه من الخوف عن المتقدمين امنا وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد من
الاستخلاف في الارض ما ذكره النيشابوري وغيره من امكان التصرف والتوطن
فيها كما في حق بني اسرائيل وايضا قد مر ان الامة اختلفوا في اشتراط النص في
الخلافة وعدمه ويدل على الاشتراط الاحتياج الى النص في قوله تع اني جاعل
في الارض خليفة وقوله تع انا جعلناك خليفة في الارض وهرون اخلفني في قومي
[illegible] الاستخلاف على هذا الوجه لم يتحقق في حق الثلثة فلا يتم الاستدلال
بالآية فيهم وبما ذكرنا سقط باقي ما ذكره الناصب من المقدمات كما لا يخفى
على المتامل ثم قال الناصب خفضه الله الثاني من المواعيد
الثلثة تمكين دينهم الذي ارتضى لهم فلو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع
هذا الموعود ايضا لان مذهبهم ان الصحابة لما كفروا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

يدعوا في الدين الكفر والضلال ولم يبق الا علي والحسن والحسين رضي الله عنهم
وابوذر ومقداد وسلمان وعمار ونفر يسير غيرهم على الاسلام لم يعدموا
في كل زمان كان نفر يسير من المسلمين اهل الارض والباقون كلهم كفار
فجار ظلمة والمراد من تمكين الدين في الارض انتشاره وشهرته جميع اهل الملل له
ونشر قواعده وبث احكامه وكل هذا لم يقع لاهل الايمان لان الشيعة عندهم
كفرة فجرة فساق ضلال وجميع الناس يعلمون ان في كل عصر من الاعصار
من زمن النبي صلى الله عليه واله وسلم الى زماننا هذا وهو زمان نايف
على تسعمايه سنة كان عدد الشيعة اقل من القليل وكانوا جماعة مختفين بين
مجهولين لو نسب اليهم انهم الشيعة خافوا واتقوا وانكروا واظهروا الاعذار
في دفع هذه النسبة عن انفسهم ولو دب لهم دبيب بخروج رافضي منهم
ايا ما قلايل سكن بمدة يسيرة ولم يبق منهم سطوة في الارض واستيلاء
وتمكين قط فظهر ان على تقدير حقية مذهبهم لم يقع الموعود الثاني **اقول**
قد بينا انه على تقدير بطلان مذهب الشيعة والسنة جميعا لا يلزم الخلف
في هذا الوعد ايضا لان المراد انجاز كل ذلك عند ظهور المهدي الموعود عليه السلام
فسقط جميع ما نسجه في هذه المرتبة ايضا من المقدمات السخيفة الواهية كما لا يخفى
واما ما ذكره من قلة الشيعة ففيه انهم وان كانوا قليلون عددا لكنهم
كثيرون عددا وقد قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور وما امن معه
الا قليل وكم من فية قليلة وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وان كثيرا
من الناس لفاسقون وامثال ذلك كثير وقال بعض الحكماء جل جناب الحق
ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه واحد الا بعد واحد وقال
الشاعر العارف **شعر** خليلي قطاع الفيا في الى الحمى كثير وا لملواصلون
قليل وايضا فقول الناصب هذا كقول فرعون اللعين ان هولاء لشرذمة
قليلون وكذلك اتباع اكثر الانبياء عليهم السلام كانوا قليلين يظهر
ذلك لمن تتبع كتب التواريخ وقصص الانبياء واما قوله كانوا جماعة
مختفين هاربين الى فمردود بانه لا شك ان هذه كانت صفات رسول الله
صلى الله عليه وسلم وصفة اصحابه مدة نبوته ويؤيده قوله تعالى واذكروا اذ انتم
قليلون مستضعفين في الارض فقد بان لك بالدليل من الضال عن سواء
السبيل ولا يخفى ان السطوة والقهر قد يكون بالبرهان وهو عندنا والحمد لله بين
للناصبة علينا سلطان وما ذلك الا بتوفيق الملك المنان وفيما ذكرنا
كفاية في كسر سورة افتخار الجمهور بكثرتهم وكشف عورة كون الكثرة محمودة
بحضرتهم وكفاهم خزيا وهنا متوجها اليهم انه صار احتجاجهم

المذكور وبالا عليهم كما قال سبحانه في شان اضرابهم يخربون بيوتهم بايديهم
وبايدي المومنين **قال** الناصب خفضه الله **الثالث** من المواعيد
الثلثة تبديل الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود
الثالث لانهم يعترفون بانهم في كل عصر من الاعصار السابقة الى يومنا هذا
لم يكونوا آمنين على انفسهم بل كانوا خايفين من اهل السنة ولهذا اتخذوا
التقية جنة لحصول حياتهم وحفظ ارواحهم ولم يتجروا قط على اظهار المذهب
... والحاصل ان المراد بتبديل الخوف بالامن ان يامن الناس عن المومنين
... اظهار الدين وقواعد الحق ولا نزاع ان الشيعة لم يتمكنوا قط في الارض
... اظهار مذهبهم في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت ان مذهبهم لو كان حقا
لزم الخلف في وعد الله تعالى والحال ان الخلف في وعد الله محال فيكون
حقيقة مذهبهم المستلزمة لوقوع الخلف محالا وهذا هو المطلوب ولو تامل
بعيني الانصاف وشاهد الاوضاع السابقة والحاضرة علم ان ما استدللنا
على بطلان مذهبهم من ابهر الدلايل واظهر البراهين انتهى **اقول** جواب
هذا ايضا ما مر من ... ان يكون مصداق هذا القسم ايضا زمان ظهور المهدي
الموعود المنتظر عليه السلام ولو استعجل الناصب واستصعب الانتظار فليكن
مصداقه الزمان الذي هو فيه اذ قد خرج فيه باعترافه في كتابه هذا من اولاد علي
ومواليه من سماه الناصب باولي القلانس الحمر وحصل لهم تبديل خوف
بالامن وارتفعت التقية بل قد انعكست القضية حتى هرب الناصب
... سوء خاتمته هذا وخلق من اهل نحلته الى اقاصي بلاد ما وراء النهر وطردوا و
شردوا بمقارع العز والقهر وهناك ايضا بلغ سبيل القهر زياده حتى
... الناصب بقوله واغوثاه واغوثاه والحمد لله تعالى **قال** الناصب
... من العلماء قد ذكروا من المطاعن في ذلك المذهب المنسوب
... اشياء كثيرة نذكر ههنا بالنقل عن الامام المجمع عليه جلالته وفضله
على السير رحمه الله تعالى قال ابن الجوزي في كتاب الموضوعات ولقد صنعت
الرافضة كتابا في الفقه وسمته مذهب الامامية وذكروا ما يخرق الاجماع بلا دليل
... وذكر باسناده الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه قال قال
... اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم عبيدا وان يملؤا
بيتي ذهبا على ان اكذب لهم على علي لفعلوا ولكن والله لا كذبت عليه
ابدا يا مالك اني قد درست الاهواء كلها فلم ار قوما احمق من الخشبية
لو كانوا من الدواب كانوا حميرا ومن الطير كانوا رخما احذركم الاهواء المضلة
وشرها الرافضة احرقهم علي عليه السلام بالنار ونفاهم من البلدان

فنفاه عبد الله بن سبا باطل ونفى غيره انتهى كلامه **اقول** لا يخفى
ان ما ذكره الناصب من ان الامامية خرقوا الاجماع من انه لو قال اردت
ان يعطوني يعني الروافض رقابهم عبيدا او ان يملاؤا فلعل ذلك لم
يكن اجماع المسلمين قاطبة بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التي
لا يحتاج خرقها الى اشارة اصبع ايضا واما ما ذكره عن الشعبي من انه قال
لو اردت ان يعطوني يعني الرافضة رقابهم عبيدا وان يملؤوا بيتي
ذهبا الخ ففيه ان الذي نحن نعلمه من احوال عامر الشعبي انه كان جلدا
جافا لا يتقيد بدين ولا مذهب وهو الذي تخلف عن الحسين عليه السلام
وخرج مع عبد الرحمن بن محمد الاشعث وقال له الحجاج انت المعين
علينا فقال نعم ما كنا بررة اتقياء ولا فجرة اقوياء وهو الذي دخل بيت
المال فسرق في خفية مائة درهم لكن صاحب كتاب الملل والنحل وهو
من اهل السنة عد الشعبي من علماء الثقة وعلى هذا كيف يتصور منه القدح على
اهل مذهبه من الشيعة بما نقله عن ابن الجوزي فالظاهر ان ارجاع ضمير الجمع
في قوله يعطوني يعني الروافض من تصرفات الناصب او وهم الراوي
وانه يجوز ان يكون راجعا الى الناصبة فانهم قد يعتقدون الكذب على علي عليه السلام
مما يكون مضمونه نصرة لاهل السنة لزعمهم انه ادخل واقوى في قيامه حجة على
الشيعة ولو سلم فكيف يسمع منه دعوى انه لا ياخذ ملأ بيت ذهبا على ان
يكذب مع ما نقل من دنو همته الى مرتبة لم يبال بعار سرقة مائة درهم
على ان ما نقل الشعبي اخر اصرح في ان مراده بمن ذكرهم من الروافض هم
الغلاة دون الامامية وسائر اصناف الشيعة فانه قال بعد ذكر الحنابلة
وشرهم الرافضة احرقهم علي عليه السلام ونفاهم ومن البين المذكور
في كتاب الملل والنحل وخاتمة كتاب المواقف ان الذين احرقهم علي
ونفاهم كانوا جماعة من الغلاة منهم عبد الله بن سبا وغيره ممن ذكر في الكتابين
ولعل الشعبي لما اراد ان يقدح على الحنابلة فخاف عن تهمتهم اياه بالرفض قرن
قدحهم بقدح الرفضة بعبارة مبهمة في الجملة ليدفع به الخوف والتهمة ويفضح
على الحيف من توقع منه ذلك من الحنابلة وسائر اصناف اهل السنة
هذا مع انه يستبعد عن ابن الجوزي وهو رئيس الحنابلة ان يذكر رئيس اصحابه
ويقول انهم كالحمر والرخم بلا ضرورة داعية له الى ذلك فالظاهر انه
انما رضي بتلك الشناعة على نفسه وعلى اصحابه حتى يصدقوه الناس
فيما وصف به الشيعة من انهم شر من الحنابلة اللهم الا ان يقال انه
اذا شهد على نفسه بالحمارية فلا يبعد صدور تلك الحماقة منه تامل ثم

قال الناصب خفضه الله ثم نقول ان كل مذهب من المذاهب
الاسلامية فان حقيقته يلتئم من اصول وفروع والاصول اما متعلقة بالعقايد
الاسلامية واما متعلقة باصول دلايل الاحكام والاول يسمى بالاصول الكلامية
والثانية بالاصول الفقهية ولما نظرنا الى مذهب الشيعة راينا ان اصولهم
الكلامية كلها ماخوذة من المعتزلة ولا يخالفون المعتزلة ولا في مسئلة
واحدة والذي تصدى لتدوين هذا المذهب اخذ الاصول من المعتزلة
ولا اضاحيك في كتاب ابن المطهر انه يقول في كل مسئلة من مسايل
الاصول ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة والحال ان تدوين
المذهب يعرف من العلماء وتصانيفهم واي عالم واي تصنيف الامامية
في الاصول اخذه المعتزلة واخذوا منه فتبعوه واي اضحوكة اغرب من
ان التابع الذي تقرر تابعيته والمتبوع يستنكف من عار تابعيته ولا يعبا تبجل
بتابعيته ولا يلتفت اليه البتة يجعل نفسه متبوعا ويجعل المتبوع تابعا له
هذا حال الشيعة مع المعتزلة فان المعتزلة لهم علماء مشهورون وكتب
مصنفة وسعوا في تدوين المذاهب وافرغوا الدلايل والبراهين على المدعيات
فجاء شرذمة من الجهلة مثل مرتضى وابن المطهر وطايفة يسيرة فطالعوا
كتبهم وعلموا المسايل ثم انتحلوها ونسبوها الى انفسهم ولم يكتفوا
بهذا الانتحال وادعوا التشيع حتى جعلوا انفسهم متبوعين والمعتزلة تابعين
[illegible] الاضحوكة هذا حالهم في الاصول الكلامية انتهى **اقول**
لا يخفى ان ما ذكره من ان اصول الامامية كلها ماخوذة من المعتزلة انهم
لا يخالفون المعتزلة ولا في مسئلة واحدة كذب صريح قد علم خلافه اجمالا
[illegible] علامة الدواني في شرحه للعقايد العضدية ان الشيعة
[illegible] تزلة في اكثر الاصول ولا يخالفونها الا في مسايل قليلة مع ان
[illegible] كلام صدر عنه مخالفة وعنادا كما سنبينه تفصيلا في طي ما سبق من الاصول
الكلامية وبالجملة الامامية خالفوا المعتزلة ايضا في كثير من احوال المبداء
[illegible] ل الحال ونفي التفويض ومماثلته تعالى لغيره والخروج بمظالمات الفلاسفة
[illegible] ط الجزء الذي لا يتجزى وقولهم بالاصلح بنظام الكل من حيث
[illegible] ط الايمان وغيرها وفي اكثر احوال المعاد كنفي الاحباط والتكفير و
اثبات عذاب القبر وانقطاع عذاب صاحب الكبيرة وانه مؤمن وان العفو
جائز وانه يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان الجنة والنار مخلوقتان
الان الى غير ذلك وفي اعظم مباحث النبوات كاثبات العصمة التامة
وتفضيل الانبياء على الملائكة وغير ذلك وفي اصل الامامة الذي لا يخفى

مبالغه

مدخلية المخالفة فيه في الكفر والايمان لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية هذا واما اهل السنة فهم موافقون للمعتزلة
في مسئلة الامامة الذي هو العمدة في بناء الكفر والايمان كما عرفت منه وقال
صاحب الملل والنحل ان اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل
سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان
اله وكذا هم موافقون لهم في مسئلة خلق الاعمال فان اصلها كما تريكتب
من مذهب جهم بن صفوان المعتزلي القائل بالجبر المحض ثم اضيف اليه
الكسب تخلصا عن شناعة الجبر وقد عرفت فيما مضى انه لا اثر لتلك الاضافة
بل لا محصل له وكذا اتفقوا في مسئلة الروية والكلام فقد قال صاحب كتاب
الملل والنحل وهو من اكابر الاشاعرة ان نزاعنا مع المعتزلة في الروية
والكلام لفظي واعترف به فخر الدين الرازي ايضا في كتاب الاربعين وغيره
وكذا في مسئلة الحسن والقبح العقلي فان الحنفية والماتريدية الذين هم معظم
اهل السنة في زماننا ذهبوا الى ذلك صريحا فقد ابن همام الحنفي في كتاب
المسايرة قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح العقليين على وجه
الذي قالت المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم
وغيره من اعلام اهل السنة الى هذا من غير اشعار بجعل النزاع لفظيا وكذا
قالوا بتعليل افعال الله موافقا لهم حتى قال صدر الشريعة البخاري في كتاب
التوضيح ان من انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال الفاضل التفتازاني
الاشعري في شرح الشرح ان من قال بحجية القياس لا بد له من القول
بتعليل الافعال ومن البين ان القايل بحجية القياس جمهور اهل السنة
والجماعة فيكونوا قايلين بالتعليل ايضا وقد وافق المعتزلة في اثبات
الحال من اكابر اهل السنة كالقاضي ابو بكر وامام الحرمين ولم
المعتزلة في هذا احد من الامامية كما عرفت ووافقت المعتزلة واهل
السنة في اثبات الجمهور وفي نفي العصمة عن الانبياء كل منهما بوجه   الجوهر الفرد
الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فاين من المسايل المعتد بها ما يصلح
لان يجعل مخالفة اهل السنة مع المعتزلة فيها دليلا على كثرة مخالفتهما
وعدم متابعة احدهما للاخر دون ان يجعل مخالفة الشيعة معهم فيها
دليلا على ذلك كيف ومتتبع علم الاشاعرة هم المعتزلة كما لا يخفى
لكن اظهارهم لمخالفة المعتزلة والتكلم فيهم بالقدح والذم انما هو
من قبيل الشعير يوكل ويذم فان اعتزال ابي الحسن الاشعري عن شيخه
المعتزلي واظهاره لبعض ظواهر اقوال انما كان لحب التفرد والاستقلال   لمخالفة

حرصه في رياسة شرذمة من الجهال والافان فتشبث عن اقوال
الاشعري ومذاهبه ظاهر لرايت كلا من مذهبه ظاهر كاثبات عبد الرحمن
لجامي ال بيت صاحبه ولا يبقى له الا التقليد واقتحام مضيق التقليد
واما ما ذكره من ان تدوين المذهب او من تصنيفه لا يعرف من العلماء
وتصانيفهم فمحل تامل بل اما من العلماء بالسماع من صاحب المذهب
او من تصنيفه والا لتشكل الامر في فقه ابي حنيفة لاتفاق علماء مذهبه على انه
لم يصنف شيئا في شيء من الاصول والفقه وبهذا ظهر سقوط قوله واي
عالم وتصنيف للامامية في الاصول اخذه المعتزلة واخذوا منه مسئلة
الى اخره على ان ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء
اهل السنة قد ذكر من قدماء علماء الامامية ومصنفيهم جماعة نقل رجال الشيعة
مصنفوا كتبهم من المحدثين من الزيدية فلان وفلان الى اخره ومن الامامية
وساير اصناف الشيعة فلان وفلان وفلان اله ومن مؤلف كتبه
هشام بن الحكم وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن وسكال والفضل
بن شاذان والحسين بن اسكاف ومحمد بن عبد الرحمن بن قبة وابو سهل
النوبختي ومن المتاخرين ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع اخر ان هشام
بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت بينه وبين ابي الهذيل مناظرات
في الكلام انتهى وبهذا يعلم ايضا بطلان اتحاد مذهب الامامية والمعتزلة
فان ابا هذيل العلاف كان من مشايخ المعتزلة فافهم واما ما زعمه من
متبوعية المعتزلة وتابعية الامامية لهم فمردود بان تقدم الشيعة وتابعية
المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر مشهور قد اوضحناه سابقا
في فوايد ما علقناه على مسئلة في كتاب الملل والنحل فتذكر وتامل ثم **قال**
خفضه الله واما الاصول الفقهية فانهم طالعوا كتب اصول
السنة والجماعة ولم يفهموا يتبحروا فيها الا انهم لم يقدروا على الاساندة
المتبحرين في الاصول بل اكتفوا بالمطالعة فلم يحصل لهم التبحر والاطلاع
على دقايق الاقوال فاخذوا من كل مذهب مسئلة كان دليلها عند ظواهر
دلايلهم اوضح وردوا به خلاف تلك المسئلة بغير ما يرد صاحب تلك
المسئلة من ارباب المذهب مثلا طالعوا كتب الاصول للفقهاء الاربعة
من مذهب الشافعي شيئا يناسب ظاهر عقلهم او يلايم قاعدة من قواعدهم
الفاسدة في الابتداع بمناسبة ما فهموا منها فجعلوا ذلك الشيء مذهبا و
ردوا خلافه من مذهب ابي حنيفة او مالك او احمد او غيرهم من العلماء
بما رد صاحب ذلك المذهب والحقوا في خلاله شيئا يسيرا من بدعتهم تمام

يتعلق بالامامة او مما يوجب طعنا في الصحابة فسموا تلك المنتحلات اصول فقه
الشيعة هذا حالهم في الاصول انتهى **اقول** قد اوضحنا فساد ما ذكره الناصب
ههنا بما ذكرناه سابقا من تقدم مصنف الامامية وتصانيفهم في الاصول و
الفروع نقلا نقلا عن الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل وبينا
ان قضية الاخذ والانتحال منعكسة وقد تأكد وضوح ذلك بما شيدنا به
اركان جميع ما ذكره المصنف من المسايل الاصولية وادلتها ودمرنا على شبهات
المخالفين وهفوات الناصب اللعين فيها وايضا يؤكده ان الاجماع على الوجه
الذي اعتقد اهل السنة حجيته والقياس والاستحسان مما لم يعتبرها الامامية
خالفوا فيها الفقهاء الاربعة من اهل السنة والجماعة مع انه يتفرع عليها جل ما
افتوا به من المسايل المذكورة في كتبهم الفقهية وكذا خالفوهم في مسئلة الحسن
والقبح التي يتفرع عليها الوف من المسايل فضلا عن المخالفات الناشية
من اتباع احاديث اهل البيت عليهم السلام وعدم اتباع جل ما روى
بطريق اهل السنة ثم ان قول الناصب او يلايم قاعدة من قواعدهم
الفاسدة في الابتداع مناقض لما تصدى اثباته في هذا المقام من ان الامامية
اخذوا ما ذهبوا اليه من مسايل اصول الفقه وقواعدها عن غيرهم من اهل
السنة فانه اذا اعترف بان لهم قواعد متفردة في هذا الفن فقد ثبت ان اصولهم
هي تلك القواعد التي تفردوا بابتداعها وظهر كذب ما ذكره من اخذهم
لقواعد اصول الفقه عن غيرهم **قال** الناصب خفضه الله واما علم
الفروع الفقهية فكذا حالهم مع فروع الائمة ومن نظر في هذا الكتاب
علم ان ما نقول حق لا ارتياب فيه فان ابن المطهر نقل جميع ما نقل
فيه من في كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال ما في الائمة
بما ابطل به ائمة الشافعية ولكنه كان ابطله بالدلايل المتقنة بل ابطل
بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما ذكرنا في مواضعها وبين وجوه الضعف فيها
وفي بعض المسايل وافق اباحنيفة او مالكا وعمل مثل هذا العمل وما خالف
الائمة الاربعة فاما تابع اهل الظاهر او مذهب سفيان او احد من العلماء بكلها
ما خالف الائمة الاربعة فهي اقوال ضعيفة مرجوع عنها للعلماء كما لا يخفى
على المتبحر الواقف على اقوال العلماء وذكر شيئا يسيرا من خواص عنه
مما لا يوافقه احد ولقد سمعت من بعض علماء الشيعة ممن اثق بكلامه ان
ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة وعلماء
السنة والجماعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة والباقي موافق
لقول احد منهم وذهب اليه جماعة البتة وهذا اعتراف منه بان جميع اقوال

اهل الس

اهل السنة وجعله مذهبا ومن تامل بعين اليقين واختيار مذهب الحق
الى اصول مذهب الشيعة الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان الكثير من غيرهم وان
ابتناء على تعصب وان قواعد ما خالفوا فيه اهل السنة والجماعة اوهن من بيت
العنكبوت فلا شك انه مرتدع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم ويحترز عن العمل بما
ذهبوا اليه ان كان مخالفا للاجماع اهل السنة والجماعة وان كان منتحلا من غيرهم
فان كان من الاصول فان تبعه وجعله مذهبا له صار معتزليا ومن الفروع
ان قبله وعمل به فهو حيران لا يدرى انه مقلد من من العلماء فالجزم العاقل المتدين
ان يهجر مذهبا مبناه على تكفير اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
وتبديع العلماء وتفسيقهم ثم من الاضاحيك في كتاب ابن المطهر انه يفسق الصحابة
ويزجرهم ثم يجعل قولهم دليلا المذهب ولو انه جعل قولهم ردا لمذهبنا
لقلنا انه نقض الدليل والحجة علينا باصحاب ولا ايلنا ولا باس بهذا فكانه يدعى
انه يقطع رقبتنا بسيفنا وهذا مقبول والحال انه يدعى صحة مذهبه وتصحيحه بقول عايشة
وابى هريرة وعبيد الله بن عمر ممن صح في هذا الكتاب في مواضع عديدة وان قولهم
ورواياتهم غير مقبولة ولو كان له دليل غير ما يفعله من اصحابه لكان ينبغي ان يستدل به
مثل نصوص الائمة المعصومين فانه عنده دلايل ولو قال انه لم يستعمل النصوص
الائمة لعدم قبول اهل السنة لها قلنا لو كان له دليل من نصوصهم لكان ينبغي
ان يذكره على سبيل التائيد بعد نقل اقوال الصحابة ورواياتهم ليكون فعل
الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة والحال انه في جميع هذا الكتاب لم يذكره
كلمة واحدة في الفروع ودلايلها عن الائمة فعلم انه ليس له دليل على فروع مذهبه
الا الدلايل الضعيفة المرجوع عنها لائمة اهل السنة والجماعة هذا حقيقة مذهب الشيعة
في الاصول والفروع ولينصف هل يجوز تقليد جماعة في المذهب يكون حال
اصولهم وفروعهم هذا يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا
يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما
ولولا ان وبينا من مذهبهم ريب في هذا الزمان وظهر شعار البدعة واستولى
اربابها في البلاد وكلفوا المسلمين شعائرهم وجعلوا منابر الاسلام ملاعن
الصحابة وغيروا الاذان بما لم يصح في مذهب من المذاهب لا في مذهب اهل
السنة ولا في مذهب الشيعة ونسبوا انفسهم الى ذلك المذهب لما بالغت
في الرد على ذلك المذهب هذه المبالغات ولا كتبت في الرد على مذهبهم في
الاصول والفروع خمسين جزوا ولكن اوجب على هذا الرد واظهار الحق ما بلغني
من الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا ظهرت البدعة في امتى
فليظهر العالم علمه وان لم يفعل فعليه لعنة الله وانا اعوذ بالله العظيم من لعنة

وعقابه وطرده وعذابه ولهذا اشتغلت بتدوين هذا الكتاب ليلا ونهارا ولم يجف
قلمي مدة شهرين وايام ما حتى وفقني الله تعالى لاتمامه في ثالث شهر جمادى الاخرة من
تسع وتسعمايه وكان الشروع فيه في مستهل شهر ربيع الثاني من هذه السنة والحمد لله
على نعمه التي ما كنت لها اهلا فزادني لمحض لطفه لطفا وعين فضله فضلا وانا اسال الله
العظيم واتوسل اليه بجميع من ذب المطاعن في هذا الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء
الابرار والصحابة الاخيار واتوسل اليه بالايمة المعصومين والعلماء الراسخين حفاظ
الدين وبهذا الكتاب الذي قصدت بتاليفه ذب البدعة عن حرم سنة سيد المرسلين
واتوسل بجميع ما توسل به الداعون المتضرعون ان يدفع عن الاسلام والمسلمين شر
الفيه الباغية اولى القلانس الحمر من المعصية الطاغية اللهم احصهم عددا واقتلهم
بددا ولا يبق منهم احدا اللهم انصر من نصر الدين واخذل من خذل الدين اللهم
من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان صلاحه فساد المسلمين اللهم اغفر لنا
ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اللهم من الذي
دعاك فلم تجبه ومن الذي استغاثك فلم تغثه واعوماه الرجا الرجا النجا النجا
يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا ونجنا من القوم الظالمين وانصر الاسلام
والمسلمين واجعلنا هادين مهديين والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا محمد
سيد الكامل الفاضل الحاكم من العباد بالشرع العادل الذي محبته عند الله اقرب
الوسايل القايم باحقاق الحق وابطال الباطل وعلى اله واصحابه وازواجه وعترته
والسلام على التابع لهم باحسان الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين وقع
الفراغ من تاليف هذا الكتاب المبارك وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر
جمادي الاخر من تسع وتسعمايه في مدينة قاسان اوان توجه ملك الطاغية الى هذه
البلاد واظهار مبادي الشر والفساد ورفع الاذان من الماذن وعزم تسير الصالحين
عن المواطن وفشوا البدعة والضلال وخمود نيران ارباب الدين واصحاب
الفضل والكمال ولما وفق الله تعالى وتيسر ختم هذا الكتاب في وقت اجابة الدعاء
قوي الامل وطاب الرجاء بنزول الفرج من الله تعالى وقال تعالى وقال ربكم ادعوني
لكم وها انا ندعو بالاخلاص ونرجوا الاجابة والخلاص وهو محقق رجاء الراجين
ويبلغ سؤل السايلين مولفه العبد فضل الله بن روزبهان بن فضل الله بن
محمد الخنجي محتد الشيرازي مولدا والبخارا الاصفهاني مسكنا ودارا غفر الله ذنوبه
ومحى بفضله حوبه والحمد لله الاحد والختم على نبيه محمد والسلام انتهى اقول
الجواب عما ذكره الناصب هنا من حال الامامية بزعمه في الفروع الفقهية
قد حصل بما اجبنا به سابقا عن هفواته في المسايل الاصولية فانا بتوفيق الله

قدا وضحنا

قد اوضحنا ثمة اتقان المسايل والدلايل التي ذكرها المص قدس سره في كل مسئلة
وبينا ضعف ما زعمه الناصب واصحابه من ان مرجوحية بعض الوجوه التي ذكرها
الامامية على ان من البين ان ما ذكره الناصب من ان جميع ما نقله ابن المطهر
في كتابه هذا انتقاه من كتب الايمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال باقي
الايمة بما ابطل به الايمة الشافعية اله مقدمات كاذبة اخترعها بغضا وحيفا
وليست مما يعجز احد عن الاتيان بمثلها في شان ايمتهم في معارضة بالمثل
ان جميع ما نسبه الى الشافعي مثلا من المسايل الفقهية واكثر ما ناظر به محمد
بن الحسن وابا يوسف من اصحاب ابي حنيفة انما هي من فتاوى فقهاء اهل
السنة والشيعة الذين عاصروا ابا حنيفة وردوا على فتاويه متفرقة فجاء
الشافعي بعدهم وجمع تلك الاقوال والردود وابطل بها ما خالفها من
اقوال ابو حنيفة ولتيه كان ابطله بالدلايل المتقنة بل ابطله بالوجوه المرجوحة
الضعيفة كما بينا وجه الضعف غاية الامر ان صاحبي ابي حنيفة لجمود طبعهما
وقوة جدل الشافعي لم يقدرا على مدافعته فالجا واستسلما له ما ذهب اليه
وهو في بعض المسايل وافق المالك وفي بعضها موافق لفقهاء الشيعة
وفي بعضها تابع لاهل الظاهر او غيرهم من فقهاء التابعين وكل ما هو
من خواص بدعته مما لا يوافق فيه احد من فقهاء الشيعة والسنة كمسئلة
تزويج بنت المولودة من الزنا فهو اقوال فاسدة كما لا يخفى واما ما نقله عن
المص قدس سره من انه قال في بعض تصانيفه ان جميع ما خالف علماء الشيعة
في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة فقهية بلا مرية ولعل قدس سره
حصر المسايل الاصولية فقط في ذلك العدد وزاد عليه الناصب المسايل
الفرعية التي افرد بها الفقهاء الاربعة وكيف يدعي موافقة الامامية معهم
فيما لا يحصى من تلك المسايل التي وقع المخالفة في اصولها قبولا وردا ومن المضحكات
اظهار الناصب في هذا المقام وثوقه ببعض علماء الشيعة التي يريد ان يكذب
لحسانه على المص وتقريعه عليه اعتراف المص بجمع اقوال اهل السنة وابن
العنكبوت للذباب عن صيد العقاب واما ما ذكره من ان الامامية
ابطلوا اقوال بعض الفقهاء بما ابطله به غيره منهم ففيه ان القضية منعكسة
بل الذي خالف فيه الشافعي لابي حنيفة وكذا ما خالفه فيه صاحباه محمد بن
الحسن وابو يوسف في ثلثي مذهبه انما كان لما وصل اليهم من كلام
الامامية الكوفية من اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام و
الظاهر انهما وابي حنيفة وتجنبهم وتزييفهم لمذهبه وقد نقل الدميري الشافعي
في كتابه المسمى بحيوة الحيوان عن الصادق عم انه رد على ابي حنيفة في بعض المسايل

زعمهم

ويحثه على العمل بالراي والقياس ويهداه الى ما اخذ الاستنباط والاقتباس
ولما خرج من مجلسه الشريف استجب العجم على الهدى واشتغل بما كان عليه
من الردى ثم ما ذكره من ان من تامل علم ان اكثر مذهب الشيعة من فروعهم
مردود بان المتامل انما يعوم بذا اذا جهل تقدم مذهب الشيعة على غيره من
المذاهب كما جهله الناصب واما اذا علم بما مر من تصريحات اهل السنة بتقدم
مذهبهم على غيرهم علم قطعا بطلان كون مذهب الشيعة ماخوذا عن غيرهم
وجزم بانعكاس القضية واما ما ذكره من ان الجزم للعاقل المتدين ان يتجنب مذهبا
مبناه تكفير اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وتبديع العلماء و
تفسيقهم غير مسلم بل الجزم والاحتياط في ان تتجر مذهبا يتعلق صاحبه مع كل
ناعق ولا يتفحص عن عدالة الوسايط بينه وبين الرسول ولا يستعمل الجرح والتعديل
الذي هو باب واسع في الاصول حتى يقع في فخ اعتقاد القول ثم ما زعمه الناصب
المضحك من الاضاحيك فهي باكية عليه حاكية عن جهله وذلك لان المص
قدس سره لم يجعل قول هولاء الصحابة دليلا لمذهبه بل جعل روايتهم عن النبي
صلى الله عليه واله وسلم دليلا وانما كان ذلك بعد ملاحظة موافقة تلك
الرواية للروايات المروية من طريقة اهل البيت عليهم السلام او غيرهم من
الصحابة المرضيين غاية الامر انه اقتصر على ذلك وما للاختصار الكتاب بما هو اقرب
الى تلقي المخالفين له بالقبول كما سبق نظيره في مفتتح الكتاب عن صاحب
كتاب كشف الغمة في وجه اقتصاره على النقل من كتب الجمهور ولان اظهار
مخالفة الجمهور للقران واحاديث سيد الانام سيما المروية من طريقة المتسنين
بخلفاء الاسلام احسن في نظر الانام وبهذا يندفع قول الناصب لو كان
له دليل من نصوص ائمة اهل البيت لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد
لئلا يكون نقل الصحابي حجة علينا وقول الاية حجة له انه واليضاً ليس هذا
اول ما قرر فيه المص الاحتجاج على المذهب حتى يكون خلو الكتاب عنه دليلا
على عدم حجة صحيحة له على مذهبه لانه اودع في كتبه المبسوطة كتذكرة الفقهاء
وكتاب منتهى المطلب ونحوهما من الحجج المروية عن اهل البيت عليهم السلام
كثيرا واذا طالعت ذلك رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ويويد ما ذكرنا
ما نقلناه سابقا عن الغزالي في المنخول من ان ابا حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي
الترمذي كان يلحق في الكلام ولم يعرف اللغة والنحو ولا يعرف الاحاديث
ولم يكن فقيه النفس بل كان يتكايس لا في محله على مناقضة ماخذ الاصول
انتهى وقال في موضع اخر منه اذا ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش
مسلكها وغير نظامها انتهى وكفى في الدلالة على قلة فقه الرجل وقصور باعه

فيه ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال وقد قال ابو حنيفة
علمنا هذا راي وهو احسن ما قدرنا عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما راى انتهى
وقد اشتهر ان شيعة الكوفة استظهروا بابي ليلى قاضي الكوفي واخرجوا
ابا حنيفة منها لتشريعه العمل بالقياس والاستحسان وقد انشد الصادر
العراقي من فضلاء الامامية ومعاصري ابي حنيفة تعريضا عليه هذه الابيات شعر
كنا من الدين قبل اليوم في سعة ∴ حتى بلينا باصحاب المقاييس ∴ قاموا من
الشرق اذ قلت مكاسبهم ∴ واستعملوا الراي بين الفجر والبوس ∴ يا ايها
الناس توبوا من ذنوبكم ∴ وناصح الله في لعن لابليس ∴ روي انه لما وصل
هذه الابيات الى ابي حنيفة ارسل هدية الى صاحبها التمس منه الصفح والاغماض
عن حاله ومقاله وذكر في فتاوى السراجي الحنفي في فصل ادب المفتي انه حكي
ان ابا حنيفة اجاب مسئلة فحق له نوح بن دراج وكان من اصحابه اخطات
فبق لغمم وانشد شعرا شعر كادت تذل من خالف قدمي ∴ لولا تداركه
نوح بن دراج ∴ انتهى ولا يخفى انه لم يكن نوح هذا من اصحاب ابي حنيفة بل كان
نخعيا كوفيا شيعيا من ثقات فقهائهم ورواتهم فكان جميل اخوه
شيخ الشيعة ووجه الطايفة والراوي عن ابي عبد الله وابي الحسن الكاظم
عليهما السلام كل ذلك مذكور في كتاب خلاصة الاقوال في معرفة الرجال
من تاليفات المص قدس سره ولو كان نوح من اصحاب ابي حنيفة وتلامذته
كما حكاه السراجي لما اساء الادب بخطابه اياه بقوله اخطات اللهم الا
ان يق ان اصحاب ابي حنيفة لم يكونوا متادبين باداب الله تع ورسوله
بل تادبوا باداب عمر بن الخطاب في تلقي النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه وغيره
باسوء الخطاب وحينئذ لابد من التسليم وترك العتاب هذا وكم ما روي
في شان جهل ابي حنيفة من مثل هذا وفضايح قبايحه لا يقاس بالرمال
ولا يحاذي شعر علما جهل نعمان ان احصاكما ∴ فيحصى ولا يحصى دقايق
نعمان ∴ واما محمد بن ادريس الشافعي فلما راى ان فقهاء الشيعة لا يقدرون
دفاعا عن العباسية على اظهار مذهبهم جهرا انتحل بعض ما وصل اليه منهم
ومن الرد على ابي حنيفة ناظر بذلك اصحاب ابي حنيفة وهو لما اخذ تلك
المنتحلات منها فوا مقلدي للشيعة ولم ياخذها على وجهها ظهر بطلانها
كبطلان ما تفرد بابتداءه من عند نفسه وهي التي ذكرها المص في هذا الكتاب
ورد عليها لوضحها بلا مزيد عليه وقال بعض الحنفية في كتاب المسمى بفتاوي
الحاوي وحكي لنا ان ابا العباس بن صريح كان يتكلف لكل مسئلة من
مسايل الشافعي حجة وان بعدت وربما كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد
م

فيرى بالكتاب ويقول لاصحابه متى اكذب لاجل صاحبكم وكيف احتال لهذه
انتهى وقد سبق عن ابن حزم انه قال في بحث الفرائض من كتابه المحلى ان اقول
الشافعي يدل على انه كان قليل البصر بالفرائض انتهى ولا يغرنك
على ذلك من النفات جمع كثير جهمًا من طلبة علوم الدين وتقليد جم غفير اياهما من
عوام المقلدين فلقد كان ذا التصدرا من غير استحقاق وترؤسا بشوم الاتفاق
من الملوك الذين كانوا من اهل النفاق فانهم انما كانوا يقربون ويرفعون شان
من وافقهم في العقيدة ويصحح كونهم خلفاء الحق وانهم باذن الله يتغلبون لانه
يخالفهم ويحكم بانهم اللصوص المتغلبون الجابرون فهولاء الملوك الجابرة
عظموا محل هولاء الفقهاء وروجوا امرهم ليضعوا من اهل البيت وشيعتهم ومع
كثرة اعدائنا وعظمتهم في الدنيا لم يمكنهم اخفاء نور الحق كما اضمحل باطل الخوارج
والمجبرة والمعتزلة والكرامية وامثالهم من الفرق الكثيرة ولقد ظهر ماذكرنا
ان الناصب في اعتقاده فقاهة هولاء المبتدعة المنتحلين قد استسمن ذا ورم
ونفخ في غير ضرم وانه ليس لهم لو ارتقوا الى السماء الا الكثرة المذمومة وتكثير
التاليف في تلك الفتاوى المشوبة والايجاز تارة وبسطها اخرى والتصرف
فيها بالعبارات والتغيرات من نسخة الى نسخة من مسودة الى مسودة اخرى
طمعا في الزخارف الدنيوية وطلبا لجاه العباسية ومن بعدهم من سلاطين
اهل السنة من غير ان يظفروا من الفقه الطايل او يرجعوا في ذلك الايجاز
والاطناب الى حاصل وذلك لانهم لم ياخذوا الفقه من مشكوة النبوة
والولاية ولم يرضعوا من لبن الهداية ودر الدراية ولم يستعدوا الفيض القدسي
ولم يتهيأوا لتنزيل النور الالهي الذي ينشرح به الصدر وينجلي به الشبهات
الحاجبة ويزول به الحجب المانعة عن التوجه الى المنهج القويم والسلوك
الحثيث الى الصراط المستقيم ولقد عم الابتلاء بهم لكثرتهم على حزن
الارض وسهلها واشتد لموافقة الملوك معهم فتنتهم على بلاد الاسلام
واهلها فان بلية الاسلام واهلها بهم شديدة وتقية اهل الايمان من
شرهم مديدة فانهم منتسبون الى الاسلام ونصرته ومبالاته
باهل السنة يدعون لموالاته وهم فيه الحقيقة اعداء الكمالات يخرجون
عداوته في كل قالب يظن الجاهل انه علم وصلاح وهو غاية الجهل والفساد
فلله كم من معقل للاسلام قد هدموه وكم من حصن له قد قلعوه وكم من
فدك ركوه وكم من علم له طمسوه وكم من لواء مرفوع قد وضعوه وكم ضربوا
بمعاول الشبه في اصول غراسه ليقلعوها وكم عموا عيون موارده ليدفنوا
ويقطعوها فلا يزل الاسلام منهم في محنة وبلية ولا يزال يطرقه من شبهة

شبهة بعد سرية يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون
ليسوا ثياب اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ والكفران فالظواهر
ظواهر انصار والبواطن قد تجرت الى الكفار حتى جوزوا اخلاف على الله
ورسوله المختار تفويض ولاية المسلمين الى هولاء الاشرار التقوا امن
الكافر الوثني الحربي بالجزية بدلا عن الايمان ورفعوا عمن خالفهم من المومنين كلا من
الامن والامان فالسنتهم السنة المسالمين وقلوبهم قلوب المحاربين يقولون
آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمومنين راس مالهم الخديعة والمكر وبضاعتهم
الكذب والختر يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا انفسهم
وما يشعرون خرجوا في طلب التجارة وركبوا مراكب الحب الهوى والامانى
في بحار ظلمات النفس الامارة متخلفين عن سفينة اهل بيت الطهارة
فجرت بهم في موج الخيالات فلعبت بسفنهم الريح العاصف فالقيهم
بين سفن الهالكين اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت
تجارتهم وما كانوا مهتدين اضاءت لهم نار الايمان فابصروا في ضوءها مواقع
الخوف والامان ثم اطفئوا ذلك النور وبقيت نار وحرور فهم بتلك الدار
معذبون وفي تلك الظلمات يعمهون مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما
اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون قد نكهت
امراض الشبهات قلوبهم واظهرت فلتات لسانهم فساد ضمايرهم
وعيوبهم في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم
بما كانوا يكذبون من علقت مخاليبه شكوكهم بأديم ايمانه مزقته كل التمزيق
ومن تعلق شرر فتنتهم بقلبه القاه في عذاب الحريق ومن دخلت وساوس
شبهتهم في قلبه حالت من بين قلبه وبين التصديق وان سمى نفسه
بالفارق والصديق فسادهم في الارض كثير واكثر الناس عنه غافلون
واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون
ولكن لا يشعرون يتشبثون ابدا بمخاييل القياس والاستحسان ويستهزؤن
بالمتمسكين بصريح الوحي من الصحاح والحسان الله يستهزئ بهم ويمدهم في
طغيانهم يعمهون قد اعرضوا عن النص الصريح استهزاء واستحقارا او ابوا ان
ينقادوا الحكم الوحي الفصيح فرحا بما عندهم من العلم الذي لا ينفع عتوا واستكبارا
افتراهم جعلوا الاشعار مثله والقرعة تمارا خلافا على رسول الله وردوا ا
انكارا فمثلهم في حمل سنة والتحامل عليه بما مر مرارا كمثل الحمار يحمل اسفارا
خلعوا نصوص الوحي عن سلطنة الحقيقة وعزلوها عنه ولاية اليقين وشنوا
عليها غارب التاويلات الباطلة فلا يزال يخرج عليها منهم كمين بعد كمين

اعدوا له فعدها اصناف العدد وضروب القوانين وقابلوا لما حلت بساحتهم
بالتأويل ظواهر لفظته لا يفيد ناشيا من اليقين اذا ذكر لهم من الوحي ما يخالف
مذهبهم اظهروا له انكارا وجحودا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله
رايت المنافقين يصدون عنك صدودا قد اشتهروا بالرحيق بحوم
حريقا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا تشبث زقوم
الشبه والشكوك في قلوبهم فلا يجدون لها مشيئا اولئك الذين يعلم الله
ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا بالهم
بعدوا الى البيداء مع ركب الايمان فلما رأوا طول الطريق ونقل مرافقة التعليق
في معارج التحقيق نكصوا على اعقابهم ورجعوا وظنوا انهم يمتعون بطيب
العيش ولذة الرياسة فحرموا نعيم الجنة من غلبة الهوى وفقد الكتاب
فنقصا لهم ما ابعدهم عن حقيقة الايمان وما ابلغهم في تاويل النصوص بما رفع
عن الدين الامان فما اكذب دعواهم للتحقيق والعرفان فهم في شأن واتباع
الرسول وسنته في شأن فما اكثرهم وهم الاقلون وما اجرهم الاذلون
وما اجهلهم وهم المعلمون وما اغرهم بالله اذ هم بعظمته جاهلون استروا
سرائر النفاق ما ظهر الله تعالى على صفحات الوجوه منهم واللسان ودوسمهم
لا جلبابه سيماء لا يخفون بها على اهل الايمان فاجرى على لسان قاضيهم
ابن خلكان ما مر في غير مكان من ان اجتماع محبة علي بن ابي طالب ع
مع التسنن خارج عن حيز الامكان لكنهم ظنوا انهم اذا اظهروا ايمانهم
وكتموا كفرهم راجعوا على النقاد صغرهم والناقد البصيرة يتفرس
حالهم وشانهم ويكشف عما القى اليهم الشيطان اذ غابهم ام حسب الذين
في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم خزموا والله الوصول
لبعد ولهم من منهج الابرار وتضييعهم للاصول تمسكوا بالمجاز ليس
لها صدروا وسلكوا سبيلا لا يقدمهم فيه نار ولا نور ومن لم يجعل
الله له نورا فما له من نور فنحمد الله على ما جعل لنا الى سلوك مناهج سيد
الابرار سندا لايحة ونصب لنا على لزوم مدارج الائمة الاطهار ا
واضحة وجعل من نتقبل اليه ووقف مهمه عليه مشاهدة الدواعي الحق الر
الابرار سندا لايحة ونصب لنا على لزوم مدارج الائمة الاطهار ادلة واضحة
وجعل من نتقبل اليه ووقف مهمه عليه مشاهدة الدواعي الحق التي
ذهل عنها اكثر الخلق واستنقذهم من اسر الحيرة وعصمهم من بوار الفتنة وملكهم
ازمة قلوبهم ووقاهم شح نفوسهم وانسهم برياض تنزيله
ومنعهم عن امض تاويله وهداهم الى ركوب سفن النجاة والتمسك

بولاية الائمة الهداة ونشكره على ما اجتبى من صفوة عباده الفرقة الناجية
الامامية وخصهم بمزايا اللطف من بين الفرق الاسلامية افاض عليهم
ما كشف به حقايق الدين وانطق السنتهم بحجة التي قمع بها
ضلال الملحدين وصفى سرايرهم عن وساوس الشياطين وطهر ضمايرهم
عن نزعات الزايغين وغمر افئدتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا بها الى
اسرار ما نزل على لسان نبيه وصفيه وانتقل الى باب مدينة علمه ووليه
واطلعوا على الجمع بين الشرع المنقول والاصل المعقول وعرفوا ان الذين
عزلوا العقل عن الحكم انما حكموا بذلك من قلة البصاير وضعف العقول
وقد اوضحنا لك انها المتسوق الى الاطلاع على قواعد الامامية المقتبسة
عن مشكات النبوة والولاية انه لم يستأثر بالتوفيق لذلك الجمع و
التحقيق فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله تعالى اقتفاءك آثارهم
واقتباسك من جذوة نارهم وانخراطك في سلكهم وغمارهم فعساك
تحشر يوم القيمة في زمرتهم وتنال الجنة في جوارهم هذا آخر ما قصدته
من ايضاح مقاصد الكتاب المستطاب وانجاح مسئول الاحبة والاصحاب
مما نهزد على رؤساء ذوي الاذناب خصوصا الناصب الشقي المرتاب
الزايغ عن طريق الصواب وذلك من جلايل نعم الله الوهاب على
عبده الاواب الراجي للشهود العز المجاهد اعدايه بالسيف القين والرمح
الرديني نور الله بن شريف المرعشي الحسيني كان الله له واجرى على نهج الحق
عمله والمسئول من فضله العظيم وكرمه العميم ان يجعل ما حاشاني في نصرة
هذه المعشر ذريعة مخلصة لزاد المحشر ووسيلة مزلفة الى سيد البشر
وآله الائمة الاثني عشر وان يرزقني طلب ثارهم مع امام هدى يدعوا الى
اقتفاء آثارهم وان يحشرني في زمرة احبائهم وانصارهم ويتوفني في دار
القرار في جوارهم والمأمول من افاضل المؤمنين الذين هم في حب الدين
امين ان يدعوني بدعاء الانتظام في زمرة الامنين اذا وقفوا على ما قاسيته
لنظم هذا العقد الثمين من عرق الجبين وكد اليمين فانه سبحانه لا يضيع اجر
المحسنين وان يصلحوا ما فيه من القصور والتقصير ومظان المواخذة والتعبير
فان قلة بضاعتي لايحة واضاعة وقتي في الشواغل الدنيوية واضحة مع
ما اناني فيه من غربة الوطن وغيبة الكتب وضيق البال بمفارقة الاهل والآل
اذ بعد ما ركبت غارب الاغتراب في مبادي الشباب لتحصيل الحكم و
تكميل الفيوض والنعم من وطن شوشتر المحروسة الى المشهد الرضوية
المقدسة المانوسة رماني زماني الى الهند المحروسة قامت تلك الشواغل

المايوسة الى ازدياد غمى واهتمت فى عداوتى واعداد همى حتى ظننت انها
هى الهند اللايكة لكبد عمر لكن الله سبحانه ببركات محبة اهل البيت احيى قلبى
الميت واجرى بنانى على منوال وما رميت اذ رميت فانتصرنا لهم العلامة
حاشرين ووسمنا على جابرة الاشاعرة القاصرين والناصبة الفاجرة
الخاسرين فانتقمنا من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المومنين
والله الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذه اللالى التى وشحت بها عوالى
المعالى فى سبعة اشهر من غير الليالى لما شرحت من كثرة ملالى وضعف القوى
ونحول البدن كالشن البالى وكان آخرها آخر ربيع الاول
المنتظم فى سلك شهور سنة الف واربع عشر
فى بلد اكره تمت استنساخ هذه النسخة
الشريفة بحمد الله وحسن توفيقه
اللهم اغفر لمصنفه واجزله
جزاء خير الجزائه انك
مجيب الدعاء

آدم فاضل ۹۵۶
تاریخ ولادت مصنف کتاب احقاق الحق که عمر شریفش بر شصت و سه سال بود
تاریخ شهادت مصنف کتاب احقاق الحق سید نور الله شهید شد ۱۰۱۹
شهد سید نور الله الامین الخلاسی ۱۰۱۹

اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام